K. R. HAGENBACH'S

LEHRBUCH

DER

DOGMENGESCHICHTE.

SECHSTE AUFLAGE

BEARBEITET

VON

D. KARL BENRATH,

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BONN.

LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRZEL

1888.

K. R. HAGENBACH'S

LEHRBUCH

DER

DOGMENGESCHICHTE.

SECHSTE AUFLAGE

BEARBEITET

VON

D. **KARL BENRATH,**

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BONN.

LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRZEL

1888.

Nec pigebit autem me sicubi haesito, quaerere, nec pudebit sicubi erro, discere.

AUGUSTINUS.

Ideoque utile est, plures (libros) a pluribus fieri diverso stilo, non diversa fide, etiam de quaestionibus eisdem, ut ad plurimos res ipsa perveniat, ad alios sic, ad alios autem sic.

IDEM.

Vorrede des Verfassers

zur ersten Auflage.

Bei der sorgfältigen und teilweise geistreichen Bearbeitung, welcher sich die Dogmengeschichte in neuerer Zeit zu erfreuen gehabt hat, hat sich um so dringender die Aufgabe herausgestellt, den reichen Erfund dieser gründlichen Bemühungen in ein möglichst übersehbares Gesammtbild zu vereinigen; eine Aufgabe, die bei dem Blick auf den Reichtum der dargebotenen Hülfsmittel und im Vergleich mit der Mangelhaftigkeit früherer Leistungen leicht, aber auch wieder im Vergleich mit den höher gestellten Forderungen unserer Zeit schwierig, ja in dem Grade schwierig genannt werden kann, dass der, der sich ihr unterzieht, von vorn herein an der Möglichkeit verzweifeln möchte, auch nur entfernt das vorgesteckte Ziel zu erreichen.

Wenigstens was diesen Versuch betrifft, so bitte ich, ihn nur als einen solchen anzusehen und zu beurteilen. Er ist das einfache Erzeugniss einer mehrjährigen Lehrthätigkeit auf dem dogmenhistorischen Gebiete und eine weitere Ausführung der Idee, die ich bereits vor zwölf Jahren in den flüchtig hingeworfenen Tabellen andeutete. Die Paragraphen sind aus Dictaten an die Zuhörer, die Commentare teils aus Excerpten, teils aus weiter fortgesetzten Reflexionen und Beobachtungen entstanden, und bedürfen beide einer genauern Ausführung im mündlichen Vortrage. Derselbe Beweggrund, der mich indessen beim Vortrage der Wissenschaft meinen eigenen Weg gehen hiess, ist es auch, der mich, nach mehrjährigem Schwanken und Zaudern, zur Herausgabe dieses Lehrbuchs bestimmte. Von den vorhandenen Lehrbüchern genügte mir, bei all ihren sonstigen Vorzügen, keins in *methodologischer* Hinsicht, und der Verkehr mit Sachverständigen hat mich belehrt, dass es auch Andern damit ergangen ist wie mir. Um mit *Münscher* zu beginnen, so hat zwar das *Lehrbuch* (und nur von diesem kann hier die Rede sein) durch die fleissige Bearbeitung *von Cölln's* und seiner Nachfolger, namentlich durch die reiche Sammlung von Stellen, an materieller Brauchbarkeit bedeutend gewonnen. Aber die Gewissenhaftigkeit, womit sich *von Cölln* an den *Münscher*'schen, vielfach verfehlten, Plan anschloss, und wovon erst *Neudecker* in der Bearbeitung der letzten Periode abgewichen ist, gereichte dem Buche gewiss nicht zum Vorteil. Schon die Einteilung in drei Perioden ist zu weit, und die isolirte Stellung, welche „*das Reich Jesu und die Engel*“ vor den übrigen Hauptstücken der Dogmatik einnehmen, ist noch Andern als mir aufgefallen. Nicht das

ist daran zu tadeln, dass von der herkömmlichen Aufzählung der Loci abgegangen wurde (was ich selbst in der zweiten Periode aus Gründen versucht habe), wohl aber das, dass dieser scheinbar originelle Plan sogleich wieder aufgegeben und keineswegs durchgeführt worden ist. Nun treten wir beim Eingange in die Anlage eines englischen Parks: kaum aber haben wir einige Schritt vorwärts gethan; so befinden wir uns doch wieder in der breiten Allee eines französisch zugeschnittenen Gartens. Zudem kann der dogmatische Standpunkt, welchen *Münscher* zu seiner Zeit einnahm, nicht mehr der heutige sein, auch für den nicht, der keineswegs irgend einer Modephilosophie oder Modetheologie zu huldigen gesonnen ist, dabei aber doch die Aufgabe erkennt, bei der Darstellung historischer Zustände die Bedürfnisse der Gegenwart und die Zeichen der Zeit zu beachten. In dieser Hinsicht hat das *Baumgarten-Crusius*'sche Lehrbuch unverkennbare Vorzüge vor dem *Münscher*'schen. Was aber dasselbe, rücksichtlich der Brauchbarkeit, namentlich für Studierende hinter das *Münscher*'sche zurückstellt, ist der Mangel an Gefügigkeit, welchen der Verfasser (S. VI der Vorr.) selbst eingesteht. Zudem ist die absolute Trennung in allgemeine und besondere Dogmengeschichte eine unbequeme, welche die Beziehung des Ganzen auf das Besondere erschwert, ein Mangel, an dem auch das *Augusti*'sche Lehrbuch leidet, das überdies, bei all seinen früheren Verdiensten, für den jetzigen Bedarf der Wissenschaft fast zu leicht gehalten sein dürfte. Dasselbe kann wohl noch unbedenklicher von *Bertholdt* und *Ruperti* behauptet werden. *Lenz* hat mehr einen pragmatischen Zweck verfolgt. Von den neuesten protestantischen Bearbeitungen ist mir die von *Engelhardt* kurz vor dem Abschlusse meines handschriftlichen Entwurfes, die von *Meier* hingegen erst während des Druckes bekannt geworden. So viel Gelehrsamkeit indessen in der *Engelhardt*'schen Dogmengeschichte niedergelegt ist (wie sich dies von einem so tüchtigen Forscher nicht anders erwarten lässt), so wenig dürfte das Werk die Ansprüche derer befriedigen, die in dem Labyrinthe der Meinungen gern einen leitenden Faden haben, vermittelst dessen sie sich im Gewirre zurecht finden. Ich wenigstens muss gestehen, keine rechte Einsicht in den Plan des Verfassers erhalten zu haben. Welchen eigenen Weg bahnt sich derselbe durch die weit ausgeführte Ketzergeschichte zur Dogmengeschichte! Dagegen hat mich der Gedanke *Meier*'s sehr angesprochen, die allgemeine und besondere Dogmengeschichte mit einander in der Weise zu verbinden, dass die specielle Geschichte eines Dogma's erst dann eintritt, wo dasselbe in das Ganze eine neue Bewegung bringt, so dass die bisher dem Leser verhüllte frühere Entwicklungsgeschichte eines solchen Lehrstückes erst in spätern Perioden des eigentlichen Wachstums nachgeholt wird. Unstreitig ist dies der künstlerischen Behandlung vorteilhaft. Das Steife und Schwerfällige wird vermieden, die Uebersichtlichkeit des Ganzen erleichtert, und nur die Betrachtung, dass für den planmässig fortschreitenden, auch gründlich auf Einzelheiten eingehenden, methodologischen Unterricht, wie ihn vor allem die Anfänger in der Wissenschaft bedürfen, doch die strenge synchronistische Behandlung geeigneter sein möchte, hat mich die Reue überwinden lassen, nicht ein Aehnliches von meinem Standpunkte aus versucht zu haben.

Wie weit es mir nun auch gelungen sei, das, was ich an den frühern mir bekannten Leistungen vermisste, in irgend etwas dem mir vorschwe-

benden Ideale näher zu bringen, und in welches Verhältniss dieses mein Lehrbuch zu den jüngst erschienenen sich setzen werde — darüber steht mir kein Urteil zu. Wohl aber darf ich bekennen, dass es mich freuen wird, wenn auch mein Streben neben dem der Uebrigen einige Anerkennung finden sollte. Jeder hat ja *seine* Gabe empfangen, und auch auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Kirche sind nicht alle für einen und denselben Dienst angelegt. Wenn es Andern vergönnt ist, durch grösseren Reichtum des Wissens, durch schärfere Kritik und durch tiefere Blicke in das Wesen und den Zusammenhang der göttlichen Dinge die Weisen und Gelehrten zu belehren und aus frei eigenen Mitteln einen Königsbau aufzuführen, der ganze Geschlechter überragt, so bescheide ich mich gern, als ein untergeordneter Arbeiter auf der mir angewiesenen Stufe Handreichung zu thun, ohne darum zum gedankenlosen Kärrner herabzusinken. Von meiner Encyklopädie sagte mir einst Jemand (ob mit Recht? lasse ich dahingestellt), sie sei ein echtes Studentenbuch. Wird man dies von dieser Dogmengeschichte auch nur mit *einigem* Rechte sagen können, so bin ich vollkommen zufrieden. *Convivis, non coquis,* sollte eines jeden akademischen Lehrers Wahlspruch sein. Er ist wenigstens der meinige.

Von dem in dem Lehrbuche niedergelegten Vorrate gehört das Meiste der Forschung Anderer an, deren Fusstritten ich indessen gewissenhaft und, so weit ich nur immer konnte, bis auf den letzten Grund der Qnellen nachgegangen bin; doch hoffe ich, werde man auch hier und da, bisweilen, wo man es am mindesten erwartet, den Spuren eigener Forschung und selbständiger Combination begegnen. In der Mitteilung von Actenstücken suchte ich die Mitte zu halten zwischen einer den Blick verwirrenden Ueberfülle und einer zu grossen Dürftigkeit. Absichtlich habe ich auch, um nicht schon Abgedrucktes wieder abdrucken zu lassen, öfter, ja fast durchgehend auf *Münscher-von Cölln* verwiesen, und dagegen eine beträchtliche Anzahl solcher Stellen mitgeteilt, die sich dort nicht finden. Natürlich konnte ich auch wieder nicht ganz vermeiden, in einigen, namentlich den Hauptstellen, mit ihm und Andern (z. B. *Gieseler*) zusammentreffen. Bisweilen hat es mir indessen zweckmässiger geschienen, statt der eigenen Worte der Schriftsteller den summarischen Inhalt derselben, mitunter auch statt der Originalstelle eine bald freiere, bald mehr wörtlich gehaltene Uebersetzung zu geben, je nachdem es eben der Zusammenhang erforderte. Auch habe ich so viel als möglich auf die besten Monographien oder auf Chrestomathien verwiesen. In der Litteratur sind wohl einige Lücken geblieben; aber ich gestehe, dass ich auf die blosse Angabe von Büchertiteln, die man bisweilen selbst nur wieder Andern nachzuschreiben genötigt ist, keinen sonderlichen Wert setze. In unserer deutschen Litteratur herrscht hierin noch ein arger Frohndienst!

Ueber den theologischen Standpunkt, den ich eingenommen, halte ich um so weniger für nötig mich weitläufig zu erklären, als es sich aus dem Werke selbst ergeben wird, so weit dies nämlich bei einer historischen Arbeit der Fall sein darf, wo sich die Subjectivität des Historikers weder auf Kosten der Wahrheit und Gerechtigkeit hervordrängen, noch auf Kosten der Freiheit und Lebendigkeit gänzlich verleugnen soll. Die Zeit ist vorüber, wo man (mit *Mosheim* zu reden) in den Kirchenlehrern *„nur finstere und vermauerte Köpfe“* und in der

Dogmengeschichte *„nur eine Rumpelkammer menschlicher Narrheiten und thörichter Meinungen“* erblickte (wie *Rosenkranz* sich ausdrückt). Aber fast laufen wir (wie es auch *de Wette* im Vorwort zu der dritten Auflage seiner Dogmatik bedauert) Gefahr ins Gegenteil zu verfallen, indem die Einen auch das, was billig der „Rumpelkammer“ anheimgefallen, wieder neu aufgeputzt als das Venerabile aufstellen möchten, Andere durch willkürliche Ein- und Ausdeutung auch das für unsere Zeit durchsichtig zu machen suchen, wss doch einmal sowohl den dunklern Zeiten als den dunklern Gebieten des Denkens und Fühlens überhaupt angehört, so dass bei solchen Windungen und Krümmungen dem unbefangenen Historiker unwillkürlich die Worte des Dichters einfallen müssen*):

„Als wie der Mensch, so ist sein Gott, sein Glaube,
Aus geist'gem Aether bald, und bald aus Erdenstaube.

Doch doppelt ist der Gott, der Glaube doppelt auch,
Hier selbst entklommner Trieb, dort überkommner Brauch.

Das Eigenste wird ganz nie frei vom Angenommnen,
Doch übt die Eigenheit ihr Recht am Ueberkommnen.

Man reisst das Haus nicht ein, das Väter uns gebaut,
Doch richtet man sich's ein, wie man's am liebsten schaut.

Und räumt man nicht hinweg ehrwürd'ge Ahnenbilder,
Durch Deutung macht man sie und durch Umgebung milder.

Des Glaubens Bilder sind unendlich umzudeuten,
Das macht so brauchbar sie bei so verschiednen Leuten“.

Es ist nun eben für jeden ungemein schwer, besonders in unserer Zeit, hierin die rechte Mitte zu halten. Der Einzelne steht doch mehr oder weniger dabei unter dem Einflusse seiner Zeit. Man sagt wohl, die Weltgeschichte sei das Weltgericht. Aber welcher Sterbliche maasst sich an, es zu vollziehen? Zu dem Weltgerichte gehört auch auf dem Boden der Geschichte die Auferstehung der Todten; und auch damit hat es seine eigenen Schwierigkeiten. Während die Einen (um in dem dogmenhistorischen Bilde fortzufahren) gnostisch nur die Geister heraufbeschwören möchten, um sie in dem idealistisch speculativen Pleroma verschwimmen zu lassen, in dem alles Platz findet, was sich in anständiger Geistigkeit zu geberden weiss, möchten die Andern mit dem heil. Hieronymus wo möglich auch wieder die Nägel und Haare samt Haut und Gebein der altkirchlichen Theologie vom Tode erwecken und in den Himmel hinübernehmen, den sie ausschliesslich genug nur sich und den Ihrigen gönnen und verheissen.

Wir aber hoffen mit Sanct Paulo, dass Gott nach seiner Weisheit das Sterbliche in's Unsterbliche verklären und dem denkenden Geiste auch den Leib schaffen werde, der ihm gebührt. Er gebe unserer Theologie bald eine fröhliche Urständ, und sende ihr den Geist, der in alle Wahrheit leitet.

Geschrieben zwischen Ostern und Pfingsten 1840.

---

*) *Rückert*, Lehrgedicht.

Aus dem Vorworte des Verfassers

zur fünften Auflage.

So tritt denn nach bald 10 Jahren dies Lehrbuch, das ich im Jahr 1840 zum erstenmal in die gelehrte, oder richtiger gesagt in die studierende Welt hinaussandte, in einer fünften Auflage vor den Richterstuhl der Oeffentlichkeit. Ich hoffe, dass man die nachbessernde Hand nicht verkennen werde, wenn auch der Kritik immer noch Raum genug bleibt zu Berichtigungen, Ergänzungen und Verbesserungen, sowohl nach Form als nach Inhalt. Für solche werde ich zu jeder Zeit dankbar sein.

Ueber die Brauchbarkeit des Buches wenigstens für den Unterricht, dem es dienen soll, hat der Erfolg entschieden. Am leichtesten kann ich mich über den Vorwurf beruhigen, dass man bei meiner Arbeit den „selbständig productiven Geist vermisse“; denn ich bin noch immer der Meinung, dass der Historiker eben nicht selbständig zu producieren, d. h. nicht Geschichte zu machen, sondern einfach und objektiv über das Product der Zeiten möglichst klaren und treuen Bericht zu erstatten und wohl auf den innern Zusammenhang hinzuweisen, ihn aber nicht *a priori* zu construieren habe.

Und so möge denn auch weiterhin dies Lehrbuch der studierenden Jugend ein Führer durch das immer fleissiger und sorgfältiger angebaute Gebiet der dogmenhistorischen Wissenschaft bleiben. Je gründlicher und allseitiger diese betrieben wird, desto weniger wird der Ruf: „keine Dogmatik mehr!“, der jetzt von gewissen Seiten her vernommen wird, eine Berechtigung, wohl aber ein den Forderungen der Wissenschaft entsprechendes Studium der christlichen Glaubenslehre eine neue Anregung und Belebung finden.

Basel, November 1866.

Vorwort zur sechsten Auflage.

Es ist dem Unterzeichneten kein leichter Entschluss gewesen, wenn er im Frühjahr 1887, nach dem unerwarteten Tode des ursprünglich dazu ausersehenen und schon mit der Arbeit betrauten jüngeren Landsmannes des Verfassers, sich auf den Wunsch der Verlagshandlung und der Hagenbach'schen Familie zur Besorgung dieser neuen Ausgabe des altbekannten, jetzt aber schon seit Jahren vergriffenen Lehrbuches der Dogmengeschichte bereit erklärte. Die den Entschluss erschwerenden Momente liessen sich unter den Einen Hauptgesichtspunkt bringen, dass das Werk Hagenbach's in Anlage und Durchführung den Stand und Charakter einer Zeit wiederspiegelte, die schon um Jahrzehnte hinter uns liegt. Es stand hier ähnlich wie bei der Frage nach der neuen Herausgabe der ‚Encyklopädie' nach dem Tode desselben Verfassers; dass aber *Kautzsch*, auf dessen auch für unsern Fall massgebende Ausführungen in der Vorrede zu deren 10. Aufl. hiermit ausdrücklich verwiesen sei, Recht gehabt mit der Annahme, dass er den Studierenden einen guten Dienst leisten werde, hat der Erfolg gezeigt.

Indem nun der Unterzeichnete sich entschloss, die Hagenbach'sche Dogmengeschichte von neuem herauszugeben, glaubte auch er zunächst der studierenden Jugend, welche das Lehrbuch nur ungern entbehrt hat, einen erwünschten Dienst zu leisten. Er hat sich nach Kräften bemüht, das literarische Material zu revidieren und zu vervollständigen; er hat auch von dem nunmehr veralteten ein gut Teil gestrichen. Im grossen und ganzen ist jedoch Anlage und Ausführung, sind insbesondere die Paragraphen in ihrem Wortlaute ungeändert geblieben; denn nur wo es unbedingt erforderlich schien, haben Aenderungen stattgefunden, die sich — wie auch die Einschiebung der neuen Paragraphen 288 und 289 — durch Asterisken (*) zum Anfang und zum Ende kennzeichnen. Der Herausgeber hat sich auch hierbei, wie nach anderer Seite hin, dem von *Kautzsch* eingeschlagenen Verfahren angeschlossen. Reichlicher sind die durch das nämliche Zeichen an-

gedeuteten Aenderungen im Bereich der Noten und Zusätze; die Ergänzung der Literatur ist meist unter der Hand und ohne spezielle Hinweisung erfolgt.

So hat der Unterzeichnete gesucht, Beiden ihr Recht zu wahren — dem Leser und dem Verfasser. Und nur bezüglich Eines, freilich sehr bedeutsamen, Punktes glaubt er, auch als Ergänzung der bezüglichen Ausführungen im Werke selber, hier noch eingehender handeln zu sollen.

Es ist bekannt, dass bei zusammenfassender Darstellung der Dogmengeschichte lange Zeit hindurch die sog. Lokalmethode ausschliesslich das Feld behauptet hat. Auch unser Lehrbuch ist auf Grund derselben aufgebaut, und für den von dem Verfasser präcisierten Zweck — dass es „ein Führer der studierenden Jugend durch das Gebiet der dogmenhistorischen Wissenschaft“ sein soll — hat diese Methode, deren der Herausgeber sich übrigens in seinen akademischen Vorlesungen über den Gegenstand nicht zu bedienen pflegt, bestimmte leicht erkennbare Vorzüge. Freilich, auch Nachteile scheinen unlösbar ihr anzuhaften. Den Vorwurf der Schwerfälligkeit, welcher ihr zunächst gemacht wird, getraue ich mir wohl abzuschwächen, aber nicht völlig zu beseitigen. Ein zweiter Vorwurf geht dahin, dass sie es nicht zu einer Einsicht in den Verlauf des dogmengeschichtlichen Entwickelungsprozesses kommen lasse. Allein dieser Vorwurf wird dadurch hinfällig, dass die Lokalmethode es doch zweifellos gestattet, die allgemeinen treibenden Momente dieses Prozesses sei es in der Einleitung zu den Einzeldarlegungen, sei es auf Grund derselben, herauszustellen — wie denn auch besondere ‚allgemeine‘ Teile in dem vorliegenden Lehrbuche sich dies jedesmal zur Aufgabe stellen. Was aber speziell das Bedürfniss des Studierenden angeht, so ist es für ihn unumgänglich, sich erst genau mit der Anatomie vertraut zu machen, ehe er an die Physiologie herantritt, die ihn dann freilich in die geheimnissvollen Vorgänge des Lebensprozesses selber Blicke thun lässt.

Ein dritter Vorwurf endlich geht dahin, dass durch das Nebeneinanderbehandeln der einzelnen *‚loci‘* der trügerische Schein erweckt werde, als ob auch nach dem gleichen Schema der lutherischen Dogmatik die dogmatischen Probleme seitens des christlichen Denkens in Angriff genommen bez. erledigt worden seien. Das wäre allerdings eine geschichtswidrige Anschauung. Aber dieser Gefahr kann leicht vorgebeugt werden und ist auch thatsächlich vorgebeugt. Denn dafür ist ja gerade der jeweilige ‚allgemeine‘ Teil da, dass der Studierende aufmerksam gemacht werde, auf welche Hauptprobleme oder Gruppen von Lehren sich die dogmenbildende Thätigkeit in jeder Periode vorzüglich erstreckt hat.

Den Anforderungen, welche sich von hier aus an ein Lehrbuch ergeben, hat *Fr. Nitzsch* in seinem ‚Grundriss‘ in fruchtbarster Weise Rechnung getragen. Er hat Ernst gemacht mit dem Gedanken, dass es für den Dogmenhistoriker zunächst darauf ankomme, zu eruieren, um welche Glaubenslehre oder welche Gruppe von Lehren das jeweilige Interesse der Christenheit in dem Fortschreiten der Gesamtentwickelung sich concentriert; und so hat *Nitzsch*, ohne auf die Darstellung der gleichzeitigen Entstehung und Entwickelung der übrigen Probleme zu verzichten, — leider nur für die erste Periode, die ja bislang allein im ‚Grundriss‘ vorliegt — dasjenige Dogma, welchem das religiöse Interesse der Zeit dauernd im höchsten Maasse zugewandt war, als das Centraldogma in den Vordergrund gestellt. Aehnlich hat *Thomasius*, indem er als Hauptfaktor bei der Entstehung des Dogmas, ja als den Mutterboden, aus welchem es hervorwächst, das religiöse Bedürfniss und die religiöse Erfahrung der Christenheit hinstellt, den ganzen Inhalt der Dogmengeschichte von dem Gesichtspunkte aus geordnet, dass gewisse Centraldogmen in den einzelnen Perioden in den Vordergrund treten, um welche die übrigen sich gruppieren.

Wenn aber schon Thomasius der Lokalmethode nur noch sehr bedingt auf seine Gruppierung Einfluss verstattet, so hat schon der Grundgedanke *Harnack's*, in seiner Dogmengeschichte: die Entstehung des christlichen Lehrbegriffes in der Auseinandersetzung von christlichem und ausserchristlichem Denken zur Darstellung zu bringen, der Anwendung der alten Methode keinen Raum mehr verstattet. Dass dieselbe in der That da hemmend wirken kann, wo es gilt, von einem bestimmten Gesichtspunkte aus ein Bereich geistiger Entwickelung zu durchdringen, Getriebe und Ergebniss der verschiedenartigen Entwickelungsmomente zu verfolgen und ein bisher nicht genügend bearbeitetes Feld für die Gesamterkenntniss auszubeuten, ist zuzugeben. Aber ein Anderes ist diese wissenschaftliche Durcharbeitung von einem bestimmten Gesichtspunkte aus, ein Anderes das Erforderniss eines Lehrbuches, bei dem es doch in erster Linie auf die Darlegung möglichst gesicherter Resultate in möglichst übersichtlicher Form bei gleichmässiger Behandlung aller Teile ankommt. Eine alleinseligmachende Methode existiert da überhaupt nicht — und es ist doch sehr bezeichnend, dass selbst ein *F. Chr. von Baur* bei seiner umfassenden Darlegung unseres Gegenstandes der für den Unterricht bewährten Lokalmethode nicht hat entraten mögen.

Bonn, im Herbst 1888.

K. Benrath.

Abkürzungen.

ADB.	Allgemeine deutsche Biographie.
Argentré	du Plessis d' Argentré, Collectio judiciorum de Novis Erroribus, Paris 1755.
Chr. Biogr.	Dictionary of Christian Biography, 4 Bde, London 1877 ff.
CR.	Corpus Reformatorum.
DG.	Dogmengeschichte.
Encykl.	Hagenbach's Encyklopädie und Methodologie der Theologischen Wissenschaften, 11. Aufl. Leipzig 1884.
ID.	Inauguraldissertation.
J (ahrbb.) f. D. Th.	Jahrbücher für deutsche Theologie.
KG.	Hagenbach's Vorlesungen über Kirchengeschichte. Besorgt von Nippold (Bd. I—III, Leipzig 1885—87).
MG.	Monumenta Germaniae historica.
RE.	Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche; 1. Aufl. von Herzog; 2. Aufl. von Herzog, Plitt und Haupt.
St. Kr.	Theologische Studien und Kritiken.
Th. J. B.	Theologischer Jahresbericht, her. v. Lipsius.
Th. Qu.	Theologische Quartalschrift (Tübingen).
T. Z. Th.	Tübinger Zeitschrift.
V. D. G.	F. Chr. von Baur, Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte. Leipzig 1865 ff.
W. W.	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon (2. Aufl., her. von Kaulen).
Z. h. Th.	Zeitschrift für die historische Theologie.
ZKG.	Zeitschrift für Kirchengeschichte, her. von Brieger.
ZWL.	Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben.

INHALT.

Einleitung.

Erste Periode.

Vom apostolischen Zeitalter bis auf den Tod des Origenes,

vom Jahr 70—254.

Die Zeit der Apologetik.

A. *Allgemeine Dogmengeschichte der ersten Periode.*

B. *Specielle Dogmengeschichte der ersten Periode.*

Erster Abschnitt.

Apologetisch-dogmatische Prolegomenen: Wahrheit des Christentums; Offenbarung und Offenbarungsquellen; Schrift und Tradition.

Zweiter Abschnitt.

Theologie: die Lehre von Gott (mit Inbegriff der Lehre von der Schöpfung und Regierung der Welt, der Angelologie und Dämonologie).

Dritter Abschnitt.

Anthropologie.

B. *Specielle Dogmengeschichte der zweiten Periode.*

Erste Klasse.

Kirchliche Lehrbestimmungen im Kampfe mit den Häresien.

Erste Abteilung.

Theologisch-christologische Bestimmungen:

a. Theologie im engern Sinne.

b. Christologie.

Zweite Abteilung.

Anthropologische Bestimmungen.

Zweite Klasse.

Kirchliche Lehrbestimmungen, die entweder nur in einem entferntern oder in keinem Zusammenhange mit den häretischen Bewegungen stehen.

Dritte Periode.

Von Joh. Damascenus bis auf das Zeitalter der Reformation,
vom Jahr 730—1517.

Die Zeit der Systematik (Scholastik im weitesten Sinne des Wortes).

A. *Allgemeine Dogmengeschichte der dritten Periode.*

B. *Specielle Dogmengeschichte der dritten Periode.*

Erster Abschnitt.

Apologetisch-Propädeutisches: Wahrheit des Christentums; Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung; Offenbarungsquellen; Schrift und Tradition.

Zweiter Abschnitt.

Theologie (mit Inbegriff der Kosmologie, Angelologie, Dämonologie u. s. w.)

Dritter Abschnitt.

Anthropologie.

Vierter Abschnitt.

Christologie und Soteriologie.

Fünfter Abschnitt.

Heilsordnung.

Sechster Abschnitt.

Die Lehre von der Kirche und den Sacramenten.

Siebenter Abschnitt.

Eschatologie.

Vierte Periode.

Von der Reformation bis zum Aufblühen der Leibnitz-Wolffischen Philosophie in Deutschland,

vom Jahr 1517 bis um 1720.

Die Zeit der polemisch-kirchlichen Symbolik oder der confessionellen Gegensätze.

A. *Allgemeine Dogmengeschichte der vierten Periode.*

I. *Die lutherische Kirche.*

II. *Die reformierte Kirche.*

III. *Die römisch-katholische Kirche.*

IV. *Die griechische Kirche.*

V. *Die kleinern Religionsparteien (Secten).*

B. *Specielle Dogmengeschichte der vierten Periode.*

Erste Klasse.

Die Unterscheidungslehren zwischen der katholischen und protestantischen Kirche.

(Mit Inbegriff des Gegensatzes zwischen Lutheranern und Reformierten, und mit Berücksichtigung der kleinern Religionsparteien und Secten.)

Erster Abschnitt.

Die Lehre von den Erkenntnissquellen. (Formelles Princip.)

Zweiter Abschnitt.

Anthropologie, Rechtfertigung und Heilsordnung. (Materiales Princip.)

a. Anthropologie.

b. Heilslehre.

Dritter Abschnitt.

Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln, den Heiligen, den Bildern, dem Messopfer und dem Fegfeuer.

(Die praktischen Consequenzen.)

Zweite Klasse.

Dogmen, in welchen der Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus zurücktritt oder verschwindet.

(Gemeinsamer Gegensatz der grössern Kirchenparteien gegen die Secten.)

Erster Abschnitt.

Theologie.

Zweiter Abschnitt.

Chistologie und Soteriologie. (Mit Inbegriff der Taufe und der Eschatologie.)

Fünfte Periode.

Vom Jahr 1720 bis auf unsere Zeit.

Die Zeit der Kritik, der Speculation und der Gegensätze zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Christentum, Vernunft und Offenbarung, und der angestrebten Vermittlung dieser Gegensätze.

A. *Allgemeine Dogmengeschichte der fünften Periode.*

B. *Specielle Dogmengeschichte der fünften Periode.*

Erster Abschnitt.

Die Prolegomenen. Religion und Offenbarung. Bibel und Tradition. (Wunder und Weissagungen.)

Zweiter Abschnitt.

Theologie. Schöpfung und Vorsehung. Angelologie und Dämonologie.

Dritter Abschnitt.

Anthropologie. Christologie. Soteriologie und Heilsordnung.

Vierter Abschnitt.

Kirche. Sacramente. Letzte Dinge.

EINLEITUNG.

Vgl. m. Encykl. 11. Aufl. S. 315 ff. — *Theod. Kliefoth*, Einl. in die Dogmengeschichte. Parchim 1839. *F. Dörtenbach*, die Methode der DG. mit bes. Beziehung auf die neuern Bearbb. dieser Wissenschaft entwickelt, St. Kr. 1852. 4. *Kling*, Artikel „DG." in RE[1] *Schmid*, dsgl. RE[2] Bd. III; *Rüetschi* über die neuere Auff. u. Beh. d. DG. (Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1884, S. 61 ff.) *Baur*, Vorlesungen über die DG. I. 1865. Einl.

§ 1.

Definition.

Die *Dogmengeschichte* ist die wissenschaftliche Darstellung der allmählichen Entwickelung, Verfestigung und Ausbildung des im christlichen Glauben gegebenen Lehr*gehaltes* zu einem bestimmten Lehr*begriff* (Dogma)[1], sodann der verschiedenen Gestalten, welche dieser Lehrbegriff im Laufe der Zeiten angenommen, der Veränderungen, die er unter dem Einflusse verschiedener Zeitbildungen erlitten, sowie endlich der religiösen Bedeutung, die er als den unvergänglichen Kern mitten in all diesen Wandlungen sich bewahrt hat[2].

[1] Ueber die Bedeutung von δόγμα (statutum, decretum, praeceptum, placitum) s. Suicer, Thes. u. d. W. *Münscher*, DG., ed. v. Cölln S. 1. *Baumgarten-Crus*. DG. I. S. 1. *Augusti* §. 1. *Klee*, DG. Prolegg. *Nitzsch*, System der christl. Lehre, 6. Aufl. S. 52 ff. meine Encykl. S. 316 ff. *J. P. Lange*, christl. Dogmatik I. S. 2. *Gieseler* und *Neander*, DG. S. 1 ff. — zunächst: *Gebot*, Befehl, Statut; so LXX: Dan. 2, 13. 6, 8. Esth. 3, 9. 2 Macc. 10, 2; im N. T. Luc. 2, 1. Act. 17, 7 (rein politisch), Act. 16, 4 (theologisch, vom apostol. Kanon für die Heidenchristen), Eph. 2, 15. Col. 2, 14 (ebenfalls theologisch, doch nicht vom *christlichen* Glauben und der *christlichen* Lehre, sondern von den alttestamentlichen jüdischen *Satzungen*, vgl. *Winer*, Gramm. des neutest. Sprachid., 6. Aufl. S. 196 f. und *Neander* a. a. O.). Keine Stelle im N. T. bezeichnet mit Sicherheit den christlichen Glaubensgehalt mit dem Worte δόγμα; dafür: εὐαγγέλιον, κήρυγμα, λόγος τοῦ θεοῦ u. a. — Bei den *Stoikern* heisst δόγμα (decretum, placitum) s. v. a. theoretischer *Grundsatz*. Marc Aurel εἰς ἑαυτ. 2, 3: ταῦτά σοι ἀρκέτω, ἀεὶ δόγματα ἔστω. Cic. quaest. acad. 4, 9: Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant δόγματα. Seneca Ep. 95 unterscheidet die decreta (δόγματα) von den praecepta. Nur die erstern stehn ihm fest als Wurzel und Urgrund (decretum) der Philosophie. Decreta sunt, quae muniant, quae securitatem nostram tranquillitatemque tueantur, quae totam vitam totamque rerum naturam simul contineant. — Daran schliesst sich nun auch der Sprachgebrauch der Kirchenlehrer, bei denen zuerst auf dem christlichen Gebiete das Wort δόγμα (auch mit dem Prädicat τὸ θεῖον) den Gesammtinhalt der Lehre bezeichnet, vgl. die Stellen b. Ignat. (Ep. ad Magn. c. 13) Clem. Al. (Paed. I, 1. Strom. VIII p. 924 Pott.) Orig., Chrys., Theodoret u. a. b. Suicer u. d. W. Doch heissen diesen Lehrern auch die Meinungen der Häretiker bisweilen δόγματα,

mit dem Beisatz *μυσαρά* oder ähnlichen, noch öfter aber, zum Unterschied der eigentliche *Dogmen*, *δόξαι*, *νοήματα*, vgl. *Klee* a. a. O. *Cyrill von Jerusalem* (Cat. 4, 2) unterscheid bereits Dogmatisches und Moralisches dergestalt, dass er das was den *Glauben* (die Vor stellung) betrifft, *δόγμα*, das was auf das ethische Handeln abzielt, *πρᾶξις* nennt: *ὁ τῆ θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε· δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεω ἀγαθῶν*. Die erstern sind die Wurzeln der letztern, vgl. die obige Stelle bei Seneca. S sagt auch *Socrates* (h. e. II, 44) vom Bischof Meletius von Antiochien: *περὶ δόγματο διαλέγεσθαι ὑπερετίθετο, μόνην δὲ τὴν ἠθικὴν διδασκαλίαν τοῖς ἀκροαταῖ προςήκειν* [*προςῆγεν*?]. Ebenso *Gregor* von Nyssa von Christus und seiner Lehrweis ep. 6: *διαιρῶν γὰρ εἰς δύο τὴν τῶν χριστιανῶν πολιτείαν, εἴς τε τὸ ἠθικὸν μέρο καὶ εἰς τὴν δογμάτων ἀκρίβειαν*. Auch nach *Chrysostomus* (Hom. 27 in Joh. 3) ver langt das Christenthum neben der *ὀρθότης δογμάτων* eine *πολιτείαν ὑγιαίνουσα*. Eine eigenthümliche Definition von *δόγμα* giebt *Basilius* de Spir. S. c. 27: *ἄλλο γὰ δόγμα καὶ ἄλλο κήρυγμα· τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύετα* (esoterische und exoterische Lehre). Nach *Euseb* (adv. Marc. I, 4) hätte bereits *Marcell* da Wort *δόγμα* im Sinne einer menschlichen subjectiven Meinung gebraucht: *τὸ τοῦ δόγματο ὄνομα ἀνθρωπίνης ἔχει τι βουλῆς τε καὶ γνώμης*. Indessen wurde erst in spätere (moderner) Zeit (nach *Nitzsch* seit *Döderlein*) *der* Sprachgebrauch allgemeiner, wonach durc *δόγμα* nicht sowohl *ipsa doctrina*, als vielmehr *sententia doctoris alicuius* bezeichnet wir *Lehrmeinung* (statt Lehrbegriff). Mit dieser Worterklärung hängt denn auch die Begriffser klärung und die Werthschätzung und Behandlung der dogmenhist. Wissenschaft zusamme (vgl. §. 10, und *Gieseler* DG. S. 2). Vgl. *Nitzsch*, DG I, S. 1 f. *Harnack*, DG. I, S. 13 f

2 Man hat sich in dieser Hinsicht vor zwei Abwegen zu hüten: vor dem *einen*, der i jeder andern Fassung des Lehrbegriffs, in jedem Wechsel des Ausdrucks und der Vorstellun schon eine *Entstellung* der Lehre, eine Alteration erblickt (nach der falschen Voraussetzung dass keine andre Terminologie dürfe in die Dogmatik eingeführt werden, als die biblische) wonach die ganze DG. nur eine Geschichte der Entartung wäre; und vor dem *andern*, de nur eine stetige gesunde Entwickelung der Wahrheit innerhalb der Kirche annimmt und nich zugeben will, das neben der gesunden Entwicklung allerdings auch Krankhaftes sich erzeuge konnte. Die ächte Wissenschaft hat auf beides zu achten: es giebt auch hier Fortschritte Hemmungen und Rückschritte, *Aus*bildung und *Ver*bildung. (So wäre es z. B. unrichtig, di Lehre von der Trinität, der Erbsünde, den Sacramenten u. s. w. zu verwerfen, weil diese Ausdrücke selbst nicht in der Bibel vorkommen; wohl aber ist darauf zu sehen, ob nicht i diese Bestimmungen Fremdartiges mit eingedrungen sei, denn mit der *Entwicklung* des Dogma's wächst auch die Gefahr der Verkrüppelung und der Verwucherung). Wir haben sonach zu unterscheiden: *Formation*, *Deformation* und *Reformation* des Dogma's, welche letztere wiede von der blossen *Restauration* und *Repristination* verschieden ist.

Verschieden ist in dieser Hinsicht der Standpunkt der *katholischen* und der *protestanti schen* Auffassung der DG. Nach ersterer hat das Dogma unter fortwährender Leitung des göttlichen Geistes sich ausgebildet und das Ungesunde unter der Form der Häresie ausge stossen, so dass von einer eigentlichen Entwicklung des Dogma's nicht wohl die Rede sein kann (vgl. das merkwürdige Geständniss von *Hermes* b. *Neander* DG. S. 28). Der Protestan tismus dagegen misst das fortgeschrittene und entwickelte Dogma immer wieder an der Schrift, und nur insofern es den Schriftgehalt wiedergiebt, ist es berechtigt, kirchliches Dogma zu sein. Missverstand aber des protestantischen Princips ist es, wenn man Alles verwerfen will, was nicht *wörtlich* und *buchstäblich* in der Schrift enthalten ist. Von diesem Standpunkte aus, der die ganze Dogmatik schon fertig in der Bibel findet, müsste man die DG. rein negiren oder sie nur zu einer Geschichte der Verirrungen machen.

§. 2.

Verhältniss zur Kirchengeschichte und Dogmatik.

Die DG. verhält sich zur Kirchengeschichte wie ein aus ihr abgelöster, aber durch seine weitläufige Verzweigung selbstständig gewordener Theil derselben [1]; sie bildet den Uebergang aus ihr zur kirchlichen Dogmatik [2].

1 Vgl. m. Encykl. und unten §. 16. In der Kirchengeschichte wird zwar auch die Geschichte der *Lehre* behandelt; aber diese erscheint im Verhältniss zum Ganzen des kirchlichen Lebens so, wie etwa die Muskeln am lebendigen Leibe für unsere Augen heraustreten, während das Messer des Anatomen sie dann am Leichnam blosslegt und noch weiter zu besondern wissenschaftlichen Zwecken verfolgt. „*Zwischen der DG. als besonderer Wissenschaft und als Bestandtheil der Kirchengeschichte besteht nur ein formeller Unterschied; denn abgesehen von dem verschiedenen Umfange, der äusserlich bedingt ist, behandeln sie nur verschiedene Pole derselben Axe: jene das Dogma mehr als den sich selbst entfaltenden Begriff, die Kirchengeschichte das Dogma inmitten der äusseren Ereignisse.*“ *Hase*, KG. Vorr. 1. Aufl. Vgl. auch *Neander* DG. S. 6: „*Die Kirchengeschichte legt den Massstab der extensiven, die DG. den der intensiven Wichtigkeit an die Erscheinungen. In der Kirchengeschichte werden sie erst aufgenommen werden, wenn sie allgemeinen Einfluss haben, die DG. hingegen geht auf die Keime der Gegensätze zurück.*“ *Baur* (Lehrb. d. DG. [1867] (S. 2) unterscheidet die DG. und die Kirchengeschichte so, dass „*während die letztere sich auf die äussere Seite des kirchlichen Lebens bezieht, die erstere sich dem Innern zuwendet.*“ Es „*erhebt sich*“ ihm daher „*die DG. in dem Grade über die Kirchengeschichte, je höher das Innere über das Aeussere gestellt werden muss.*“ Allein das innere Leben der Kirche, das durch noch viel andere Factoren bedingt ist, geht nicht im Dogma auf. Baur freilich sieht auch die Kirchengeschichte meistentheils aus dem Standpunkt des Dogma's an und zeigt für die verborgenen Lebenstriebe, die sich in kein Dogma formuliren lassen, weniger Interesse. — *Gegen* eine von der Kirchengeschichte gesonderte Behandlung der DG. hat sich *Ebrard* ausgesprochen (Vorr. zu seiner Kirchen- u. DG. 1865) S. VIII. Allein es ist doch etwas Anderes um die innere Entwicklung des Dogma's in der verborgenen Werkstätte des Gedankens und um den sichtbar heraustretenden Kampf der verschiedenen Lehrrichtungen. Diesen äusseren Verlauf der Lehrstreitigkeiten überlässt die DG. allerdings der Kirchengeschichte, und setzt also auch die Bekanntschaft mit derselben voraus.

2 Viele betrachten die DG. mehr nur als einen *Anhang* zur Dogmatik, statt als *Vorbereitung* zur ihr, was jedoch mit unrichtigen Voraussetzungen über das Wesen der Dogmatik und mit der Verkennung ihrer historischen Natur zusammenhängt (einseitig biblische oder einseitig speculative Auffassung des Begriffs „Dogmatik“). Die DG. bildet vielmehr die *Brücke* aus dem Gebiete der historischen in das der didaktischen (systematischen) Theologie. Sie hat die Kirchengeschichte zu ihrer Voraussetzung, die Dogmatik der Vergangenheit und der Gegenwart zum letzten Ziele ihrer Forschungen. Vgl. *Neander* a. a. O. S. 9: „*Die Dogmengeschichte ist die Vermittelung der christlichen Lehrentwicklung zwischen dem rein apostolischen Christenthum und der Kirche der Gegenwart.*“

§. 3.

Verhältniss zur biblischen Theologie.

Die biblische Theologie (namentlich die Lehre des N. Test.) muss von der DG. als Grundlage vorausgesetzt werden, ebenso wie die

allgemeine Kirchengeschichte das Leben Jesu und das apostolische Zeitalter voraussetzt.

Diejenigen, welche die Dogmatik überhaupt auf die *biblische* Dogmatik beschränken und die kirchliche Dogmatik ignoriren, haben dann freilich Recht, die DG. als Anhang zu fassen. Uns aber ist die *biblische* Dogmatik nur der *Grundstein* des Gebäudes, dessen weitere *Baugeschichte* die DG. uns enthüllt, und in dessen *Ausbau* die eigentliche Dogmatik (als Wissenschaft) noch immer begriffen ist. So wenig nun die Kirchengeschichte ein ausführliches Leben Jesu und der Apostel geben kann, so wenig darf die DG. die biblische Dogmatik in ihr Gebiet hineinziehen. Aber so gut als die Kirchengeschiehte überall an das Urchristenthum anknüpfen muss, wenn sie nicht in der Luft schweben soll, so auch die DG. an die biblische Dogmatik, zunächst des N. Test., und weiter zurück in aufsteigender Linie, des A. Test. — Dabei versteht sich, dass das Verhältniss, in welches sich die biblische Dogmatik zur biblischen Exegese und Kritik stellt, auch auf die DG. maassgebend ist. Man braucht darum auch das biblische Dogma nicht von vornherein als ein fertig in die Welt getretenes zu fassen. Vielmehr setzt die biblische Dogmatik (Theologie) auch eine geschichtliche Entwicklung des biblischen Lehrbegriffs voraus, eine *biblische* DG. Nur fällt diese nicht mehr in den Bereich der *kirchlichen* DG.

§. 4.

Verhältniss zur Symbolik.

In der DG. enthalten ist zugleich die *kirchliche Symbolik* [1], insofern die DG. sowohl auf die Gestaltung und den Inhalt der öffentlichen Bekenntnisse überhaupt [2], als auch auf die in denselben ausprägten Unterscheidungslehren [3] Rücksicht zu nehmen hat; doch lässt sich auch wieder die Symbolik besonders herausheben und als vergleichende Dogmatik behandeln. Sie verhält sich zur DG., wie die kirchliche Statistik irgend einer Periode zur fortlaufenden Kirchengeschichte.

[1] Ueber den kirchlichen Sprachgebrauch von *σύμβολον* (*συμβάλλειν, συμβάλλεσθαι*) vgl. Suicer u. d. W., besonders p. 1084. *Creuzer,* Symbolik §. 16. *Marheineke*, christliche Symbolik Bd. I. v. Anf. *Neander*, KG. I, 2. S. 536. *Kirchliche Symbole* (im dogmatischen, nicht im liturgischen oder künstlerischen Sinne) heissen uns die öffentlichen Bekenntnisse, an welchen sich die zu derselben kirchlichen Gemeinschaft Gehörigen, wie die Krieger an dem Feldzeichen (tessera militaris) u. s. w., wiedererkennen. Anders *Rufin*, expos. symb.: Symbolon graece collatio dici potest, hoc est, quod plures in unum conferunt.

[2] Die *ältern Symbole* der Kirche (wie das sog. apostolische, nicäische, athanasische) waren das Schibboleth der Katholiker, den Häretikern gegenüber. Dass nun die DG. auf diese besonders zu merken hat, versteht sich von selbst. Diese kirchlichen Bekenntnisse verhalten sich zu den Privatmeinungen der einzelnen Kirchenlehrer wie das Hochgebirge zu den Hügeln und Thälern des Landes. Sie sind die Warten, von denen aus sich das Ganze überschauen lässt, die grossen Haltpunkte des dogmen-historischen Studiums, und können daher nicht willkürlich herausgenommen und einer isolirten Disciplin überwiesen werden. Ebensowenig aber darf das Studium der DG. auf das der Symbolik beschränkt werden, s. *Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 1. S. 108 f. *J. P. Lange*, Dogm. I. S. 32 ff.: *„Das kirchliche Dogma hat seine Stellung zwischen der kirchlichen Lehre und dem kirchlichen Symbol: es ist der lebendige Mittelpunkt und das Vermittelnde zwischen beiden und kann daher als die kirchliche Lehre im engern oder als das kirchliche Symbol im weitern Sinne betrachtet werden.“*

3 Seit der Reformation bilden die *Symbole* für den Protestanten nicht nur die Schranke, welche die katholische Kirche in ältern Zeiten den Häretikern gegenüber aufrichtete, und die der Protestantismus *mit* dieser bewahrt hat; sondern indem die Protestanten genöthigt waren, das Unterscheidende ihrer Lehre, der alten Kirche gegenüber, in besondern Bekenntnissschriften herauszuheben, die dann selbst wieder den im Kampfe entstandenen Gegensatz innerhalb der protestantischen Kirche (zwischen Lutheranern und Reformirten) und andere abweichende Meinungen (der Wiedertäufer, Unitarier u. s. w.) berücksichtigten, wogegen dann die Katholiken auch die Lehre *ihrer* Kirche in ein besonderes Bekenntniss zusammenstellten, bildete sich von da aus eine eigene theologische Disciplin, die zuerst unter dem Namen der Elenchtik oder Polemik hervortrat, und die in neuern Zeiten den friedlichern Namen der *Symbolik* annahm, insofern dabei weniger an die Führung des Kampfes selbst, als an die historische Kenntniss der streitigen Punkte und an die Einsicht in das *Wesen* des Kampfes gedacht wurde*). Ist nun die DG. angelangt bei der Periode der Reformation, so wird sie von selbst zu dem werden, was man sonst wohl *Symbolik* nennt, d. h. der Fluss der Geschichte wird sich von selbst zum See ausbreiten, die ruhige Betrachtung der Entwicklung wird sofort in eine complicirtere der Zustände übergehen, bis diese selbst wieder in eine neue Bahn der Entwicklung hineinleitet und so die ältere DG. mit der neuern vermittelt.

§ 5.

Verhältniss zur Patristik.

Inwiefern die DG. es mit der Geschichte des Lehrbegriffs als eines kirchlichen Gemeingutes zu thun hat, so kann sie die Privatansichten der einzelnen Kirchenlehrer nur insoweit berücksichtigen, als diese entweder wirklichen Einfluss auf die Bildung der Kirchenlehre gehabt oder wenigstens zu erhalten gestrebt haben. Das genauere Verfolgen jedoch der Meinungen des Einzelnen in ihrem Zusammenhange mit dessen Individualität, und die Rückwirkung der erstern auf die letztere muss für die ältere Zeit der Patristik (Patrologie) überlassen werden.

Ueber den an sich schon unbestimmten Begriff der Patristik als Wissenschaft s. m. Enc. S. 326 f.**). Gesetzt aber auch, man erweitere den Begriff dahin, dass dabei nicht an die Kirchenlehrer nur der ersten 6 Jahrhunderte, sondern an *alle* gedacht werde, die schöpferisch oder reformatorisch auf die Kirche eingewirkt haben, da die Kirchenväter so lange dauern sollten, als die Kirche dauert (vgl. *Möhler*, Patrol. S. 20): so ist klar, dass allerdings ein grosser Theil des patristischen Materials in die DG. zu verarbeiten ist; wie ja schon das dogmenhistorische Quellenstudium grossentheils dahinein führt. Gleichwohl möchten wir nicht mit *Baumg.-Crus.* DG. S. 12 behaupten, das *Wesentliche* der Patristik sei bereits in die DG. aufgenommen, denn gerade das Wesentliche der Patristik ist das Individuelle, das aber für die DG. als solche nur von secundärer Bedeutung ist. So will z. B. die DG. vorzugsweise den *Augustinismus*, die Patristik aber den *Augustin* kennen lernen. Wie das System zur Person sich verhalte? ist eine Frage, die aus dem biographischen (pa-

*) In der neuesten Zeit hat indessen die *Polemik* sich wieder als eine besondere auf dem historischen Boden der Symbolik sich bewegende Wissenschaft hingestellt. S. *Hase*, Handb. der protest. Polemik. Leipzig 1862 u. ö., *Tschackert*, Ev. Polemik geg. d. röm. Kirche Gotha, 1885.

**) Die Unterscheidung von Patristik und Patrologie, welche einige, besonders katholische Schriftsteller, z. B. *Möhler* (Patrologie S. 14) machen, scheint eine ziemlich willkürliche.

trologischen), welche Stellung es hingegen zur Kirchenlehre einnehme? eine Frage, die aus dem dogmenhistorischen Interesse hervorgeht. Auch sind Meinungen einzelner Lehrer nur dann von Bedeutung für die DG., wenn sie auf die Ausbildung des Dogma's im Ganzen einen bedeutenden Einfluss geübt oder irgendwie in dieselbe eingegriffen haben; vgl. *Gieseler,* DG. S. 11 und *Fr. Nitzsch,* Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik (Jahrbb. für deutsche Theol. 1865). — Ueber das Literarische vgl. §. 14.

§. 6.

Verhältniss zur Ketzergeschichte und allgemeinen Religionsgeschichte.

Da sich das kirchliche Dogma grossentheils im Kampfe mit häretischen Richtungen ausgebildet hat, so ist klar, dass die DG. auch die Geschichte der Häresien in sich aufnehmen und das aus ihnen hervorheben muss, was als wensentliches Moment der dogmengeschichtlichen Entwickelung ergänzend oder berichtigend auf die Gestaltung des Dogma's gewirkt hat, oder was aus dem Gegensatze, den jene zur Kirchenlehre bilden, letztere selbst um so klarer heraushebt [1]. Die innere Gestaltung und Verzweigung häretischer Systeme um ihrer selbst willen kennen zu lernen, gehört einem anderweitigen Interesse an, dass entweder in der sogenannten Ketzergeschichte [2] oder in der allgemeinen Religionsgeschichte seine Befriedigung findet. Noch viel weniger kann das Verhältniss des Christenthums zu andern Religionen in der DG. erörtert werden; vielmehr setzt diese die vergleichende Religionsgeschichte in der Weise voraus, wie die Dogmatik die Apologetik voraussetzt [3].

1 Man kann die Geschichte der Häresien vom kirchlichen Standpunkte aus der Pathologie, die Dg. dagegen der Physiologie vergleichen. Doch ist dies nicht so zu verstehen, als wäre in der Häresie ein schlechthin Krankhaftes, und nur in dem, was als kirchliche Orthodoxie sich festgesetzt hat, die volle Gesundheit zu schauen; sondern richtig ist bemerkt worden, dass Krankheiten oft natürliche Uebergänge von einer niedern zu einer höhern Lebensstufe sind, und dass die beziehungsweise Gesundheit nicht selten ein Product vorangegangener Krankheit ist. So hat auch oft die kräftige Einseitigkeit eines Irrthums belebend und selbst berichtigend auf die Kirchenlehre zurückgewirkt. Vgl. *Schenkel,* das Wesen des Protestantismus (Schaffh. 1845) I. S. 13. *Baur,* die christl. Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 112. *Neander,* DG. S. 16. Ueber das Verhältniss der Häresie zur Orthodoxie überhaupt s. *Dorner,* Person Christi I, 1. S. 71. Note.

2 Der Name *Ketzergeschichte* ist zwar durch die humanere Sprache verdrängt worden, aber die Sache selbst nicht, so wenig als die Polemik. — Die tüchtigen Bearbeitungen, welche in neuerer Zeit die gnostischen Systeme des Ebionitismus, Manichäismus, Montanismus, Unitarianismus u. s. w. erhalten haben, kommen, wie die patristischen Monographien, ihres Ortes dem Dogmenhistoriker zu Statten; aber schwerlich wird man diesem zumuthen, das ganze Material derselben in die DG. zu verarbeiten. So wird die erste Periode der DG. beständig auf die Erscheinungen des Ebionitismus und Gnosticismus zurückzugehen haben, insofern es die Aufgabe der kirchlichen Lehre war, zwischen diesen Klippen sich hindurchzuarbeiten. Aber die weitverzweigten Systeme der Gnostiker, insofern sie unter einander selbst abweichen (z. B. in der Zahl der Aeonen und der Folge der Syzygien), können hier nicht bis in's Einzelne verfolgt werden; es wäre denn, dass man aus dem Schlamme des Häretischen, wie er sich etwa in den Clementinen gesammelt hat, erst die Lebenskeime des Christenthums entdecken

wollte! Hält man dagegen von Anfang an das biblische Urbild fest, so mag es genügen, in Absicht auf das Häretische die von dem biblischen Grundtypus abweichenden Typen desselben hinzustellen, ihre Physiognomie in den allgemeinen Umrissen zu zeichnen, die schon in der Kirchengeschichte gegeben sind; und dies gilt auch von den Häresien der folgenden Perioden. So haben der Nestorianismus und Monophysitismus ihre nothwendige Bedeutung innerhalb des christologischen Streites der 2. Periode. Aber nachdem sie, einmal von dem kirchlichen Geiste überwunden, sich in Gestalt von Secten festsetzten, die in Folge des fortgeführten Streites unter sich selbst wieder in kleinere Parteien zerfielen, so kann es nicht mehr die Aufgabe der DG. sein, diesen Process zu verfolgen. Dies muss sie der häreseologischen Monographie überlassen. Denn sowie die dogmenbildende Kraft aus einer Secte gewichen ist, fällt sie einfach der Statistik anheim.

3 So wenig es Aufgabe der Dogmatik sein kann, die Wahrheit der christlichen Religion erst zu vertheidigen, worin ihr die Apologetik vorarbeiten muss (s. m. Enc. §. 81), ebensowenig hat es die Dogmengesch. zu thun mit dem Kampfe des Christenthums gegen den Polytheismus, den Islam u. s. w. Unentbehrlich aber ist die Geschichte dieser Religionen als Hülfswissenschaft. — *Hülfsmittel: Creuzer,* Symbolik und Mythologie der alten Völker u. s. w. Darmst. 1819—23. 6 Bde. *Stuhr,* allgemeine Geschichte der Religionsformen der heidnischen Völker: 1. die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients, Berlin 1836; 2. die Religionssysteme der Hellenen in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis auf die makedonische Zeit, Berlin 1838. *J. Grimm,* deutsche Mythologie. Gött. 1835. 4. Aufl. 1875. *L. Preller,* Griech. Mythologie, 2 Bde. Berlin 1872—75 (3. Aufl.); *ders.* röm. Mythologie, ebd. 1865 (2. Aufl.). — *Chantepie de la Saussaye*, Vier Schetsen (über Confucius, Laotse, Zoroaster, Buddha) 1883; *ders.,* Lehrb. d. vergl. Rel. Geschichte, Freiburg, 1887. Weitere Literatur: *Encyklop.* S. 301 ff. *Gruppe,* Die griech. Kulte und Mythen etc. I, Leipzig 1887.

§. 7.

Verhältniss zur Geschichte der Philosophie, zur Geschichte der christlichen Sittenlehre und zur Geschichte der Dogmatik.

Wenn auch die DG. in verschiedenen Momenten mit der Geschichte der Philosophie zusammenfällt [1], so darf sie doch mit dieser ebensowenig verwechselt werden, als die Dogmatik selbst mit der Philosophie [2]. Endlich ist auch die DG. von der Geschichte der christlichen Sittenlehre insoweit zu trennen, als die systematische Theologie selbst zwischen Dogmatik und Moral eine relative Scheidung zu vollziehen im Stande ist [3]. Ja selbst zur Geschichte der Dogmatik verhält sie sich höchstens wie das Ganze zu einem Theil, da die erstere wohl innerhalb der DG. (in dem allgemeinen Theile derselben) ihre Stelle findet, keineswegs aber sie ersetzt [4].

1 Namentlich ist dies der Fall bei den Alexandrinern, Gnostikern, Scholastikern, und auch wieder in der neueren Zeit. Gleichwohl verfolgt die Geschichte der Philosophie ein anderes Interesse, als die DG. Vgl. *Baumg.-Crus.* S. 8. — *Hülfsmittel*: *H. Ritter,* Geschichte der Phil. Hamb. 1829—51. X Bde. *Ueberweg,* Grundriss der Gesch. d. Phil. von Thales bis auf d. Gegenwart. 3 Bde. Berlin 1880—83 (6. Aufl.). *Schwegler,* Gesch. d. Phil. im Umriss. Stuttgart 1883 (12. Aufl.). — *Zeller,* D. Phil. der Griechen, 3 Bde. (3. resp. 4. Aufl.) Leipzig 1875—77. Weitere Liter. s.: *Encyklop.* S. 305 ff.

2 *„Die Verwischung des Unterschiedes zwischen Geschichte der Philosophie und DG. be-*

ruht auf einer fundamentalen Unklarheit über das Wesen des Christenthums.“ *Dorner* a. a. O. S. 108; vgl. *Neander*, DG. S. 9. Dagegen *Baur* a. a. O. S. 78 ff.

[3] Vgl. *Baumg.-Crus.* S. 9.

[4] S. unten §. 11. u. *Neander*, DG. S. 6. *Gieseler*, DG. S. 16. *Baur* S. 25 ff.

§. 8.

Hülfswissenschaften.

So streng nun aber auf der einen Seite die DG. von den genannten Disciplinen sich unterscheidet, so nothwendig ist von der andern die mit ihnen als *Hülfswissenschaften* theilweise zu vollziehende Verbindung[1], wozu auch noch die *Archäologie*[2], und in zweiter Linie die Hülfswissenschaften der Kirchengeschichte selbst kommen[3].

[1] Schon die *Kirchengeschichte* selbst tritt zur DG. in das Verhältniss einer Hülfswissenschaft, indem die Geschichte der Lehre zusammenhängt mit der Geschichte der Verfassung, des Cultus, des sittlichen Lebens u. s. w. Ebenso treten nun *Patristik*, *Ketzergeschichte*, *Religionsgeschichte*, *Geschichte der Philosophie*, *Geschichte der christlichen* (und der *allgemeinen*) *Moral* in die Reihe der Hülfswissenschaften ein.

[2] Versteht man unter *Archäologie* die ausführliche Geschichte des christlichen Cultus, so ergiebt sich bei dem Zusammenhang des Liturgischen und Dogmatischen auch die Nothwendigkeit dieser Hülfswissenschaft. Man denke an dogmatische Ausdrücke (z. B. das θεοτόκος u. s. w.) in kirchlichen Liturgien, an die Einführung dogmatischer Feste (Frohnleichnam und Mariä Empfängniss), an die Rückwirkung liturgischer Gebräuche oder Nichtgebräuche auf die Lehrbestimmungen der Kirche (der Kelchentziehung auf die Lehre der Concomitanz) u. a. m. — *Hülfsmittel: Bingham,* origg. s. antiqu. ecclesiasticae. Hal. 1751—61. Voll. X. *J. Ch. W. Augusti,* Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie. Leipz. 1817—31. XII. *H. Otte,* Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie. Leipz. 1863 u. ö. — *Piper*, Mythologie der christlichen Kunst (Weimar 1847) I. Bd. S. 10 ff.: „*Ueber den Glauben der Menge haben die zur täglichen Beschauung sich darbietenden Kunstvorstellungen, wenn sie überhaupt im Geist des Zeitalters waren, stets Gewalt gehabt, eine Gewalt, die freilich oftmals mehr dem Aberglauben als dem Glauben förderlich gewesen.*“ Weitere Liter. s. *Encykl.* S. 344 ff.

[3] Diese sind ausser den schon genannten: die allgemeine Weltgeschichte, die kirchliche Philologie, kirchliche Chronologie, Diplomatik u. s. w. (Vgl. die Lehrbb. über die Kirchengesch. in der Einleitung. *Gieseler,* KG. I. §. 3. *Kurtz,* Lehrb. I. §. 4.)

§. 9.

Wissenschaftliche und ethische Bedeutung der Dogmengeschichte.

Ch. F. Illgen, über den Werth der christlichen Dogmengesch. Lpz. 1817. *Augusti*, Werth der Dogmengesch., in dessen theol. Blättern II, 2. S. 11 ff. m. Enc. §. 69. *Niedner*, das Recht der Dogmen, Z. h. Th. 1851. 4. *Baur* a. a. O.

Der wissenschaftliche Werth der DG. erhellt zum Theil aus dem Bisherigen. Sie dient 1) zur Vervollständigung des kirchenhistorischen Studiums von einer seiner wichtigsten Seiten; 2) leitet sie über auf das Studium der systematischen Theologie[1]. Auf dieser rein wissenschaftlichen Bedeutung ruht aber auch ihr sittlich-religiöser Einfluss, ihr praktischer Segen, indem sie schon im Allgemeinen dadurch bil-

dend wirkt, dass sie uns das Streben und Ringen des menschlichen Geistes in Beziehung auf seine wichtigsten Angelegenheiten vorführt; sie gereicht aber noch besonders dadurch dem Theologen zu Nutz und Frommen, dass sie ihn sowohl vor der Einseitigkeit eines starren, im Buchstaben befangenen Sinnes (falscher Orthodoxie), als vor der eines frevelnden, absprechenden Geistes oberflächlicher Neuerungssucht (falscher Heterodoxie und Neologie) bewahrt [2].

[1] Vgl. §. 2,

[2] Vgl. §. 10. Häufig ist die eine oder andere Seite dieses Werthes überschätzt worden, und jede theologische Richtung hat in ihr entweder eine Stütze gesucht oder vor ihren Resultaten sich gefürchtet: beides der Wissenschaft gleich unwürdig. Vgl. *Baumg.-Crus.* S. 16—20.

§. 10.

Behandlung der Dogmengeschichte.

Daub, die Form der christlichen Dogmen- und Kirchenhistorie in Betracht gezogen, in Bauers Zeitschrift für speculative Theologie. Berl. 1836. Heft 1 u. 2. *Kliefoth* a. a. O. *Baur* a. a. O. S. 29 ff. — *Rüetschi*, a. a. O. [s. oben S. 1]; *Ritschl*, Ueber d. Methode der älteren DG. (Jahrb. f. D. Theol. 1871 S. 191—214).

Aber nur *die* Behandlung der DG. führt zu dem genannten Ziele, welche uns sowohl das Wandelbare in den Lehrbestimmungen, als das in dem Wechsel Beharrende oder durch denselben mit erneuter Lebenskraft sich Hindurchbewegende, d. h. das Wesentliche und Unvergängliche der christlichen Heilswahrheit, zum Bewusstsein bringt, und welche daher in ihrem historischen Pragmatismus die äussern Ursachen der Veränderung mit dem von innen heraus wirkenden dynamischen Princip in Verbindung zu setzen weiss.

Wir können folgende Behandlungsweisen der DG. unterscheiden:

1. *die rein statutarische,* welche das kirchlich Festgesetzte einfach als die ausgemachte Wahrheit hinnimmt und das Häretische als die ausgemachte Ketzerei ausscheidet: der consequente Standpunkt des römischen Katholicismus. Hier wird die Geschichte zum einfachen protokollarischen Referat der ein- für allemal geübten Glaubensdictatur.

2. *die biblisch-abschliessende,* welche davon ausgeht, dass der *biblische Lehrbegriff* in seiner einfachen Fassung für alle weitern Zeiten zureichend sei, und welche dann entweder nach einer traditionellen Exegese die erst später entwickelten Lehren (z. B. Dreieinigkeit, Erbsünde) schon in der Bibel zu finden sich überredet; oder welche mit folgerichtiger exegetischer Strenge ausscheidet, was nicht wörtlich in der Bibel steht (biblischer Supranaturalismus auf der einen, biblischer Rationalismus auf der andern Seite): der Standpunkt des noch unvollendeten Protestantismus. Mit dieser Behandlungsweise verbindet sich in der Regel

3. *die pragmatisch-kritische*, welche das über die Bibel (oder auch wohl über die populäre Vernunft) Hinausgehende aus allerlei Zufälligkeiten und Aeusserlichkeiten, aus klimatischen oder socialen und politischen Verhältnissen, persönlicher Sympathie und Antipathie, Leidenschaften, Hofkabalen, Priesterbetrug, Aberglaube u. s. w. erklärt: der Standpunkt des vulgären Rationalismus, an dem aber auch lange Zeit der blos formale biblische Supranaturalismus Theil genommen hat.

4. *die einseitig-speculative Betrachtung*, welche in der ganzen Dogmenentwicklung einen höhern, mit innerer Nothwendigkeit sich vollziehenden Naturprocess sieht, wonach jedes Dogma

einmal seine Blüte erreicht, um aber wieder abzublühen und einem andern Platz zu machen, und wobei die religiös-praktische Bedeutung des Dogma's ebenso zu kurz kommt, wie in den obigen Betrachtungsweisen die speculative. Dieser Behandlung, die *Strauss* (in seiner Dogmatik) auf die Spitze getrieben, während sie an *Baur* ihren streng wissenschaftlichen Vertreter hat, liegt der Irrthum zum Grunde, als ob das Christenthum blos die Vollziehung eines Denkprocesses, mithin eine Art von Philosophie sei, während es eine religiös-sittliche Macht ist, die auf einer historischen Thatsache ruht und die fortwährend auf Persönlichkeiten und durch diese wirkt. Richtig sagt daher *Neander*: *„Wenn der oberflächliche Pragmatismus zu viel auf das Individuelle des Einzelnen giebt, so wird es hier ganz bei Seite gesetzt, indem die Einzelnen nur als blinde (?) Organe des Begriffs und als dessen nothwendige Entwicklungsmomente in Betracht kommen."* DG. S. 15.

5. *die theologische Betrachtungsweise*, welche die in der Bibel enthaltene Lehrsubstanz als einen lebendigen, der mannigfachsten Entwicklung fähigen Keim betrachtet, der auch bei allen nicht zu leugnenden ungünstigen Einflüssen dennoch die Triebkraft behält zu neuer, zeitgemässer Lebensgestaltung. Sie geht zwar (mit 2.) immer auf die Bibel zurück und misst das Gewordene am Kanon, aber die auf der biblischen Wurzel stehende Pflanze will sie weder in die Wurzel zurückdrängen, noch von ihr abschneiden. Sie nimmt (mit 3.) Rücksicht auf die äussern Umstände und persönlichen Lebensbedingungen, unter denen das Dogma sich entwickelt hat, und ist weit entfernt, ihren oft handgreiflichen Einfluss leugnen zu wollen, nur schlägt sie letztern nicht so hoch an, dass sie bei ihrem Pragmatismus in das Atomistische sich verliert. Vielmehr nimmt sie (mit 4.) einen dynamischen Process an, der aber nicht ein rein dialektischer und darum selbst wieder der Auflösung unterworfen ist — denn auch dies ist nur eine geistreichere Atomistik —; sondern weil die *religiöse* Wahrheit nur annähernd in speculativer Form sich ausdrücken lässt (vgl. das treffende Wort von *Hamann* bei *Neander*, DG. S. 3), so sucht sie auch aus der bald derbern bald feinern Musculatur überall den Herzschlag des religiösen Lebens herauszufühlen nnd nach ihm den ganzen Organismus zu begreifen: dies ist der des ächten Protestantismus würdige, *wissenschaftliche* Standpunkt; denn wissenschaftlich ist nur, was die Natur des Objectes kennt, das die Wissenschaft darstellen soll. Wer aber das *Wesen der Religion* verkennt, im Unterschiede vom rein speculativen Denken, ist bei allem historischen Wissen und dialektischen Geschick unberufen zu einer allseitig befriedigenden Darstellung der DG.

§. 11.

Anordnung.

Da es die DG. sowohl mit der Geschichte des *Dogma's* im Ganzen, d. h. des *Inbegriffs* der christlichen Lehre und des in den Lehrsätzen sich aussprechenden dogmatischen *Geistes,* als auch mit der Geschichte der *Dogmen,* d. h. der Entwickelung der einzelnen *Lehrsätze, Lehrmeinungen* und *Glaubensvorstellungen* zu thun hat, in welchen die jedesmalige Kirchenlehre sich auseinander legt [1], so muss beides auf eine solche Weise mit einander verbunden werden, dass das Allgemeine durch das Besondere, und dieses wieder durch jenes an Anschaulichkeit gewinnt. Dies ist der Sinn, welcher der Eintheilung in *allgemeine* und *spezielle DG.* zum Grunde liegt; eine Eintheilung, die nur dann gerechtfertigt werden kann, wenn beide nicht nur äusserlich neben einander gestellt, sondern in das Verhältniss zu einander gesetzt wer-

den, wonach die allgemeine DG. die Wurzel der besondern ist und sich also dem Umfange nach als Einleitung zu ihr verhält[2].

[1] *„Das christliche Dogma erweist sich als ein durchaus einheitliches und zugleich unendlich mannigfaltiges System von Dogmen: es ist ebensowohl ein einzelnes Dogma, wie es eine Welt von Dogmen ist. Das ist aber die Probe des vollendeten dogmatischen Princips, wenn sich alle ächten Dogmen aus demselben ableiten und auf dasselbe zurückführen lassen. J. P. Lange* a. a. O. I. S. 29. *„Die DG. hat sowohl darauf zu sehen, wie die einzelnen Dogmen, das eine nach dem andern, sich zu einem eigenen selbständigen Leben gestaltet und das Recht ihrer Existenz für sich angesprochen haben, als auch wie sie in ihrem Nebeneinandersein doch nur Theile eines Ganzen, Momente eines und desselben Begriffs, Glieder eines organischen Systems sind."* *Baur* a. a. O. S. 28. Vgl. S. 75 ff.

[2] Man hat sich gegen die Trennung in allgemeine und specielle DG. erklärt (s. *Baur*, Rec. v. Münschers Lehrb. herausg. von v. Cölln, in den Berl. wiss. Jahrbb. Febr. 1836. S. 230. und *Klee*, DG. S. 9); mit Recht, insofern beide beziehungslos neben einander gestellt und eine erst nach der andern behandelt wird (*Augusti*, *Baumg.-Crus.*): denn so erscheint die eine Hälfte als ausführliche Geschichte der *Lehre*, mithin als ein Capitel der Kirchengeschichte, die andre als eine Dogmatik unter geschichtlicher Form; und überdies können Wiederholungen nicht vermieden werden. Aber schon *Münscher* hat richtig das Allgemeine und das Besondere in jeder Periode heraustreten lassen, so dass das Erstere zum Letzteren in das Verhältniss einer Einleitung tritt, Eins die Probe des Andern bildet; und dies ist methodologisch gewiss noch immer das Beste. (Vgl. auch die DG. von *Neander*.) Die sogenannte allgemeine DG. ist das Band, welches die Geschichte der einzelnen Dogmen zu einem Ganzen verbindet, indem sie die Gesichtspunkte aufstellt, unter die ihre Betrachtung fällt, die Bedingungen angiebt, unter denen sie zu Stande gekommen u. s. w.*). Oder wäre es besser, mit *Klee* bloss die Geschichte der Dogmen abzuhandeln, ohne ein Allgemeines, Uebersichtliches vorauszuschicken, und ohne alle Periodeneintheilung? Dies führt zur Zerstückelung. Dem künstlerischen Sinne empfiehlt sich die von *Meier* (DG. 1840) gewählte Methode, welche den historischen Stoff in *der* Art zu verschmelzen sucht, *„dass der Gang der geschichtlichen Darstellung dem Entwicklungsgange des Dogma's selbst, worin sich das Allgemeine und Specielle stets gegenseitig bedingen, so genau als möglich entspreche, und die verschiedenen Seiten des Dogma's immer da aufgenommen werden können, wo sich ein entschiedener oder doch neuer Entwicklungspunkt desselben kundgiebt."* Nur kommt bei dieser Behandlung leicht das Stoffliche zu kurz. Die künstlerische Behandlung fordert Verkürzungen, und muss sie fordern, während die Doctrin Alles in möglichster Vollständigkeit zum Behufe der Lernenden mitzutheilen hat.

§. 12.

Periodeneintheilung.

Vgl. m. Abhandlung in St. Kr. 1828. u. meine Encykl. S. 319 f. Dagegen *Baur* a. a. O. S. 65 ff. *Nitzsch*, DG. I (1870) S. 9 ff.

Die Perioden der DG. müssen sich richten nach den hervorstechenden Entwickelungsmomenten (Epochen) in der Geschichte des theologischen Geistes. Sie fallen daher nicht ganz mit denen der Kirchengeschichte zusammen[1] und lassen sich in folgende zerfällen[2]:

*) Insofern hat die allgem. DG. Aehnlichkeit mit der Geschichte der Dogmatik, fällt aber nicht mit ihr zusammen. Sie umfasst ein weiteres Gebiet. Sie verhält sich zu ihr wie die Rechtsgeschichte zur Geschichte der Jurisprudenz, wie die Kunstgeschichte zur Geschichte der Aesthetik, die Geschichte der christl. Predigt zur Geschichte der Homiletik als Theorie).

I. Periode. Vom Ende der apostolischen Zeit bis auf den Tod des Origenes (70—254): die Zeit der Apologetik[3].

II. Periode. Vom Tode des Origenes bis auf Johannes Damascenus (254—730): die Zeit der Polemik[4].

III. Periode. Von Johannes Damascenus bis auf das Zeitalter der Reformation (730—1517): die Zeit der Systematik (Scholastik im weitesten Sinne des Wortes)[5].

IV. Periode. Von der Reformation bis zum Aufblühen der Leibnitz-Wolfischen Philosophie in Deutschland (1517 bis um 1720): die Zeit der polemisch-kirchlichen Symbolik oder der confessionellen Gegeusätze[6].

V. Periode. Vom Jahr 1720 bis auf unsere Zeit: die Zeit der Kritik, der Speculation und der Gegensätze zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Christenthum, Vernunft und Offenbarung, und der angestrebten Vermittelung dieser Gegensätze[7].

[1] Nicht Alles, was epochemachend ist auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, ist es zugleich auf dem der DG., uud umgekehrt. Zwar steht die Entwicklung der Lehre in Verbindung mit der Geschichte der Verfassung, des Cultus u. s. w., aber die Wirkungen des einen Gebietes auf das andere zeigen sich nicht immer gleichzeitig. So kommt zwar der arianische Streit im constantinischen Zeitalter zum Vorschein; aber nicht der Uebertritt Constantins, der wohl eine Epoche in der Kirchengeschichte macht, hat die arianische Streitigkeit hervorgerufen. Vielmehr hat die arianische Vorstellung ihren Sitz in der dem Sabellianismus entgegengesetzten origenistischen Denkweise; daher der Tod des Origenes und der fast gleichzeitige Ausbruch der sabellianischen Streitigkeit hier besser als Epoche angenommen wird*). Und so auch bei andern Perioden.

[2] Die Zahl ist sonst sehr verschieden. *Baumg.-Crus.* hat 12 Perioden, *Lenz* 8 u. s. w. *Münscher* befolgt sogar in seinem (grössern) Handbuch eine andere Eintheilung als im Lehrbuch: im erstern hat er 7, im letztern nur 3 Perioden (alte, mittlere und neuere Zeit). An diese Dreitheiligkeit haben sich auch *Engelhardt* und *Meier* angeschlossen, doch so, dass Letzterer für die alte, mittlere und neuere Zeit je 2, im Ganzen 6 Perioden erhält. Ueber *Neander's* Eintheilung vgl. dessen DG. S. 21 ff. Das Zusammendrängen des Verschiedenen in zu grosse Zeiträume hat sein Unbequemes, wie auch das Zersplittern in zu kleine. So ist es ein Hauptfehler in dem *Münscher*schen Lehrbuche, dass die erste Periode von 1—600 geht. Allerdings dürfen für die DG. grössere Zeiträume angenommen werden als für die Kirchengeschichte (s. *Baur* in der angef. Rec.), weil das Gesamtbild des Lehrbegriffs weniger schnell sich ändert, als das des kirchlichen Lebens überhaupt; allein über Scheidewände, wie die des constantinischen Zeitalters, darf man doch nicht so leichten Fusses hinwegsetzen. *Klee*, obwohl er die Periodeneintheilung für überflüssig hält, stimmt am meisten mit der unsrigen überein; und *Vorländer* in den Tabellen hat sich wenigstens an die Ter-

---

*) Dies giebt auch *Neander* zu, obgleich er vorzieht, wie auch *Gieseler*. die kirchenhistorischen Perioden auch für die DG. beizubehalten. *Baur* theilt das Ganze in die drei Hauptperioden der alten, mittlern u. neuern Geschichte, zerlegt aber jede dieser Hauptperioden wieder in 2 Zeitabschnitte. In der alten Kirche bildet die Synode von Nicäa, in der mittlern die Scholastik, in der neuen, die mit der Reformation beginnt, der Anfang des 18. Jahrhunderts den Einschnitt. **Schmid* (DG., 4. Aufl. durch *Hauck* 1887) und *Thomasius* bieten ebenfalls die Dreiteilung, dehnen aber den I. Teil bis 600 aus, während *Nitzsch* bei gleicher Teilung die I. Periode nicht weiter als bis auf Vincentius von Lerinum († um 450) führt. *Harnack* unterscheidet zwei Perioden: die ‚Entstehung' und die ‚Entwickelung' des Dogmas, von denen jene bis 300 geht*.

minologie angeschlossen. *Rosenkranz* (Encykl. 2. Aufl. S. 259 ff.) theilt nach philosophisch-dialektischen Kategorien das Ganze also ein: 1. Periode der analytischen Erkenntniss des substantiellen Gefühls (griechische Kirche); 2. der synthetischen Erkenntniss, der reinen Objectivität (römische Kirche); 3. der systematischen Erkenntniss, welche Analyse und Synthese in ihrer Einheit zusammenfasst und sich dann wieder hindurchbewegt durch die Stufen der symbolischen Orthodoxie, des subjectiven Glaubens und Unglaubens, und der Idee der specul. Theologie (protestantische Kirche).

3 Warum wir nicht mit dem Jahr 1 beginnen? vgl. §. 3. Auch das angenommene Jahr 70 (Zerstörung Jerusalems) ist nur annähernd. — Wir nennen die Zeit die *apologetische*, weil sich die Theologie derselben hauptsächlich an der Vertheidigung des Christenthums gegen Juden und Heiden entwickelt hat. Die Polemik innerhalb der Kirche gegen die Häretiker (Ebioniten, Gnostiker u. s. w.) bezieht sich grossentheils auf die Gegensätze des Judaisirenden und Ethnisirenden, so dass das polemische Interesse durch das apologetische bedingt ist. Noch untergeordneter ist das systematische, das blos im Werke des Origenes *περὶ ἀρχῶν* mit einiger Selbständigkeit hervortritt.

4 In der 2. Periode wendet sich der Streit nach innen. Die apologetische Thätigkeit nach aussen hört nach dem Uebertritt Constantins fast gänzlich auf oder tritt wenigstens bedeutend hinter die *Polemik* zurück (umgekehrtes Verhältniss der vorigen Periode). Die Geschichte der kirchlichen Streitigkeiten vom Anfang der sabellianischen bis zum Ende der monotheletischen bildet *eine* Kette, die für die dogmengeschichtliche Betrachtung nicht leicht unterbrochen werden darf, und erst das Werk des Joh. Damascenus (*ἔκθεσις πίστεως*) bildet einen Schlusspunkt. Diese kampfreiche Periode, mit ihren die Lehre bestimmenden Synoden, ist für die DG. unstreitig die wichtigste, wenn man die Wichtigkeit nach den Kräften misst, die aufgeboten wurden, das Gebäude hinzustellen, zu welchem die vorige Periode den Grund legte und welches die folgenden entweder auszimmerten und im Innern ausputzten, oder auch wieder in merkwürdigen Wechselwirkungen bald restaurirten, bald theilweise erschütterten.

5 In dieser Periode, die wir als die *scholastische* im weitesten Sinne des Wortes bezeichnen, lassen sich wieder 3 Unterabtheilungen unterscheiden: 1. von Joh. Damascenus bis auf Anselm, in welcher Periode Joh. Scotus Erigena im Abendlande den leuchtenden Punkt bildet; 2. von Anselm bis auf Gabriel Biel, die eigentliche Zeit der Scholastik, die dann abermals in ihre Perioden zerfällt (des Aufblühens, der Blüthe und des Abblühens), und 3. von Gabr. Biel bis Luther (die Uebergangsperiode); doch ziehen wir die Leichtigkeit des Ueberblicks einer allzu weit gehenden Gliederung vor. Immerhin sind es bald die scholastische, bald die mystische Richtung, welche das Zeitalter beherrschen, und auch die eigentlichen Vorläufer der Reformation nehmen mehr oder weniger an der einen oder andern Richtung Theil, während sie freilich schon mit der andern Hälfte ihres Wesens in die folgende Periode hineinragen.

6 Statt des Jahres 1517 hätte für die *DG.* noch bezeichnender das Jahr 1521, die erste Ausgabe der Loci des Melanchthon, oder 1530, die Uebergabe der Augsburger Confession, genannt werden können; doch des innern Zusammenhangs wegen lassen wir die kirchengeschichtliche Normalzahl mit der dogmengeschichtlichen zusammenfallen, um so mehr, da ja schon die *Thesen* dogmatische Bedeutung hatten. Dass bei dem Heraustreten der confessionellen Gegensätze im Zeitalter der Reformation die DG. von selbst zur Symbolik, zur dogmenhistorischen Statistik werde, ist oben gezeigt (§. 4). Von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an kommt dann wieder die Darstellung in den Fluss der Erzählung, während sie bis dahin mehr als vergleichende Uebersicht in die Breite gehen musste. Es wiederholt sich übrigens das polemische und das scholastische Zeitalter nur unter andern Formen, und auch hier tritt die Mystik unter verschiedenen Modificationen als Gegensatz gegen die einseitige Verstandesrichtung hervor. Mit *Calixt* und *Spener* könnte man allerdings schon eine neue Periode

beginnen, wenn ihre Richtungen schon damals irgendwie die herrschenden geworden wären. Was aber beide von verschiedenen Standpunkten aus *wollten*, das zeigte sich auf dem dogmatischen Gebiete doch erst in *dem* Zeitraum, den wir als den letzten angenommen haben.

[7] Ein bestimmtes Jahr lässt sich hier am wenigsten angeben. Schon gegen Ende des 17. Jahrhunderts beginnt die auflösende Thätigkeit mit den englischen Deisten. In Deutschland bereitet sich durch *Thomasius* und die *Pietisten* der Kampf gegen die bestehende Orthodoxie vor; beide Elemente der Opposition (das rationalistische und pietistische) wirken erst zusammen, aber dann, seit *Wolf's* Auftreten in Halle, geschieden. Die negative (kritisch aufklärende) Richtung erstarkt dann freilich erst nach der Mitte des Jahrhunderts; daher auch Manche erst mit 1750 eine neue Periode beginnen. Im Ganzen kann man aber doch wahrnehmen, dass schon mit den ersten Jahrzehenten die streng symbolischen Bande anfangen gelockert zu werden, was sich auch durch Abschaffung der *Formula Consensus* in der Schweiz und durch die Unionsbemühungen in Deutschland kund giebt, und darin, dass nun immer mehr gefragt wird nach den Lebensbedingungen des Christenthums überhaupt, als nach den confessionellen Unterschieden. Während nun in der Zeit *vor* der Reformation erst die apologetische Thätigkeit voranging und dann die polemische folgte, so finden wir es hier umgekehrt: erst die polemische Zeit des 16. und 17. und dann die apologetische des 18. Jahrhunderts, in welcher es sich um Sein und Nichtsein des Christenthums handelt. Freilich ist auch hier wieder keine dieser Thätigkeiten isolirt, und je näher wir der Gegenwart rücken, desto vielseitiger, aber auch verwickelter wird der Kampf. Und so können wir auch in der letzten Periode 3 Zeiträume unterscheiden, wovon der erste (von *Wolf* bis *Kant*) meist einen steifen und schwerfälligen Dogmatismus (zum Theil auch einen deistisch gewordenen Supranaturalismus) darstellt, im Ringen mit einer unbestimmten Aufklärung, der zweite (von *Kant* an) dem dogmatisch negativen, meist auf die Moral sich beschränkenden Rationalismus die Herrschaft wissenschaftlich und kirchlich im Gegensatz gegen die Alt- und Neugläubigen zu sichern bemüht ist, bis endlich der dritte Zeitraum (am füglichsten von *Schleiermacher* an zu datiren) mit stetem Hinblick auf die eigentliche Lebensfrage des Christenthums in den verschiedenartigsten Versuchen, theils reagirend und restaurirend, theils idealisirend und vermittelnd, theils endlich wieder auflösend und alles von Neuem construirend auftritt, und so eine hinwiederum neue Zeit einleitet, für die aber die Geschichte noch keinen Namen hat. — *Während so die letzte Periode für die DG. auf protestantischem Gebiete noch offen bleibt, hat die in dem katholischen Kirchenwesen vor sich gehende weitere Entwickelung abgesehen von der Weiterführung in der Mariologie (1854) einen Abschluss in der *Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit* (1870) erreicht, wodurch wiederum die Entstehung der *altkatholischen* Bewegung mit ihrem Versuche, eine romfreie katholische Kirche zu bilden, veranlasst worden ist*.

§. 13.

Quellen der Dogmengeschichte.

a. Oeffentliche Quellen.

Alles kann Quelle der DG. werden, was uns den sichern Ausdruck des Glaubens einer gewissen Zeit giebt. Obenan stehen in dieser Hinsicht die öffentlichen Bekenntnissschriften oder die kirchlichen Symbole[1], in Verbindung damit die Acten der Concilien[2], die Decrete, Schreiben, Briefe, Bullen, Breven der Kirchenobersten geistlichen und weltlichen Standes[3], sowie endlich die kirchlich sanctionirten Katechismen[4], Liturgien[5] und Gesänge[6].

[1] Vgl. §. 4. Die älteren Symbole finden sich in den Note 2 aufgeführten Conciliencten; die drei sogenannten ökumenischen (das apostolische, nicäische, athanasische) sind

auch in den Sammlungen der protest. Symbole abgedruckt; vgl. *Ch. W. F. Walch,* bibliotheca symbolica vetus, Lemgoviae 1770. *H. A. Hahn*, Bibl. d. Symb. u. Gl. Regeln der apost.-kath. Kirche (1842), 2. Aufl. von *G. L. Hahn,* Breslau 1877. *Caspari,* Ungedr. etc. Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols u. d. Gl. Regel. 4 Thle. Christiania 1866—79. Sammlungen symbolischer Bücher (erst von der vierten Periode an wichtig): *a*) *der lutherischen*: Libri symbolici ecclesiae evangelicae s. Concordia, rec. *C. A. Hase,* Lips. 1827. u. ö. vgl. d. Liter.: *Encykl.* S. 339. — *b*) *der reformirten*: Corpus libror. symbolicorum, qui in ecclesia Reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt, ed. *J. Ch. W. Augusti,* Elberf. 1828. *H. A. Niemeyer*, collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Lips. 1840. Die Bekenntnissschriften der ref. Kirche Deutschlands herausg. von *H. Heppe.* Elberf. 1860. vgl. die Liter.: *Encykl.* S. 339 f. — *c*) *der römisch-katholischen*: Canones et decreta Conc. Trid. ex bullario romano edidd. *Aem. L. Richter* et *Fr. Schulte,* Lips. 1853. *Denzinger*, Enchiridion symbolorum et definitionum etc. Würzburg 1856; 5. Aufl. 1874: vgl. die Literatur: *Encykl.* S. 340. (Vgl. unten die Litt. zu §. 16 Note 9.) — *d*) *der griechischen*: *E. J. Kimmel*, libri symbolici ecclesiae orientalis, Jen. 1843. Append. adj. *H. T. C. Weissenborn,* 1849. (Vgl. *Pitzipios*, l'église orientale de Rome, 1855.) — Sonstige Religionsgenossenschaften betr. s. *Encykl.* S. 340.

[2] Conciliensammlungen: *J. Merlin* (Par. 1523. fol. Cöln 1530. II. Par. 1535). *Grabbe* (Cöln 1508 fol.). *L. Surius,* Col. 1567. IV. fol. Die Venetianer Ausgabe von Sixt. V. 1585. Die von *Binius* (Severinus), Col. 1606. IV. fol. *Collectio regia,* Paris 1644 (vom Cardinal Richelieu) XXXVII. f. *Phil. Labbeus* u. *Gabr. Cossart,* Par. 1671. 72. XVII. fol. *Stephani Baluzii* nova collectio Conciliorum, Par. 1683. fol. (supplem. ad collect. Labbei); unvollendet. *J. Harduin*, Conciliorum collectio regia maxima, seu acta Conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum, graece et latine ad Phil. Labbei et Gabr. Cossartii labores haud modica accessione facta et emendationibus pluribus additis, Par. 1715. XI. (XII.) fol. *Nic. Coleti,* SS. Concilia ad regiam edit. exacta etc. Venet. XXIII; mit Supplementen von *Mansi* VI. fol. *J. Dom. Mansi*, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Flor. et Venet. 1759 sqq. XXXI. fol. *H. T. Bruns*, Canones Apostolor. et Concilior. sec. 4—7. II. 1839. Vgl. *Ch. W. F. Walch,* Entwurf einer vollständigen Geschichte der Kirchenversammlungen, Lpz. 1759. *Fuchs*, Bibliothek der Kirchenversammlungen des 4. u. 5. Jahrhunderts, Lpz. 1788. 4 Bde. †*Hefele,* Conciliengeschichte, nach den Quellen, Freib. 1861 ff. Die meisten Bände in zweiter, theilweise nach dem Ergebnisse des vatikanischen Concils von 1870 revidirter, Ausgabe. Forts. von *Hergenröther*, 1887.

[3] Mehreres davon bereits in den Concilienacten.

a) Verordnungen weltl. Kirchenbehörden (von Kaisern, Königen, Obrigkeiten): *Codex Theodosianus*, c. perpetuis commentariis Jac. Gothofredi etc. Edit. nova in VI Tom. digesta, cura *Ritteri,* Lips. 1736. *Cod. Justin.* ed. Spangenberg, 1797. *Stephani Baluzii* Collectio Capitularium Regum Francorum etc. Par. 1780. II. fol. *Corpus Juris canonici* (Ausgaben von J. H. Böhmer 1747. und A. L. Richter 1833; dann Friedberg, 1880—82). *Codicis Gregoriani* et *Cod. Hermogeniani* Fragmenta ed. *G. Hänel,* Bonn 1837. Dahin gehören auch die Reformationsordnungen, Kirchenordnungen, Religionsedicte u. s. w. der protestantischen Staaten, welche wenigstens in der frühern Zeit grossentheils auf dogmatischen Grundlagen ruhen. *Aem. Ludw. Richter,* die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrh. Weimar 1846.

b) Päpstliche Verordnungen: *Bullarium romanum* a Leone Magno usque ad Benedictum XIII. opus absolutiss. *Laërt. Cherubini*, a D. Angelo Maria Cherubini al. illustratum et auctum et ad Ben. XIV. perductum, Luxemb. 1727 ss. XIX. fol. Bullarum, privilegiorum et diplomatum Roman. Pontif. amplissima collect. opera et stud. *Car. Cocquelines,* Rom. 1739—44. XXVIII. fol. Neuere Ausg. Turin 1857—65, XXIV. 4°. *Eisenschmid,* römisches Bullarium oder Auszüge der merkwürdigsten päpstlichen Bullen, übers. und mit fortlaufenden

Anm. Neustadt 1831. II. — *Ph. Jaffé*, Regesta Pontiff. Rom. (bis 1198) Berol. 1851, 2. Aufl. bearb. v. Kaltenbrunner, Ewald und Löwenfeld, Lpzg. 1885 ff.; *A. Potthast*, Regesta Pontiff. Rom. (1198—1304) Berol. 1873; *J. v. Pflugk-Harttung* Acta Pontiff. Rom. (748—1198) Tub. 1880 ff. Aus dem neuerdings geöffneten vatik. Archiv werden fleissig Regesten von Päpsten herausgegeben; vgl. Th. JB. vom 2. Bde. (1882 betr.) an, passim.

[4] Katechismen werden erst seit der Reformationszeit üblich und wichtig, wie namentlich die Katechismen Luthers, der Heidelberger, der Römische, der Rakauische u. s. w. Sie finden sich zum Theil, wie die genannten, unter den symbolischen Büchern (Note 1) oder in besondern Ausgaben.

[5] *J. Al. Assemani* codex liturgicus ecclesiae universae, Rom. 1749—66. XIII. *Eus. Renaudot*, liturgiarum orientalium collectio, Paris 1716. II. *L. A. Muratori*, liturgia romana vetus, Venet. 1748. II. fol. *M. Gerbert*, vetus liturgia allemann. Ulm 1776. II. *M. J. E. Volbeding*, Thesaurus commentationum selectarum et antiquiorum et recentiorum illustrandis antiquitatibus christianis inservientium. Tomi II. Lips. 1848. *F. S. Mone*, lateinische und griechische Messen aus dem 2. bis 6. Jahrh. Frankf. 1849. *H. A. Daniel*, Codex liturg. eccles. univ. in epitomen redact. Lips. 1847—51. — Damit zu vergleichen die Missalen, Breviarien, Agenden u. s. w.

[6] *Rambach*, Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche, Altona 1816—22. IV. und die verschiedenen Liedersammlungen der ältern und neuern Zeit. *H. A. Daniel*, Thesaurus hymnologicus sive hymnor. canticor. sequentiar. collectio. V. Lips. 1856 ff. Wie viel der Gesang dazu beigetragen, dogmatische Ideen weiter zu verbreiten, lehrt das Beispiel des Bardesanes, der Arianer, später der Flagellanten, Hussiten u. s. w., die Geschichte der lutherischen Kirchenlieder und der reformirten Psalmodien, die Lieder eines Angelus Silesius, der Pietisten und Herrnhuter, und (negativ) die Verwässerung der Gesangbücher in der neuern Zeit. Vgl. *Augusti*, de antiquissimis hymnis et carminibus Christianorum sacris in historia dogmatum utiliter adhibendis, Jen. 1810, und de audiendis in Theologia poëtis, Vratisl. 1812. 15. *Aug. Hahn*, Bardesanes Gnosticus, primus Syrorum hymnologus, 1820. † *Buchegger*, de origine sacrae Christianorum poëseos, Frib. 1827. *H. Hoffmann*, Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit, Breslau 1832. *J. L. König*, die Hauptliturgien der alten Kirche, Neustrelitz 1865. — Die weitere hymnologische Litteratur (Phil. Wackernagel, Winterfeld, Mone, Fischer u. s. w.) s. in der Encyklopädie S. 463 f.

§. 14.

b. Privatquellen.

An die öffentlichen Quellen reihen sich die Privatquellen. Diese sind: 1) die Schriften der Kirchenväter, Kirchenlehrer, Kirchenschriftsteller aller christlichen Jahrhunderte [1], wobei jedoch wieder die rein wissenschaftlichen und streng dogmatischen Werke dieser Männer von den praktisch-asketischen (Predigten) und gelegentlichen (Briefen u. s. w.) zu unterscheiden sind [2]; 2) die Werke nicht-theologischer Schriftsteller, z. B. der christlichen Philosophen und Dichter eines Zeitalters [3]; sowie endlich 3) auch der unbestimmter gehaltene Volksglaube, wie er in Sagen, Sprüchen und Liedern heraustritt, und die christliche Kunst in ihren Darstellungen als Denkmäler einer gewissen Glaubensweise, mithin als secundäre Quelle, benutzt werden können [1].

[1] Vgl. §. 5. Ueber den (freilich sehr relativen) Unterschied von Kirchenvätern,

Kirchenlehrern und Kirchenschriftstellern s. die Einleitungen in die Patristik, z. B. *Möhler*, S. 17—19. An die Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte schliessen sich die Sammler, die Scholastiker und Mystiker des Mittelalters, an diese wieder die Reformatoren und ihre Gegner, die Polemiker der verschiedenen Confessionen und die späteren Dogmatiker überhaupt an. Ihre einzelnen Schriften sind an ihrem Orte anzuführen. Allgemeinere, übersichtlichere Werke: *J. G. Fabricii* bibliotheca ecclesiastica, Hamb. 1718 ff. *W. Cave*, scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria, Lond. 1688. 91. Oxon. 1740. 43. Bas. 1749. *C. Oudin*, comment. de scriptoribus ecclesiae antiquis, Lips. 1722. III. *L. El. Dupin*, nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, Par. 1686—1714. XLVII. Bibliothèque des auteurs séparés de la communion de l'église romaine du 16e et 17e siècle, Par. 1718. 19. III. Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du 18e siècle, par *Claude Pierre Goujet*, Par. 1736. 37. III. Vgl. *Richard Simon*, critique de la bibliothèque etc. Paris 1730. IV. *Remy Ceillier*, histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Paris 1729—63. XXIII. *J. G. Walch*, bibliotheca patristica, Jen. 1770. Edit. nova auctior et emendatior adornata a *J. T. L. Danzio*, Jen. 1834. *J. S. Assemani*, bibliotheca orientalis, Rom. 1719—28. III in 4 Voll. fol. *Ch. F. Rössler*, Bibliothek der Kirchenväter, Leipz. 1776—86. X. *J. Ch. W. Augusti*, Chrestomathia patristica ad usum eorum, qui historiam christianam accuratius discere cupiunt, Lips. 1812. II. Vgl. † *J. A. Möhler*, Patrologie oder christliche Litterargeschichte, aus dessen Nachlasse herausgegeben von *Reithmayr*, 1. Bd. Regensb. 1839. *J. T. L. Danz*, initia doctrinae patristicae introductionis instar in Patrum ecclesiae studium, Jen. 1839. *Böhringer*, die Kirche Christi und ihre Zeugen, oder die Kirchengeschichte in Biographien, Zür. 1842 ff. 2. Aufl. 1861 ff.

A. Merkwürdigste Sammlungen der Kirchenväter: *Magna bibliotheca veterum patrum*, primo quidem a *Margarino de la Bigne* composita, postea studio Coloniens. Theologg. aucta etc. (mit Auctuarium von F. Ducaeus und Fr. Combefisius) 1664—72. V. fol. — *Maxima bibliotheca vett. Patr.* etc. Lugd. 1677. XXVII. fol. — *And. Gallandi*, bibliotheca graecolatina vett. Patrum etc. Venet. 1765—81. XIV. fol. — *J. B. Migne*, Patrolog. cursus compl. sive Bibliotheca universalis SS. Patr. Series I. (graeco-lat.) 162 T.; Ser. II (lat.) 221 T. Paris 1844—66. — Corpus apologetarum sec. II. ed. *J. Ch. T. Otto*. Ed. 2. resp. 3. Jen. 1847—79. — Bibliotheca patrum graecor. dogmatica, cura *J. C. Thilo*. T. I. Lips. 1853. — Corpus Scriptt. eccl. lat. ed. Acad. Vindob. 1866 ff. Vgl. *Encykl.* S. 329 ff. — *Sprachliche Hülfsmittel: J. C. Suiceri* thesaurus ecclesiasticus, Amst. 1682. (1728. Traj. 1746.) II. fol. — *Charles du Fresne* (du Cange), Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis, Paris. 1733—36. VI. u. ö.

B. Sammlungen mittelalterlicher Schriftsteller (zumteil s. unter A sodann die Sammelausgg. von): *Meibomius, Basnage, Muratori, Mabillon, Martène* et *Durand* (thesaurus anecd. V.), *Pertz* (Mon. Germ. hist. 1826 ff.) u. a. Vgl. die Vorbem. z. Gesch. d. Patristik, *Encykl.* S. 328. Für den Orient: Scriptores Byzantini (Par. 1645 ss.); neueste Ausgabe von *Niebuhr*, Bonn 1829 ss.

C. Sammlungen der Werke der Reformatoren: *Bretschneider*, corpus Reformatorum, mit den Fortss. v. *Bindseil*, Baum, Cunitz, Reuss etc., Halle und Braunschweig seit 1834, jetzt 63 Bde.; vgl. *Encykl.* S. 286. Die Werke der einzelnen Reformatoren an ihrem Orte.

2 Da die alten Lehrer, z. B. Origenes, einen Unterschied machten zwischen dem, was *κατ᾽ οἰκονομίαν*, und dem, was sie im wissenschaftlichen Zusammenhange vortrugen, und da überhaupt der populäre Ausdruck keinen Anspruch auf dogmatische Präcision macht, so stehen homiletische Werke den rein dogmatischen nach, sind aber ähnlich wie alles Liturgische und Asketische unter die concreten und lebendigen Zeugnisse des dogmatischen Geistes einer Zeit zu rechnen. — Liter. s. *Encykl.* §. 108.

3 Vgl. den vorigen §. über das Kirchenlied. Ist jenes öffentliche Quelle, so können

auch andere, selbst weltliche, z. B. manches aus den sogenannten Minnesängern oder aus Dante's divina commedia, Privatquelle der DG. werden; wie denn auch für die DG. der neueren Zeit die poëtische Weltanschauung eines Milton, Shakespeare, Göthe, Byron, der romantischen Schule, zusammengehalten mit den dogmatischen Richtungen in der Kirche, zu interessanten Vergleichungen führt. An einer Geschichte der *christlichen* Dichtkunst in ihrem ganzen Umfange und in ihrer steten Beziehung zum dogmatischen Geiste einer jeden Zeit fehlt es noch. Litter.: *Encykl.* S. 307 ff.

[4] Wie viel der Volksglaube (auch mit seinen heidnischen Ueberresten) auf gewisse dogmatische Vorstellungen, z. B. vom Teufel und der Hölle, gewirkt habe, kann nicht genug beachtet werden (vergl. *Grimm's* deutsche Mythologie). Auch in stummen Kunstdenkmälern spiegelt sich der dogmatische Geist ab: Kirchengebäude, Grabmäler, Vasa sacra, Gemälde, z. B. des jüngsten Gerichts oder der Gottheit selbst (vgl. *C. Grüneisen,* über bildliche Darstellung der Gottheit, Stuttgart 1828), Münzen, Gemmen u. s. w. Litter.: *Encykl.* S. 309 f.

§. 15.

Mittelbare Quellen.

Nicht immer stehen uns die unmittelbaren Quellen zu Gebote, und wir sind daher öfter nur an mittelbare Quellen d. h. an Berichte Anderer, an Darstellungen aus zweiter und dritter Hand gewiesen, wie dies grossentheils bei den häretischen Meinungen[1], deren schriftliche Darstellungen frühzeitig vertilgt wurden, aber auch bisweilen bei den Dogmen solcher Kirchenlehrer, deren Schriften auf andere Weise verloren gegangen oder verstümmelt worden sind[2], der Fall ist. Bei der Benutzung der mittelbaren sowohl als der unmittelbaren Quellen ist eine umsichtige Kritik vonnöthen[3].

[1] Daher die oft wenig zusammenstimmenden, oft widersprechenden Berichte über Cerinth, die Ebioniten, Gnostiker, Manichäer u. s. w.

[2] So zum Theil bei den Schriften des Origenes, wo wir uns häufig mit den Uebersetzungen des Rufin oder mit den Berichten des Hieronymus und Eusebius begnügen müssen.

[3] d. h. sowohl *Text-* und *Wortkritik* in Beziehung auf Aechtheit und Integrität der Schriften (vgl. *Danz,* initia doctrinae patrist. §. 7—20), als auch *Sachkritik,* in Beziehung auf die grössere oder geringere Glaubwürdigkeit der Schriftsteller selbst. Vgl. *Encykl.* §. 66.

§. 16.

Bearbeitungen.

Baur a. a. O. S. 100 ff.

Da nicht jedem Einzelnen alle Quellen offen stehen, und da überhaupt das Quellenstudium erst dann fruchtbar werden kann, wenn wir schon ein allgemeines Bild der Geschichte in uns tragen, die wir genauer erforschen wollen, so sind wir zunächst an die Bearbeitungen derer gewiesen, welche auf dem Wege eigener historischer Forschung und unter Anwendung der historischen Kunst die Schätze der Wissenschaft der Mehrheit der Lernbegierigen zugänglich gemacht haben. Die DG. selbst ist nun erst seit neuerer Zeit als eine selbstständige Wissenschaft behandelt worden[1]; doch haben sowohl ältere Kirchen-

historiker[2] als Dogmatiker[3] vorgearbeitet, und auch jetzt noch sind ausser den eigentlichen dogmenhistorischen Werken[4] die neuern kirchengeschichtlichen Bearbeitungen[5], sowie die dahin einschlagenden, namentlich die patristischen und dogmenhistorischen Monographien[6] und auch diejenigen dogmatischen Lehrbücher[7] und Werke über die Sittenlehre[8] zu vergleichen, welche das Geschichtliche mit dem Systematischen verbinden. Ebenso bildet endlich auch die Litteratur der Symbolik[9] (nach § 4) einen Theil der dogmenhistorischen Litteratur.

1 Früher behandelte man die DG. in Verbindung mit der Kirchengeschichte oder der Dogmatik (vgl. §. 2). Auf eine selbständige Behandlung drangen *Semler* und *Ernesti*. Ersterer machte selber einen Versuch in seiner historischen Einleitung zu S. Baumgartens Glaubenslehre, Halle 1759. III. Seine Absicht war (nach Bd. I. S. 101): „*angehenden Gottesgelehrten oder Studiosis Theologiae überhaupt den Gesichtskreis zu erweitern und das Entstehen, die Beschaffenheit und wahre Bestimmung der dogmatischen Theologie zu zeigen.*" In demselben Jahre schrieb J. A. Ernesti sein Programm: De theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate et modo universo, Lips. 1759 (opusc. theoll. Lips. 1773; ed. 2. 1792 p. 567), worin zwar noch nicht von Aufstellung der DG. als einer besondern Disciplin die Rede ist, woraus sich aber das gefühlte Bedürfniss unschwer abnehmen lässt. Vgl. auch *C. W. F. Walchs* Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre, 2. Aufl. Gött. 1764.

2 Vgl. die „Privatquellen" § 14, insbesondere die in ihnen enthaltenen Werke über Kirchengeschichte. *Seit der Reformation:* die *Magdeburger Centurien* u. d. T.: Ecclesiastica historia per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica. Basil. 1559—74. XIII. fol. †*Caes. Baronius,* annales ecclesiastici, Rom. 1588—1607. XII. fol. †*Odoricus Raynaldus*, annales eccles. Rom. 1664—74. X. (beide herausgeg. von Mansi, sammt der Critica historico-theologica des Pagi, Luccae 1738. 39. XXXIII. fol.). *J. G. Arnolds* unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Fkft. 1699. IV. fol. †*Nat. Alexander*, historia ecclesiastica, Par. 1676—86. XXIV. 8. Venet. 1759—1777. IX. fol. †*Fleury,* histoire ecclésiastique, Paris 1691—1720. XX. 4. (fortgesetzt von *Jean Claude Fabre,* Paris 1726—40. XVI. und *Al. de la Croix,* Par. 1776—78. VI.) Par. XXXVI. 1740. 41. †*Tillemont*, mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des 6 premiers siècles, justifiés par les citations des auteurs originaux, Paris 1693 ss. XVI. *L. Moshemii* institutionum historiae eccles. antiquioris et recentioris libri IV. Helmst. 1755. 1764. *Ch. W. T. Walch,* Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, Leipz. 1762—85. XI. *J. S. Baumgarten,* Untersuchung theologischer Streitigkeiten; mit einigen Anmerkungen, Vorrede und fortgesetzter Geschichte der christlichen Glaubenslehre herausgegeben von *J. S. Semler*, Halle 1762—64. III. *Desselben* Geschichte der Religionsparteien, herausgegeben von *J. S. Semler*, ebend. 1766. 4. *Vgl. ausserdem die unter n. 5 verzeichneten neueren Bearbb. der Gesamtkirchengeschichte resp. einzelner Teile.*

3 So enthalten schon die Werke von *Irenaeus, Hippolytus, Origenes, Tertullian, Epiphanius* u. *Theodoret* in ihrer Bestreitung der Ketzer viel dogmenhistorisches Material; desgleichen findet sich solches zerstreut in den übrigen polemischen und dogmatischen Schriften der ältern und mittlern Zeit. So in der Schrift des Bischofs *Facundus* von Hermiane: pro defensione trium capitulorum lib. XII (in Gallandii bibl. Patr. T. XI. p. 665 ss.), in der des Monophysiten *Stephan Gobarus* (b. Phot. Bibl. cod. 232), sowie auch in dem Werke *Abälards* Sic et non (Ausg. von E. L. Henke u. G. S. Lindenkohl, Marb. 1851). Schon bestimmtere Vorarbeiten zur DG. geben nach der Reformation: †*Dion. Petavius*, opus de theologicis dogmatibus, Par. 1644—50. IV. Antw. 1700. VI. („*dies eben so geistvolle als gelehrte Werk verdiente ein häufigeres Studium, als ihm zu Theil zu werden scheint*" *Dorner*). †*L. Thomas-*

sin, dogmata theologica, Par. 1684—89. †*Lud. Dumesnil,* doctrina et disciplina ecclesiae, ex ipsis verbis SS. codd. concc. PP. et genuinorum monumentorum sec. seriem temporis digesta, Col. 1730. IV. fol. *Jo. Forbesius a Corse,* instructiones historico-theologicae, de doctrina christiana et vario rerum statu ortisque erroribus et controversiis etc. Amst. 1645. fol. Gen. 1699. und in dessen operibus, Amst. 1703. II. fol. (Bd. 2). Das Werk hat die Absicht, die Uebereinstimmung der protestantischen Lehre mit den Aussprüchen der ältern Väter zu beweisen (besonders gegen Bellarmin). — Auch enthalten die verschiedenen *Loci* von *Chemnitz, Hutter, Quenstedt, Baier,* besonders von *Joh. Gerhard,* vielen historischen Stoff. Uebergänge zur besondern dogmenhistorischen Behandlung bilden: *Lor. Reinhard,* introductio in historiam praecipuorum dogmatum, Jen. 1795. und *J. S. Baumgarten,* evangelische Glaubenslehre, Halle 1759. 60. (nämlich die oben angeführte Vorrede dazu von Semler).

4 Hand- und Lehrbücher der DG.: *S. G. Lange,* ausführliche Geschichte der Dogmen, Lpz. 1796. (unvollendet). — *J. Ch. Wundemann,* Geschichte der christlichen Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis Gregor den Gr. 1. u. 2. Theil. Lpz. 1798. 99. (fragmentarisch). — *W. Münscher,* Handbuch der christlichen DG. Marb. Bd. I. u. II. 1797. (3. unveränd. Aufl. 1817. 18.) Bd. III. 1802. 1804. Bd. IV. 1809. (blos bis zum Jahr 604), die erste pragmatische Darstellung der DG. — *Desselben* Lehrbuch der christlichen DG., ebend. 1812. 1819; 3. Aufl. mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Litteratur, historischen Notizen und Fortsetzungen versehen von *Dan. von Cölln,* 1. Hälfte Cassel 1832; 2. Hälfte ebend. 1834 (von *Hupfeld*); 2. Hälfte 2. Abth. (auch u. d. T.: Lehrbuch der christlichen DG. von der Reformationszeit bis auf unsere Tage) von *Ch. Gotth. Neudecker,* ebend. 1838. — *Friedr. Münter,* Handbuch der ältesten christlichen DG., aus dem Dän. von Ewers. Gött. 1802. — *J. Ch. W. Augusti,* Lehrbuch der christlichen DG., Lpz. 1805. 4. Aufl. 1835. — *L. Bertholdt,* Handbuch der DG., herausg. von *Veit Engelhardt,* Erl. 1822. 23. II. — *F. A. Ruperti,* Geschichte der Dogmen, oder Darstellung der Glaubenslehre des Christenthums von seiner Stiftung bis auf die neueren Zeiten, insbesondere für Studierende der Theologie und zu ihrer Vorbereitung auf ihre Prüfung, Berlin 1831. — *L. F. O. Baumgarten-Crusius,* Lehrbuch der christlichen DG., Jena 1832. II. — *C. G. H. Lentz,* Geschichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwickelung, Helmst. 1834. 1. Th. — †*H. Klee,* Lehrbuch der DG. 1. Bd. Mainz 1837. 2. Bd. 1838. — *J. G. V. Engelhardt,* DG., Neust. 1839. II. — *Karl Meier,* Lehrbuch der DG. für akademische Vorlesungen, Giessen 1839. — *Baumgarten-Crusius,* Compendium der christlichen DG., Lpz. I. 1840. II. 1846. (herausg. von *Hase*). — *F. Ch. Baur,* Lehrbuch der christlichen DG., Stuttg. (1849.) 58. 67. — *Karl Beck,* Lehrb. der christl. DG. (Weimar 1848.) Tübingen 1864. — *L. Noack,* die christl. DG. nach ihrem organischen Entwicklungsgange, Erlang. 1853. 2. Aufl. 1856. — *J. C. L. Gieseler,* DG., aus seinem Nachlasse herausg. v. *E. R. Redepenning,* Bonn 1855. — *A. Neander,* christliche DG., herausg. von *J. L. Jacobi.* 1. Th. Berlin 1857. — *H. Schmid,* Lehrbuch der DG., Nördlingen 1860. 4. Aufl. 1887. — *K. F. A. Kahnis,* der Kirchenglaube, historisch-genetisch dargestellt, Leipz. 1864. (2. Bd. der Dogmatik.) — *F. Ch. v. Baur,* Vorlesungen über die christliche DG. herausg. von *Ferd. Fried. Baur,* Leipz. 1865—67, 3 Bde. — *Fr. Nitzsch,* Grundriss der chr. DG. I. Berlin 1870. — *G. Thomasius,* die chr. DG. Erlangen 1874—76. 2 Bde. (I. Bd. in 2. Aufl. 1886). — *Landerer,* Neueste DG. her. v. P. Zeller, Heilbronn, 1881. — *A. Harnack,* Lehrb. d. DG. I, II.. Freiburg 1886 f. — †*J. Schwane,* DG. Münster 1862—83 (III.). — †*J. Bach* D. DG. des MA. vom christol. Stdp. Wien 1873—75 (II.). — *P. Zeller,* DG. (Handb. d. theol. Wiss. II, 274—382).

Tabellen: *K. R. Hagenbach,* tabellarische Uebersicht der DG. bis auf die Reformation, Basel 1828. Halle 1887. — *Karl Vorländer,* tabell.-übersichtl. Darstellung der DG. nach Neanders dogmengeschichtl. Vorlesungen. Hamburg 1835—46. *K. Beck,* Zeittafeln für die DG. mit Rücksicht auf Kirchen- u. Culturgeschichte, Tübingen 1864.

5 Ausführlichere neuere Werke über Kirchengeschichte, mit Einschluss dogmenhistorischer Darstellung und Untersuchung: *J. M. Schröckh,* christl. Kir-

chengeschichte, Leipz. 1768—1804. XXXV.; seit der Ref. (zumteil von *Tzschirner*) 1804—1810. X. — *Aug Neander*, allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Hamb. 1825—45. 6 Bde. 3. Aufl. 1856 (3 Bde.). — *L. Gieseler*, Lehrbuch der Kirchengesch. Bonn 1824—44. (1. u. 2. Bds. 1. Abth. 3. Aufl. 1831; 2. Bds. 2. Abth. 3. Aufl. 1832, 3. Abth. 1829, 4. Abth. 1835; 3. Bds. 1. Abth. 1840; 4. Aufl. des 1. Bds. 1844.) — *K. Hase*, Lehrb. der KG., Lpz. 1833. 11. Aufl. 1886. *Ders.*: KG. auf d. Grundlage akad. Vorll. I Leipzig 1885. — *H. E. F. Guericke*, Handb. der allgemeinen KG., Halle 1833. 9. Aufl. 1866. III. — *Schleiermacher*, Geschichte der christlichen Kirche (von *Bonnell*), Berlin 1840. — *A. F. Gfrörer*, allgemeine Kirchengeschichte, Stuttg. 1841—46. IV. — *Ch. W. Niedner*, Geschichte der christl. Kirche, Lpz. 1846. — *J. H. Kurtz*, Lehrb. der KG., Mitau 1840. 10. Aufl. Leipzig 1888 (2 Bde.). — *F. R. Hasse*, Kirchengeschichte, herausg. von *A. Köhler*. Leipz. 1864. III. — *J. H. A. Ebrard*, Handbuch der christlichen Kirchen- u. DG. für Prediger u. Studierende, Erlangen 1865. — Auch *Baur's* kirchen-historische Werke sind grossentheils für die DG. von besonderm Werth. (Vgl. über diese und weitere Litt. in der *Enc.* § 67.) Von kath. Verff.: *F. X. Kraus*, Lehrb. d. KG. 3. Aufl. Trier 1887; *F. X. Funk*, Lehrb. d. KG. Rottenburg, 1886. *Brück*, Lehrb. d. KG. Mainz 1872.

6 Die Monographien werden an ihrem Orte angezeigt werden. — Ausführlichere Darstellungen der Lehre einzelner Kirchenväter in den §. 14, 1 angeführten Werken.

7 Dogmatische Werke, die auf DG. Rücksicht nehmen oder sie mit behandeln: *C. Fr. Stäudlin*, Lehrbuch der Dogmatik und DG., Götting. (1801. u. ö.). — *J. A. L. Wegscheider*, institutiones theol. christ. dogmaticae, addita singulorum dogmatum historia et censura, Hal. 1815; ed. 8. 1844. — *A. G. Bretschneider*, Handbuch der Dogmatik der evangel. Kirche Lpz. 1814 ff. u. ö. *Dessen* Versuch einer systemat. Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, nach den symbol. BB. der luth. Kirche, neue Aufl. Lpz. 1841. — *Karl Hase*, Lehrbuch der evangel. Dogmatik, Stuttg. 1826. u. ö. — *Ders.* Gnosis oder evang. Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde, wissenschaftlich dargestellt, Lpz. 1869—70 (2. Anfl.) — *J. D. F. Strauss*, die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, Tüb. 1840. II. — *Ch. E. Weisse*, philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums, Leipz. 1855 (§. 180—247). — *Für Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs: W. M. L. de Wette*, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche nach den symbolischen Büchern und den ältern Dogmatikern (als 2. Th. des Lehrb. d. christl. Dogmatik), 2. Aufl. Berlin 1821. *Hase*, Hutterus redivivus, oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 12. Aufl. Lpzg. 1883. *Al. Schweizer*, die Glaubenslehre der evang.-ref. Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt, II. Zür. 1844—47. *D. Schenkel*, das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt, Schaffh. 1846—51. III. *H. Schmid*, die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 4. Aufl. Fkft. 1858. *H. Heppe*, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert. III. Gotha 1857. *K. F. A. Kahnis*, lutherische Dogmatik, historisch-genetisch dargestellt, Lpz. 1863. 64. Weiteres: Encykl. §. 91. — Geschichte der Dogmatik: *Herrmann*, Geschichte der prot. Dogmatik von Melanchthon bis Schleiermacher, Lpz. 1842. *Gass*, Geschichte der prot. Dogmatik, Berlin 1854—62. III. *Dorner*, Gesch. d. prot. Theol. 1867.

8 *K. F. Stäudlin*, Geschichte der Sittenlehre Jesu. III. Gött. 1799—1812. *de Wette*, christliche Sittenlehre, Berlin 1819—23. III. *Ders.*, kürzeres Compendium: Lehrbuch der christlichen Sittenlehre und der Geschichte derselben, Berlin 1833. *Bestmann*, Gesch. d. christl. Sitte. I—II, 1882—85. *Gass*, Geschichte der christl. Ethik. I—II, 1881—86.

9 Vgl. oben zu §. 13 Note 1, u. §. 4 (über die Bedeutung der S.). *Phil. Marheineke*, christliche Symbolik, oder historisch-kritische und dogmatisch-comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs, Heidelb. Th. I. Bd. 1. 2. 1810. Bd. 3. 1813. (auch u. d. T.: das System des Katholicismus); neue Ausg. von *Matthies* u. *Vatke*, Berlin 1848. *Desselben* institutiones symbolicae, doctrinam Catholicorum.

Protestantium, Socinianorum, ecclesiae graecae minorumque societatum christ. summam et discrimina exhibentes, Berol. 1812; ed. 3. 1830. *B. Winer*, comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen Kirchenparteien, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben in der Ursprache (mit angehängten Tabellen), Lpz. 1824. u. ö. † *J. A. Möhler*, Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnissschriften Mainz 1832; 6. Aufl. 1843. Dagegen: *Ferd. Chr. Baur*, Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien u. Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe (Tüb. 1833.) u. *K. Imm. Nitzsch*, protest. Beantwort. der Symbolik Möhlers; wogegen wieder: *Möhler*, neue Untersuchung der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten (Mainz 1834 u. ö.); und dann abermals: *Baur*, Erwiederung auf Möhlers neueste Polemik u. s. w. Tüb. 1834. — *Ed. Köllner*, Symbolik aller christl. Confessionen, 1. Bd.: Symbolik der luth. Kirche, Hamb. 1837; 2. Bd.: Symb. d. röm. Kirche, 1844. *K. Hase*, Handbuch der protest. Polemik, Leipzig 1862. u. ö. *P. Tschackert*, evang. Polemik geg. d. röm. K. Gotha 1885. — *Oehler*, Lehrbuch d. Symbolik, ed. *Delitzsch*, 1876. *v. Scheele*, Theol. Symbolik, a. d. Schwed., 1881. Weitere Liter.: *Encykl.* S. 341 f.

ERSTE PERIODE.

Vom apostolischen Zeitalter bis auf den Tod des Origenes, 70—254.

Die Zeit der Apologetik.

A. Allgemeine Dogmengeschichte der ersten Periode.

§. 17.

Christus und das Christenthum.

Ueber das Leben Jesu überhaupt vgl. die ältern Harmonien und die neuern Bearbeitungen von *Hess*, *Hase*, *Paulus*, *Strauss* und (in Beziehung auf Letztern) *Weisse*, *Neander*, *Wilke*, †*Kuhn*, *Theile*, *Lange*, *Ebrard* u. s. w. Sodann seit 1863: das Leben Jesu von *Renan*, die neue Bearbeitung des Lebens Jesu von *Strauss*, das Charakterbild Jesu von *Schenkel*, das von Rütenick herausgegebene Leb. J. von *Schleiermacher*, u. die durch Renan, Strauss u. Schenkel hervorgerufenen Gegenschriften, die jedoch alle weniger das Dogmatische, als das historisch Thatsächliche beschlagen u. daher zur DG. nur eine indirecte Beziehung haben. Ueber die näher der DG. zu Grunde liegende innere Seite dieses Lebens, das Apologetisch-Dogmatische: (*Reinhard*) Versuch über den Plan, den der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf, Wittenb. 1781; vermehrte Ausgabe von Heubner, Wittenb. 1830. (zunächst gegen die Wolfenb. Fragmente), *J. G. Herder*, vom Erlöser der Menschen, nach den drei ersten Evangelien, Riga 1796. *Derselbe*, vom Sohne Gottes, der Welt Heiland, nach Johannes, ebend. 1797. (vgl. Werke zur Religion und Theologie Bd. XI. oder christliche Schriften 1. Th.) *Ch. F. Böhme*, die Religion Jesu Christi aus ihren Urkunden dargestellt, Halle 1825. 27. *Ullmann*, über die Sündlosigkeit Jesu, St. Kr. 1828; auch separ. *Ders.*: Historisch oder mythisch? Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie, Hamb. 1838. *Alex. Schweizer*, über die Dignität des Religionsstifters, St. Kr. 1834. *F. Lücke*, zwei Programme (gegen Hase): Examinatur quae speciosius nuper commendata est sententia de mutato per eventa adeoque sensim emendato Christi consilio, Götting. 1831. Dagegen wieder: *Hase*, Streitschriften, Lpz. 1834. — *Strauss* und seine Gegner (Litter. b. *Theile* a. a. O. u. anderwärts). *G. Volkmar*, die Religion Jesu u. ihre erste Entwicklung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft, Leipz. 1857. — In Beziehung auf die neuesten Verhandlungen über das Leben Jesu: *Theod. Keim*, der geschichtliche Christus; drei Reden mit Rücksicht auf die neuesten Werke. Zürich 1865. *Ders.* Geschichte Jesu v. Nazara, Zürich 1867—72, 3 Bde.; *Krüger-Velthusen* Leben Jesu, Elberf. 1872; *Hase*, Geschichte Jesu, Lpzg. 1875; *Wittichen*, Leben J., Jena 1876; *Farrar*, Life of J. Chr., London 1875; *B. Weiss*, Leben J., Berlin 1882, II. 2. Aufl. 1884. *Beyschlag*, L. J., Halle1885, II. 2. Aufl. 1887. Vgl. Encykl. § 60 b*, unten §. 301.

Mit dem Eintritt des Erlösers in die Menschheit und des Christenthums in die Welt ist der Stoff zur christlichen Dogmengeschichte bereits vollständig im Keim gegeben. Die gesunde Entfaltung dieses Keimes ist als die positive, und die Abwehr aller fremdartigen Ansätze und Einflüsse als die negative Aufgabe aller weitern Lehrbe-

stimmungen zu fassen. Dass Jesus Christus im Verhältniss zur Vergangenheit [1] etwas Neues, Ursprüngliches, mithin eine Offenbarung, und im Blick auf die Zukunft ein in der Idee schon Vollendetes, keiner Berichtigung und Verbesserung Bedürftiges [2] ans Licht brachte, ist somit ein apologetisches Axiom, das wir an die Spitze der DG. zu stellen berechtigt sind, und wonach wir jede Erscheinung in derselben zu messen haben. Wir können daher auch nicht die Lehre trennen von der Person. Denn das eigenthümliche, ungetrübte Verhältniss, in dem Christus als der Sohn Gottes zum himmlischen Vater stand, die Entschiedenheit, womit er von diesem Verhältniss zeugte, und die geistig-sittliche Umwandlung, die von ihm aus als dem Erlöser über die Menschheit sich verbreiten sollte, bildet den Kern und Mittelpunkt seiner Lehre, welche ihrem Wesen nach zwar noch kein in schon fertigen Begriffen beschlossenes System, wohl aber die Bezeugung einer religiös-sittlichen Thatsache ist, deren frohe Botschaft (*εὐαγγέλιον, κήρυγμα*) an Alle ergehen sollte zu ihrem Heil, auf die Bedingung des Glaubens und die Bereitwilligkeit der Lebenserneuerung und Sinnesänderung hin. Jesus ist nicht der Anfänger einer *Dogmatik*, wohl aber der Anfänger und Vollender des *Glaubens* (Hebr. 12, 2), nicht Stifter einer Schule, sondern Religionsstifter und Kirchenstifter im eminentesten Sinne des Wortes, weshalb er denn auch keine in wissenschaftliche Form gefassten Dogmen, sondern göttliches Wort in einfach menschlicher, volksthümlicher Weise, meist in Bildern und Sprüchen vortrug. Diese finden wir niedergelegt in den kanonischen Evangelien, doch in auffallend anderer Form bei Johannes als bei den Synoptikern [3]. Den eigenthümlichen Gehalt der Lehre Jesu zu ermitteln und ihn auf gewisse Grundvorstellungen, auf ein einheitliches Princip zurückzuführen, ist eine Aufgabe, in welche die evangelische Schrifterklärung, das Leben Jesu, die Apologetik und die biblische Dogmatik sich zu theilen haben.

[1] *„Das Amt des Erlösers war nicht Vortrag des Dogma's, Aufstellung einer dogmatischen Lehrformel, sondern Selbstdarstellung, Offenbarung seiner Einheit mit dem Vater. Seine Person war Thatsache, nicht Begriff.“* *Schwegler*, Montanismus S. 3. Allerdings schloss sich Jesus auch an Vorhandenes an, namentlich an den Mosaismus in der Lehre von *einem* Gott, auch wohl an die herrschenden Zeitvorstellungen und Zeiterwartungen in der Lehre von den Engeln, dem Reiche Gottes u. s. f. Aber es hiesse sein Werk zu eng fassen, wenn man in ihm blos den Reformator des Judenthums sehen und ihn am Ende selbst zum Ebioniten machen wollte; s. *Schwegler*, das nachapostolische Zeitalter, S. 89 f. Vgl. übrigens über die Stellung der DG. zu der Lehre Jesu uud der App. *Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I. 1. S. 68. *Gieseler*, DG. S. 4 u. S. 29 ff.

[2] Eine Perfectibilität des Christenthums ist von dem christlichen Standpunkte aus nicht denkbar, wenn darunter eine Erweiterung oder Vervollkommnung der *Idee* soll verstanden werden; denn diese ist eine in sich abgeschlossene und zugleich verwirklichte durch die Erscheinung des Gottmenschen; daher ist auch innerhalb der DG. kein Raum für eine über das Christenthum des Stifters hinausgehende neue Offenbarung. (Vgl. den seit Strauss er-

regten Streit in Beziehung darauf, ob und inwiefern in einem Einzelwesen das *religiöse Leben*, doch eben nur dieses zunächst, *vollendet* zu denken sei?) Vgl. u. §. 282. n. 2.

3 Wie weit schon die synoptischen Berichte in ihren Mittheilungen der Lehrvorträge Jesu von einander abweichen und wie diese Verschiedenheit wieder zusammenhänge mit der Frage nach der Priorität des Matthäus oder des Marcus, ist anderwärts zu erörtern. Ebenso muss die wichtige Untersuchung über den Ursprung des 4. Evangeliums einstweilen für uns eine offene Frage bleiben. So viel können wir immer als Sicheres aufnehmen: In den Synoptikern zeigt sich uns mehr *doctrina Christi*, in Joh. mehr *doctrina de Christo:* daher der Vorzug der Objectivität auf Seiten der Synoptiker. Wenn indess auch eine subjektive Färbung von Seiten des vierten Evangelisten in der Auffassung und Wiedererzählung der Reden Jesu zugegeben werden muss, so ist damit noch nicht die *Glaubwürdigkeit* des Berichts und die *religiöse Wahrheit* des Mitgetheilten in Zweifel gezogen. Wie sehr übrigens auch bei den Synoptikern die göttliche Würde Christi heraustrete, liegt für jeden unbefangenen Leser zu Tage; s. *Dorner* a. a. O. S. 79 ff.

§. 18.

Die Apostel.

Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Bd. II. 6. Abschnitt. *L. Usteri*, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs in seinem Verhältniss zur biblischen Dogmatik des N. Test. Zürich 1824. u. ö. *A. F. Dähne*, Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs. Halle 1835. *Ferd. Baur*, der Apostel Paulus, Tüb. 1845. *Frommann*, der johanneische Lehrbegriff in seinem Verhältniss zur gesammten biblisch-christlichen Lehre, Lpzg. 1839. *K. R. Köstlin*, der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Joh. und die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe, Berlin 1843. *W. Steiger*, der erste Brief Petri, mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs, Berlin 1832. — Im Ganzen: *Zeller*, Aphorismen über Christenthum, Urchristenthum und Unchristenthum, in Schweglers Jahrbüchern der Gegenwart 1844 (Juni). *A. Schwegler*, das nachapostolische Zeitalter, Tüb. 1846 I. *Dorner* a. a. O. *Schwegler*, Apologetisches und Polemisches (gegen Dorner) in Zellers Jahrbüchern 1846. V. 1 ff. *Planck*, Judenthum und Urchristenthum, ebend. 1847. S. 258 ff. *H. W. J. Thiersch*, die Kirche im apostolischen Zeitalter u. die Entstehung der neutestamentlichen Schriften, Frankfurt 1852. *Baumgarten*, die Apostelgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom, Halle 1852. *E. Reuss*, Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique, Par. 1852. Ed. 3. 1864. *F. Ch. Baur*, das Christenthum u. die christliche Kirche der 3 ersten Jahrhunderte, Tüb. 1853. *Lechler*, das apostolische u. das nachapostolische Zeitalter. 3. Aufl. 1885. — Neuere Liter.: Encykl. § 61.

Auch die ersten Jünger des Herrn trugen zwar so wenig als ihr Meister ein dogmatisches System vor; doch da bei ihnen die ursprüngliche Lehre Jesu schon theoretisch durch die Reflexion und praktisch durch des Herzens und Lebens Erfahrung hindurchgegangen war, und seine geistige Person selbst in jedem von ihnen wieder eine eigenthümliche Gestalt gewonnen hatte, so finden wir bei den Aposteln, so weit wir sie aus ihren Reden und Schriften kennen [1], bereits die Ansätze zu einem christlichen Lehrganzen, und zwar so, dass, während Petrus (und Jacobus) mehr (vergleichbar den Synoptikern) das Ueberlieferte in objectiver Fassung wiedergeben [2], auch hier wieder bei *Johannes* eine innerliche contemplative, bei *Paulus* dagegen eine praktisch-dialektische Auffassung des Christenthums die vorherrsehende ist [3]; Typen, an welche die spätern theologischen Denk- und Lehrweisen mehr oder weniger sich anschlossen.

1 Die Apostel erscheinen uns theils als einfache Zeugen und Berichterstatter dessen

was Christus gelehrt hat, theils als die vom Geiste geleiteten Verkündiger der Heilswahrheiten, die sie selbst an sich erfahren hatten. Nur in letzterer Beziehung kann von einer *Lehre der Apostel* die Rede sein. Aber auch hiebei darf man nicht vergessen, dass nicht von den *Zwölfen* die Rede ist, von deren dogmatischen Leistungen wir am wenigsten wissen; denn ob *Jacobus* nnd *Judas,* von denen wir Briefe im Kanon haben, zu den Zwölfen gehörten, oder ob sie als leibliche Brüder des Herrn zu fassen sind, ist streitig (vgl. *Herder,* Briefe zweener Brüder Jesu in unserm Kanon; *Wieseler* St. Kr. 1842. I. S. 71 ff.; *Schaff,* das Verhältniss des Jacobus, Bruders des Herrn, zu Jacobus Alphäi, Berlin 1842. und die verschiedenen Commentare nebst den Einleitt. ins N. T.; über den Lehrbegriff des Jacobus s. *Dorner* a. a. O. S. 91 ff.). Es bleiben sonach von den Zwölfen als sicher nur *Petrus* und *Johannes;* doch sind vom Erstern der zweite, vom Letztern der zweite und dritte Brief von alter Zeit her unter die Antilegomena gezählt, und besonders der zweite Brief Petri auch in neuerer Zeit wieder kritisch bestritten worden; selbst der erste hat, jedoch ohne hinlängliche Begründung, Zweifel erregt. Vgl. *de Wette* Einl. ins N. T. §. 172 f. *Holtzmann* Einl. S. 484 ff. *Seufert,* Ursprung u. Bed. d. Apostolates, Leiden 1887, Kap. 1—4.

2 Die Aechtheit des ersten Briefs Petri vorausgesetzt, so hat dieser jedenfalls mehr dogmatischen Gehalt, als *Jacobus,* der bei einzelnen tiefern Blicken in das Wesen des Glaubens und der göttlichen Oekonomie (Jac. 1, 13 ff. 25. 2, 10 u. s. f.) dennoch die praktische Seite überwiegend heraushebt und das Christologische fast zu ignoriren scheint. (*Dorner* hat manches hineingelegt.) Ueber sein Verhältniss zu Paulus s. *Neander,* Gelegenheitsschriften 3. Aufl. S. 1 ff. Vgl. *Holtzmann,* Einl. S. 476 ff. Indessen erscheinen auch bei *Petrus* die dogmatischen Ideen mehr als gewaltiger, aber noch unverarbeiteter Stoff, und „*vergebens sucht man bei ihm eine bestimmte Eigenthümlichkeit, wie solche die Werke des Johannes und Paulus an sich tragen*“ *de Wette* a. a. O.; doch vgl. *Weiss,* der petrinische Lehrbegriff, Beitrag zur biblischen Theol. Berlin 1885.

3 *Johannes* und *Paulus* bleiben sonach besonders zu betrachten. Ausser den Briefen des Erstern ist — die ‚Echtheit‘ des IV. Evangeliums vorausgesetzt — dessen Prolog und die oben angedeutete Färbung der Reden Christi ins Auge zu fassen. Erscheinung Gottes im Fleische — Gemeinschaft mit Gott durch Christus — Leben aus und in Gott und Ueberwindung der Welt und der Sünde durch dieses Leben, das ein Leben in der Liebe ist: dies der Grundton johanneischer Anschauung (vgl. die Commentare). Von Johannes unterscheidet sich *Paulus* in materieller und formeller Hinsicht: *a) materiell,* indem Joh. mehr die Grundzüge der *Theologie* und *Christologie,* Paulus mehr die *Anthropologie* und *Heilslehre* giebt, obwohl nichtsdestoweniger auch die johanneischen Schriften anthropologisch, und die paulinischen theologisch und christologisch von der höchsten Bedeutung sind: aber der Mittelpunkt der johanneischen Theologie, um den sich Alles bewegt, ist der in Christo Fleisch gewordene Logos, das wirkende Moment der paul. Lehre die Rechtfertigung durch den Glauben; *b) formell,* indem Paulus mehr seine Gedanken vor der Seele des Lesers entstehen lässt, sie genetisch in ihm wiedererzeugt und einen Reichthum von dialektischer Kunst entwickelt, worin die Spuren der frühern rabbinischen Bildung nicht verwischt sind, während Joh. unmittelbar thetisch, apodiktisch verfährt, den Leser in die Tiefen mystischer Anschauung hineinzieht, im Tone des Sehers Himmlisches verkündet und sich überhaupt mehr dem gläubigen Gemüthe als dem Verstande zuwendet. Johannes redet die Leser als seine *Kinder,* Paulus als seine *Brüder* an. (Vgl. über den Unterschied beider *Staudenmaier* über Joh. Scottus Erigena, S. 220 ff.) Eine eigenthümliche theologische Richtung wird uns endlich noch im *Brief an die Hebräer* repräsentirt. Sie ist der paulinischen verwandt, mit vorherrschender Neigung zum Typischen; in formeller Hinsicht hält sie das Mittel zwischen paulinischer und johanneischer Darstellung. (Ueber die Muthmaassungen, wer der Verf. u. s. w., vgl. die Commentare.) Ueber die drei biblischen Haupttypen (den jacobisch-petrinischen, johanneischen und paulinischen) vgl. *Dorner* a. a. O. S. 77.

§. 19.

Zeitbildung und Philosophie.

F. Chr. Baur, das Christliche des Platonismus, oder Socrates u. Christus, T. Z. Th. 1837. Heft 3. *A. F. Dähne*, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, in 2 Abtheilungen, Halle 1834. *Gfrörer*, kritische Geschichte des Urchristenthums, 1. Bd. auch u. d. T.: Philo und die alexandrinische Theosophie, 2. Th. Stuttg. 1831. *Ders.* das Jahrhundert des Heils, 2. Abth. Stuttg. 1836 (zur Geschichte des Urchristenthums). *Georgii*, über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus, Z. h. Th. 1839. 3. S. 1 ff. 4 S. 1 ff. *Ritter*, Geschichte der Philosophie, Bd. 4. S. 418 ff. *Baur*, DG. S. 82 ff. 242 ff. †*Huber*, die Philosophie der Kirchenväter, München 1859. *Ueberweg* (§ 7, 1). *M. Schneckenburger*, Vorlesungen über neutestamentliche Zeitgeschichte, Frankf. 1862. *Schürer*, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter J. Christi. Leipzgi, 1886; *Siegfried*, Philo v. Alex. als Ausl. d. A. T., Jena, 1875. *Friedländer*, Sittengesch. Roms III. — *Zeller*, Phil. d. Griechen III, IV. Vgl. im allg. *Harnack*, DG. I. §§ 7 u. 8. — *Kahnis*, ü. d. Verh. d. alten Phil. z. Christenthum, Lpzg. 1884; *Harnack*, der Neuplatonismus (DG. I S. 663—681); s. die dort aufgeführte Litteratur.

So wenig das Christenthum nach seiner Eigenthümlichkeit begriffen wird, wenn man es nur als eine neue Philosophie und nicht vielmehr als thatsächliche Offenbarung des Heils fasst, so wenig darf verkannt werden, dass es an Vorhandenes sich anschloss, dieses aber mit seinem neuen belebenden Geiste durchdrang und es in sein Eigenthum verwandelte [1]. Dies gilt namentlich von der alexandrinischen Bildung, welche am vollständigsten durch *Philo* repräsentirt wird [2] und welche bereits in einigen der neutestamentlichen Schriften namentlich in der Logoslehre, wenn auch nur in den allgemeinsten Umrissen, zu Tage tritt [3], später aber auf die christliche Speculation einen entschiedenen Einfluss übte [4].

[1] *„Es ist eine durchaus unhistorische und unhaltbare Voraussetzung, wenn man annimmt, das ursprüngliche Christenthum sei unphilosophisch und sodann auch undogmatisch, und es müsse sich das Vermögen der Philosophie und der Dogmenbildung erst von der Welt zutragen lassen."* *Lange* a. a. O. S. 41. Wohl aber ist das geschichtlich, dass, ehe das Christenthum eine neue Philosophie aus eigner Lebensmacht erzeugte, es sich eben doch an die vorhandene anschloss, und dass sonach die Welt allerdings in dem dogmenbildenden Process der Kirche *„voraneilte"*. Vgl. ebend. S. 42 u. *Gieseler*, DG. S. 44.

[2] Vgl. *Grossmann*, quaestiones Philoneae, Lips. 1829. *Theile*, Christus und Philo, in Winer's und Engelhardt's krit. Journal, Bd. IX. St. 4. S. 385. *Schäffer*, quaest. Philon. Sect. 2 p. 41 ff. *Lücke*, Comm. zu Joh. I. S. 249. (Das Weitere unten §. 41 bei der Logoslehre.) *Ausgaben des Philo*: Turnebus (1552), Höschel (1613), die Pariser (1640), Mangey (1742), Pfeiffer (5 Voll. Erl. 1785—92), Richter (1828—30), bei Tauchnitz (Lpz. 1851 ff.). Vgl. den Commentar zu Philo's Buch *de opificio mundi* von *J. G. Müller*, Berlin 1841. *Edw. v. Muralt*, Untersuchungen über Philo in Beziehung auf die der (Petersburger) Akademie gehörigen Handschriften, 1840. R.E² XI. s. v., wo auch weit. Litter.

[3] Was bei Philo blos eine abstracte, ideale Vorstellung war, tritt im Christenthum als concrete Thatsache, als ein geistig-historisches Factum auf dem Gebiete des religiösen Lebens heraus; daher *„ist es ebenso unhistorisch, den Einfluss der Zeit auf die äussern Erscheinungen und die didaktische Entwicklung des Evangeliums zu leugnen, als den innern Ursprung und das wahre Wesen desselben aus der Zeit abzuleiten"* *Lücke* a. a. O. Vgl. *Dorner* a. a. O. Einl. S. 21 ff.

[4] Vieles von dem, was man sonst (seit *Souverain*) unter dem „Platonismus der Kirchen-

väter" begriff, ist durch die neuere Wissenschaft darauf reducirt worden, „*dass der allgemeine Einfluss des Platonismus der verstärktere und bestimmtere des gebildeten Heidenthums überhaupt war*" *Baumg.-Crus.* Compend. I. S. 67 vgl. *Gieseler,* DG. S. 44. So ist namentlich der Vorwurf des Platonismus, der Justin dem M. gemacht wurde, bei näherer Betrachtung unhaltbar; s. *Semisch,* Justin d. M. II. S. 227 ff.; *doch auch *Engelhardt,* d. Christenthum J.'s (1878)*. Begründeter erscheint derselbe gegenüber den alexandrinischen Lehrern, namentlich dem Origenes. Aber auch hier, sowie bei dem theilweisen Einfluss des Aristotelismus und Stoicismus auf gewisse Denkweisen der Zeit, darf man nicht vergessen dass in dieser Zeit „*die Philosophie nur fragmentarisch und nur an der Theologie erscheint*" *Schleiermacher* a. a. O. S. 154; vgl. auch *Redepenning,* Origenes (Bonn 1841) Bd. I. S. 91 ff. *Baur* a. a. O.

§. 20.

Glaubensregel. Apostolisches Symbolum.

Caspari, Ungedruckte . . . Quellen zur Gesch. d. Taufsymbols u. d. Glaubensregel, Christiania, 3 Bde. Pannel 1866—75. *Hahn,* Bibl. d. Symb. u. Gl. R. der apost. Kirche, 2. Aufl. Breslau 1877. *Caspari,* Alte u. neue Quellen z. Gesch. . . . 1879; *ders.,* Kirchenhist. Anecdota I, 1883. *Harnack,* R. E[2] I s. v. Apost. Symbolum; *ders.,* DG. I,257—272. *Zahn,* Gl. R. und Taufbek. in d. alten Kirche, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1881, S. 302 ff. *Swainson,* The Nicene and the Apostles Creeds, 1875.

Noch ehe jedoch mit Hülfe der philosophischen Speculation eine wissenschaftliche Theologie unter der Form der *γνῶσις* sich ausbildete, stellte sich der apostolische Glaube als einfache *πίστις* fest, und zwar auf historischem Wege, durch Zusammenordnung der für wesentlich gehaltenen Elemente (*στοιχεῖα*) des christlichen Glaubens. Erst pflanzte sich das *κήρυγμα ἀποστολικόν*, die *παράδοσις ἀποστολική* mündlich fort, und trat dann später in schriftlichen Aufzeichnungen hervor [1]. Aus den verschiedenen Taufbekenntnissen der ältesten Kirche bildete sich nach aller Wahrscheinlichkeit das sogenannte Apostolische Symbolum, welches, wenn auch nicht von den Aposteln herrührend, doch die Grundzüge der apostolischen Ueberlieferung in weiten Umrissen bewahrte.

[1] S. die Glaubensregeln des Iren. adv. haer. I. c. 10 (*Grabe* c. 2). Tert. de virgg. vel. c. 1; de praescript. Haer. c. 13; adv. Prax. c. 2. Orig. de Princ. prooem. §. 4. bei *Münscher,* herausg. von v. *Cölln* I. S. 16—19. Ueber die Bedeutung der Tradition selbst und ihr Verhältniss zur Schrift vgl. unten §. 33 u. 37. „*Die Glaubensregel war nicht durch Interpretation der heiligen Schriften gewonnen, sondern aus der in den Gemeinden fortgepflanzten apostolischen Tradition entnommen*" *Gieseler,* DG. S. 50. „Das Taufsymbol geht ohne alle Frage seinem ganzen Inhalte und zum grössten Theile (als altrömisches Symbol nämlich) auch nach seiner Form in das apostolische Zeitalter zurück . . . und das verhältnissmässig nur Wenige was später zu ihm hinzugekommen ist, ist schon Gegenstand apostolischer Verkündigung und wirklichen Glaubens gewesen." *Caspari,* Einleitung zur ersten Sammlung (1886). Vgl. die folgende Note.

[2] Die Sage vom apost. Ursprung bei Rufin. exposit. symb. apost. (bei Baron. annal. a. 44. No. 14) wurde schon von Laur. Valla, später auch von Erasmus bezweifelt; während die frühern Protestanten, z. B. die Magd. Cent. (Cent. I, 1. 2. p. 66) ihr noch Glauben schenken. Vgl. *Basnage,* exercitatt. hist. crit. ad a. 44. No. 17. *Buddei* Isagoge p. 441 und die dort citirten Schriften. *Die Entstehung ist etwa in folgender Weise vorzustellen.

Eine kurze Formulirung des Glaubens scheint schon an der Grenze der apost. Zeit in allgemeinem Gebrauch gewesen zu sein und zwar nicht allein bei Taufen, sondern auch bei sonstigen feierlichen Handlungen. Das unausweichliche Bedürfniss, sich durch eine solche feste Formel zus. zu schliessen und in ihr das äussere Merkmal der Zugehörigkeit zur Kirche zu haben, drängte dazu. Das praktische Bedürfniss verlangte eben auch eine Kürze der Formulirung (Bekenntniss zu Gott Vater, Sohn und Geist), welche willkürlicher, auch häretischer, Auslegung nur dadurch entrückt werden konnte, dass sie in einer bestimmten (der ‚apostolischen Tradition' entsprechenden) Weise normativ interpretirt wurde. Das hat schon Justin d. M. versucht, Irenaeus aber und Tertullian mit bestimmter Wendung gegen die Häresie in jeder Gestalt durchgeführt, indem sie regulae veritatis aufstellen resp. weitergeben, die freilich erst nach ihnen zu Symbolen der grösseren Kirchengemeinschaften und endlich der ganzen Kirche geworden sind. Also: erst die knappe Taufformel — dann die regula fidei — endlich das authentisch formulirte und interpretirte ‚apostolische' Glaubensbekenntniss.*

§. 21.

Häresien.

Alles, was von dem apostolischen Kanon der Lehre sich entfernte, erschien der Kirche gegenüber als *αἵρεσις* (Irrlehre, Ketzerei)[1]. Schon im apostolischen Zeitalter finden wir verschiedene Irrlehrer, die in den Schriften des Neuen Testaments selbst[2], andere, die von den ältern Kirchenschriftstellern erwähnt werden[3], über deren Persönlichkeit und Lehre jedoch manches noch in einem Dunkel schwebt, das bei dem Mangel an sichern historischen Zeugnissen schwerlich zur Befriedigung der Wissenschaft aufgehellt werden wird.

[1] *Αἵρεσις* (von *αἱρεῖσθαι*) und *σχίσμα* waren ursprünglich synonym 1 Cor. 11, 18. 19; später aber wurde das erstere für eine Absonderung in der Lehre, letzteres für eine Spaltung gebraucht, welche wegen liturgischer, disciplinarischer oder kirchenpolitischer Meinungsverschiedenheit entstand. Ursprünglich involvirt das Wort *αἵρεσις* keinen Tadel: es ist vox media, im N. T. Act. 5, 17. 15, 5. 25, 5. Selbst bei kirchlichen Schriftstellern heisst das Christenthum eine *secta* (Tert. apol. I, 1 und an vielen andern Stellen), und noch von Constantin wird die kath. Kirche *αἵρεσις* genannt (Eus. X. c. 5). Dagegen steht das Wort schon Gal. 5, 20 zusammen mit *ἐριθεῖαι, διχοστασίαι* u. s. w. vgl. 2 Petr. 2, 1 (*ψευδοδιδάσκαλοι*). Synonymen sind: *ἑτεροδιδασκαλία* 1 Tim. 1, 3. 6, 3; *ψευδώνυμος γνῶσις* ib 6, 20; *ματαιολογία* 1 Tim. 1, 6; das Appellativum *αἱρετικός* Tit. 3, 10. Vgl. *Westen.* N. T. II, 147. *Suicer,* Thes. u. d. W. — Verschiedene Etymologien des deutschen Wortes „*Ketzer*" (ob ital. Herkunft, oder von *καθαρός* oder von den Chazaren — wie *bougre* von den Bulgaren? vgl. *Mosheim,* unpart. u. gründl. Ketzergesch. Helmst. 1746. S. 457 ff. *Wackernagel,* altdeutsches Lesebuch, Sp. 1675. *Jac. Grimm* in der Rec. von Klings Ausg. der Bertholdschen Predigten, Wiener Jahrbb. Band 38. S. 216.) Ueber den wissenschaftlichen Nutzen der Ketzereien Orig. Hom. 9. in Num. Opp. T. II. p. 296: Nam si doctrina ecclesiastica simplex esset et nullis intrinsecus haereticorum dogmatum assertionibus cingeretur, non poterat tam clara et tam examinata videri fides nostra. Sed idcirco doctrinam catholicam contradicentium obsidet oppugnatio: *ut fides nostra non otio torpescat, sed exercitiis elimetur.* Vgl. Aug. de civ. Dei XVIII. c. 51.

[2] Ueber die verschiedenen Parteien in Korinth (die jedoch nur Spaltungen *in* der Gemeinde, nicht Trennung *von* ihr bewirkten) vgl. *Dan. Schenkel,* de ecclesia Corinthia primaeva factionibus turbata, Bas. 1838, sowie die Commentare und *Holtzmann,* Einl. (1885) S. 239 ff. — Am meisten haben der Brief an die Colosser und die Pastoralbriefe die bib-

lischen Häreseologen beschäftigt. Ueber die Erstern (ob theosophische essäische Juden oder Judenchristen) vgl. *Holtzmann* a. a. O. S. 263 ff. Unter den Letztern werden nur *Hymenaeus* und *Philetus* namhaft gemacht, als Leugner der Auferstehungslehre, 2 Timoth. 2, 17. 18. Indessen hängt die Untersuchung über das Wesen dieser Häretiker genau mit den kritischen Untersuchungen über diese Briefe selbst zusammen. Vgl. *F. Ch. Baur*, die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus, aufs neue kritisch untersucht, Stuttg. 1835. Dagegen: *Michael Baumgarten*, die Aechtheit der Pastoralbriefe, Berlin 1837; womit zu vergleichen *Baur's* Erwiderung in dessen Schrift: Ueber den Ursprung des Episcopats (Tübing. 1838) S. 15 ff.; vgl. auch *Schwegler* a. a. O. und *Holtzmann*, a. a. O. S. 228 ff. Ueber die *Nicolaiten* Apoc. 2, 6. 15 und die *Balaamiten* 2, 14 (vgl. Iren. I, 26 und die falsche Zurückführung auf Nicolaus Act. 6, 5) s. die Commentarien zur Apokalypse (*Ewald* p. 110) und *Neander*, KG. I, 2. S. 774 ff. Näheres, auch Lit., in *Sieffert's* Art. RE² X. s. v.

³ Ueber die sogenannten Archihäretiker: *Simon Magus*, den zwar das N. Test. Act. 8 als einen sittlich verwerflichen Menschen, aber nicht als Häretiker nennt, den jedoch Clem. Al. (Strom. II, 11. VII, 17) und Orig. (contra Cels. I. p. 57) zum Stifter einer Secte machen, ja den Irenaeus (adv. Haer. I, 23. 24) und Epiphanius (Haer. 21) als Urheber aller Ketzerei bezeichnen und von dessen Schicksalen und Disputation mit Petrus viel gefabelt wurde (s. die Clementinen und Justinus Martyr, apologia I. c. 56), sowie über die beiden Samaritaner *Dositheus* und *Menander* (Eusebius III, 26) vgl. *Neander*, KG. I, 2. S. 779 und die übrigen Kirchenhistoriker. *Der von *Baur* angeregten, von den übrigen Vertretern der Tübinger Schule, dann auch von *Hilgenfeld* und *Lipsius* (zuerst in den ‚Quellen der röm. Petrussage' 1872) aufgenommenen und weiter gebildeten Auffassung, wonach *Simon Magus* nichts anderes als die Persiflage des Apostels Paulus sei, wie ihn die judaistische Partei darstellt, hat neuerdings *Möller* (RE² Art. ‚Simon M.' Bd. XIV.) eine andere entgegen gestellt, wonach an seine Person die Züge eines bestimmten antichristlichen gnostischen Systems der Naturphilosophie angeschlossen worden seien — wobei Simon dann der ‚Erzketzer' bleibt, aber in anderm als dem von *Baur* gewollten Sinne.* — Die Behauptung des Hegesipp (Eus. III, 32. IV, 22), dass die Kirche bis auf Trajan durch keine Ketzerei befleckt worden sei (*παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος ἔμεινεν ἡ ἐκκλ.*), ist nicht so zu verstehen, dass überhaupt keine Ketzereien existirten, sondern dass bis zum Tode des Simon (108) das Gift der Ketzerei nicht habe in die Kirche eindringen können. Auch beschränkt sich Hegesipp's Urtheil auf den palästinensisch-jüdischen Gesichtskreis; vgl. *Vatke* in den Jahrbb. für wiss. Kritik 1839. S. 9 ff. *Dorner* a. a. O. S. 223. *Mangold*, die Irrlehren der Pastoralbriefe, Marburg 1856. S. 108 ff. *Die Ketzergeschichte der ältesten Zeit ist neuerdings zu einem mit Recht beliebten Gebiete der Forschung geworden, auf welchem die Arbeiten von *Hilgenfeld, Harnack* und bes. *Lipsius* bemerkenswerthe Resultate aufweisen (vgl. § 23); die Liter. s. an den betr. Stellen, zunächst zu §. 23.*

§. 22.

Judaismus und Ethnicismus.

Zweierlei Abwege waren es, vor welchen sich das junge Christenthum zu hüten hatte, wenn es nicht seine Eigenthümlichkeit als Religion verlieren und in eine schon vorhandene sich auflösen wollte: vor dem Zurücksinken in das Judenthum auf der einen, und vor der falschen Vermischung mit dem Heidenthum und der aus demselben entlehnten Speculation und mythologisirenden Tendenz auf der andern Seite; daher die frühesten Häresien, von denen sich mit

Sicherheit etwas sagen lässt, entweder als *judaisirende* oder als *ethnisirende* (hellenisirende) Richtungen erscheinen, obwohl bei der Vermischung jüdischer und heidnischer Elemente zur Zeit des aufblühenden Christenthums auch vielfache Modificationen und Uebergänge des einen in das andere stattfinden konnten.

Ueber die verschiedenen Gestaltungen des Heidenthums (occidentalisches und orientalisches), sowie über die frühere und spätere Periode des Judenthums vgl. *Dorner* a. a. O. S. 4 ff.

§. 23.

Ebionitismus und Cerinth. Doketen und Gnostiker.

Gieseler, von den Nazaräern und Ebioniten, in Stäudlins und Tzschirners Archiv Bd. IV. St. 2. *Credner*, über Essäer und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben, in Winers Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, 1827. Heft 2. u. 3. *A. Schliemann*, die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten Jahrhunderte, Hamb. 1844. *Schwegler* a. a. O. *A. Hilgenfeld*, die clementinischen Recognitionen und Homilien, Jena 1848. *A. H. Niemeyer*, de Docetis, Hal. 1823. 4. *Neander*, genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818. *Matter*, histoire critique du Gnosticisme, Paris 1828. II. †*J. A. Möhler*, Versuch über den Ursprung des Gnosticismus (1831, in den gesammelten Schriften S. 403 ff.) *Baur*, christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tüb. 1835. *Dessen* Christenthum u. christliche Lehre der 3 ersten Jahrhunderte 1853 u. ö. (an verschiedenen Stellen). *Jacobi*, Art. Gnosis, R. E², V, worin auch die neuere Literatur. *R. A. Lipsius*, der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung u. Entwicklungsgang, Lpz. 1860. 4. (Abdruck aus Ersch u. Gruber). *A. Hilgenfeld*, Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipz. 1864. *Ders.* Die Ketzergesch. d. Urchristt., Lpz. 1884. *Möller*, Geschicht der Kosmologie (s. §. 47). *Pfleiderer*, Das Urchristenthum 1887.

Die judaisirende Richtung wird besonders repräsentirt durch die *Ebioniten* [1], zu denen die *Nazarener* [2] als eine der rechtgläubigen Lehre näher stehende Abart sich verhalten, und mit denen noch andere judaisirende Secten von unbestimmterem Charakter zusammenhängen [3]. An diese Richtung schliesst sich auch *Cerinth* [4] an, der den Uebergang bildet zu dem mit heidnischer Gnosis vermischten Judaismus, welchen wir in den sogenannten Clementinen [5] dargestellt finden. Den strengen Gegensatz zur jüdisch-ebionitischen Richtung bilden erst einfach die *Doketen* [6], und weiterhin in mannigfachen Verzweigungen die *Gnostiker* [7], von denen jedoch die einen wieder einen schroffern Gegensatz zum Judenthum darstellen als die andern [8], ja einige sogar wieder in den Ebionitismus überschlagen [9], während der eigenthümlich für sich dastehende *Marcion* über den Gegensatz des Heidnischen und Jüdischen hinausstrebt [10].

[1] Ueber deren Benennung von אֶבְיוֹן und Geschichte vgl. Orig. contra Cels. II. von Anf. Iren. adv. Haer. I, 26. Tert. praescr. Haer. 33; de carne Christi c. 14. Eus. IV, 27. Epiphan. Haer. 29. 30. Hieron. in Matth. 8, 9. 19, 20; (c. 66) XVIII in Jesaiam. Vgl. *Hilgenfeld*, Ketzerg. S. 436, welcher für die Herleitung des Namens von einem Stifter *Ebjon*, die man sonst hatte fahren lassen, wieder eintritt. „Es ist nicht zu bezweifeln, dass der Name ‚Ebioniten‘ ebenso wie der ‚Nazaräer‘ ursprünglich alle Christen bezeichnete. Sie hiessen so, nicht weil sie an einen ärmlichen Christus glaubten — wie Gieseler

a. a. O. S. 307 will — sondern weil sie selbst arm waren, wie denn auch Heidenchristen als ‚Arme‘ verhöhnt werden (Min. Felix Octavius 36)“. Uhlhorn, RE.[2] IV, 13 f. Damit ist natürlich noch nicht bewiesen, dass sie auch Ebioniten im christologisch. Sinne waren. — Die judaisirende Richtung, die im Ebionitismus sich festsetzte, reicht allerdings schon in das Urchristenthum zurück; nicht Alle vermochten das Christenthum in seiner universalistischen Bedeutung sich anzueignen, wie Paulus. Aber diese judenchristliche Richtung hielt sich längere Zeit als eine dürftigere neben der paulinischen, ohne darum als Ketzerei betrachtet zu werden. Einmal aber vom freiern Geiste des Paulinismus überflügelt*), blieb ihr nur die Wahl, zu verkümmern (indem ihr Anhang zu einer jüdischen Secte zusammenschrumpfte), oder zu verwuchern, indem sie mit anderweitigen (gnostischen) Elementen sich verband: der pseudoclementinische Ebionitismus (vgl. Note 5). Den erstern hat man auch den vulgären Ebionitismus genannt. Sein Charakteristisches ist das Halten an jüdischer Satzung, wonach das Gesetz auch für die Christen verbindlich sein sollte; dieses liess ihnen auch keinen höhern Begriff von Christo zu, als den des jüdischen Messias. Wenn sie daher Jesum für einen Sohn Josephs und der Maria hielten, so hatte dies bei ihnen nicht (wie bei den Artemoniten, §. 24) eine rationalistische Quelle. Zu diesem jüdischen Gesetzes- und Messiasbegriff würden denn auch wohl die sinnlichen chiliastischen Erwartungen passen, deren sie jedoch nur Hieronymus a. a. O. beschuldigt.

[2] Origenes (contra Cels. V. Opp. I. p. 625) spricht von zweierlei Ebioniten, wovon die einen der orthodoxen kirchlichen Meinung näher kamen als die andern. Diese gemässigtern Ebioniten hielt man längere Zeit für dieselben, welche Hieron. und Epiphan. mit dem früher allen Christen gemeinsamen Namen der *Nazarener* bezeichnen, und welche das Gesetz (die Beschneidung) nur für Judenchristen verbindlich machten und Jesum für den Sohn der Jungfrau, wenngleich für einen blossen Menschen hielten, insofern sie die Präexistenz ausschlossen. Vgl. *Gieseler* a. a. O. Nach neuern Untersuchungen (*Schliemann*) sollen die Nazarener nie mit den Ebioniten zusammengeworfen worden sein; die Scheidung, welche Orig. unter den Ebioniten macht, soll sich vielmehr beziehen auf den Gegensatz der vulgären Ebioniten zu den gnostischen (s. Note 5). Dagegen würde nach *Schwegler* (nachapost. Zeitalter I. S. 179 ff.) der nazaräische Standpunkt nur die „früheste primitive Entwicklungsstufe des Ebionitismus sein“. Sowohl er, als auch *Hilgenfeld* verwerfen die von Schliemann gemachte Unterscheidung. Am einfachsten wird mit *Dorner* a. a. O. S. 301 ff. angenommen, dass die Ebioniten in das Judenthum zurückgesunkene und dadurch eben häretisch gewordene Nazarener (Judenchristen) sind.

[3] Elkesaiten, Sampsäer u. s. w. Epiph. Haer. 19, 1—30. 3. 17. (Eus. IV.). — Vgl. *Ritschl,* über die Secte der Elkesaiten, Z. h. Th. 1853. S. 573 ff. *Uhlhorn* RE[2], s. v. „Elkesaiten“.

[4] Iren. I, 26. Eus. h. e. III, 28 (nach Cajus von Rom und Dionysius von Alexandrien). Epiph. Haer. 28. Vgl. *Olshausen,* hist. eccles. veteris monumenta praecipua, Vol. I. p. 223—25. Nach Irenaeus würde Cerinth durch seine Behauptung, dass die Welt nicht vom höchsten Gott geschaffen sei, sich vom Ebionitismus entfernen und darin eher dem Gnosticismus verwandt sein, obwohl das Leugnen der jungfräulichen Geburt auch wieder zum Ebionitismus passt; doch hat bei ihm dies Leugnen schon einen rationalistischen Grund (*impossibile enim hoc ei visum est*). Nach den Berichten bei Eus. hätte seine Hauptketzerei in einem groben Chiliasmus bestanden, mithin in Judaismus. *Dorner* a. a. O. S. 310 statuirt eine eigene Klasse cerinthischer Ebioniten, die ihm den Uebergang zu den Pseudo-Clementinen bildet.

---

*) „Die Orthodoxie, wenn sie von der Bildung des Zeitalters überflügelt und von der öffentlichen Meinung verlassen ist, wird zur Ketzerei.“ *Hase.* Und weil überhaupt kein Stehenbleiben möglich ist, so ist anzunehmen, dass der Ebionitismus Rückschritte machte, nach dem Judenthum zu. Vgl. *Dorner,* a. a. O. S. 304 f.

5 Wie Cerinth mit der jüdischen Auffassung auch wieder gnostische Elemente verband, so auch diejenige Partei der Ebioniten, die wir aus den Clementinen (s. u.) kennen. Vgl. *Neander's* Anhang zu den gnost. Syst. u. KG. I, 2. S. 619 f. *Baur,* GnosisS. 403 und Zus. S. 760, sowie dessen oben angeführtes Programm. Eine von der dieser Gelehrten verschiedene Ansicht hat *Schenkel* aufgestellt (in der §. 21 Note 2 angeführten Dissert.), wonach die clementinische Richtung überhaupt nicht zur judaisirenden, sondern zu der (im folgenden §. anzuführenden) rationalisirenden monarchianischen Richtung in Rom gehören würde (vgl. *Lücke's* Rec. in den Gött. gelehrten Anzeigen 1839. 50. u. 51. Stück, und *Schliemann* a. a. O. S. 357 ff.). Eine treffende Charakteristik dieser aus dem Judaismus in den Paganismus überschlagenden Richtung findet sich bei *Dorner* a. a. O. S. 324 ff. *Um die literargeschichtliche Stellung und die Bedeutung der ‚Homilien' und ‚Recognitionen' (sog. Clementinen) haben sich *Uhlhorn, Hilgenfeld, Lehmann* u. A., zuletzt *Lipsius,* bemüht, über deren Resultate wie über den gegenwärtigen Stand der Forschung Ersterer in RE[2] III eingehend berichtet, s. v. Clementinen. Darnach ‚ist ausgemacht, dass beiden Schriften eine ältere — *Κηρύγματα Πέτρου* — zum Grunde liegt, deren historische Anlage hier, deren dogmat. Gehalt dort treuer bewahrt ist'. — Ausgg.: der Homilien von Dressel (Gött. 1853); de Lagarde (Lpz. 1865); der Recognitionen v. Gersdorf (Lpz. 1838).*

6 Die Doketen, welche bereits Ignat. ad Ephes. c. 7—18, ad Smyrn. c. 1—8, ja wahrscheinlich schon der Ap. Johannes (1 Joh. 1, 1—3. 2, 22. 4. 2 ff. 2 Joh. 7; ob auch den Prolog zum Evang.? vgl. *Lücke* zu Joh.) bekämpfte, können als die Vorläufer der Gnostiker betrachtet werden; denn *„obgleich der Doketismus zum Charakter der Gnosis überhaupt gehört, ist doch bisweilen auch von den Doketen als einer besondern gnostischen Secte die Rede" Baur,* Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 207. Der Doketismus bildet insofern den schroffsten Gegensatz gegen den Ebionitismus, als er nicht nur diesem gegenüber das Göttliche in Christo festhält, sondern auch das Menschliche, auf das sich die Ebioniten allein beschränken, in eine Scheingestalt verflüchtigt. Ebionitismus (Nazaräismus) und Doketismus bilden nach *Schleiermacher* (Glaubensl. Bd. I. S. 124) *natürliche* Häresien und ergänzen sich gegenseitig, soweit Einseitigkeiten sich ergänzen können, schlagen aber eben so leicht wieder die eine in die andere um. Vgl. *Dorner* S. 349 ff.

7 Wie der Doketismus in dem einzelnen Lehrsatz von Christo, so tritt der weiter entfaltete Gnosticismus in seiner ganzen Geistesrichtung auf das entgegengesetzte Aeusserste, in Beziehung auf den judaisirenden Ebionitismus. Nicht nur hat auch *er* doketische Elemente in sich (vgl. die Christologie in der speciellen Dogmengeschichte), sondern auch rücksichtlich der Stellung zum A. T. ist er mehr oder weniger antinomistisch, und ebenso rücksichtlich der Eschatologie antichiliastisch. Dem Buchstäblichen setzt er das Vergeistigte, dem Realistischen das Idealistische entgegen. Verflüchtigung der Geschichte in Mythisches, Auflösung der positiven Lehren in Speculation, demgemäss eine vornehme Unterscheidung zwischen den blossen Gläubigen und den Wissenden, Ueberschätzung des *Wissens* und zwar des ideal-speculativen Wissens (der *γνῶσις*) in der Religion, sind die Hauptgrundzüge des Gnosticismus*). Ueber den verschiedenen Sprachgebrauch von *γνῶσις* im guten und schlimmen Sinne (*γν. ψευδώνυμος*), *γνώστης*, *γνωστικός* vgl. *Suicer,* Thes. — *Quellen*: die häreseol. Schriften, bes. die Philosophumena, Iren. adv. Haer. (I, 29 ss. II.). Tert. adv. Marcion. lib. V; adv. Valentinianos; Scorpiace contra Gnosticos. Clem. Al. Strom. an verschiedenen Stellen, bes. Buch II. III. VI. Eus. IV.

8 Die verschiedenen Eintheilungen der Gnostiker nach der grössern oder geringern Oppo-

*) Auch der in neuerer Zeit von *Baur* u. *Lipsius* hervorgehobene Gesichtspunkt, nach welchem der Gnosticismus das Christenthum nicht mehr als *„Heilsprincip"*, sondern als *Weltprincip* auffasst, spricht für ein Vorwalten des Kosmischen u. Ethnischen über das Ethische des Urchristenthums. Damit soll aber dem Gnosticismus seine geschichtliche Berechtigung nicht abgesprochen werden, indem das Heil in Christo auch das Heil der Welt in den weitesten Beziehungen in sich fasste, mithin auch die Speculation nicht ausschloss.

sition gegen das Judenthum (*Neander*), nach den Ländern und dem Uebergewichte des Dualismus oder der Emanation, syrische und ägyptische (*Gieseler*), oder syrische, kleinasiatische, römische (sporadische) und ägyptische (*Matter*), oder endlich hellenistische, syrische, christliche (*Hase*), bieten alle mehr oder weniger Schwierigkeiten dar und machen auch wohl Ergänzungen nöthig (wie die eklektischen Secten Neanders und die Marcioniten Gieselers); aber mit Recht hat *Baur* gezeigt, wie die blosse Eintheilung nach Ländern eine gar zu äusserliche sei (Gnosis S. 106; vgl. auch *Dorner* S. 355), und daher (S. 109) den Gesichtspunkt, von welchem die Neandersche Classification ausgeht, als den einzig richtigen bezeichnet, *„weil in ihr nicht blos ein einzelnes untergeordnetes Moment, sondern ein durch das Ganze hindurchgehendes Grundverhältniss ins Auge gefasst ist."* Die drei wesentlichen Grundformen, in welche der Gnosticismus nach *Baur* zerfällt, sind: 1) die *valentinische*, die auch dem Heidenthum, neben dem Juden- und Christenthum, sein Recht zu Theil werden lässt; 2) die *marcionitische*, der es besonders um das Christenthum zu thun ist; 3) die *pseudoclementinische*, die sich besonders des Judenthums annimmt (s. S. 120). Allein gerade bei der dritten fragt es sich, wie weit sie mit Recht den gnostischen Richtungen beigezählt werde. Sie steht auf der Grenze des Ebionitischen und Gnostischen (vgl, Note 5). Ueber die Eintheilung *Niedner's* vgl. *Lipsius* a. a. O. S. 137 ff. Wenn *Schwegler* (Montanism. S. 216) das Judenthum als die gemeinsame Wurzel des Ebionitismus und Gnosticismus aufstellt, so ist dies insofern richtig, als der Gnosticismus sich vielfach an der jüdischen Philosophie gebildet hat. Aber diese selbst strebte ja über das national Jüdische, Gesetzliche hinaus. Der eigentliche Grundcharakter des Gnosticismus bleibt das Paganistische, das freilich auch wieder in das Judaistische zurückschlagen kann, so gut als dieses in das Paganistische sich verirrte. Das Erkennende (Speculative) in der Religion ist ihm die Hauptsache, und insofern hat er an dem Ergismus des Judenthums sein Correlat (S. 354). Ueber die hohe Bedeutung des Gnosticismus für die Entwicklung theologischer Wissenschaft und kirchlicher Kunst s. *Dorner* S. 355 ff. Im Einzelnen vgl. noch: *Gundert*, das System des Gnostikers Basilides, in Rudelb. u. Guericke's Zeitschr. VI. u. VII. *Uhlhorn*, das Basilidianische System mit Rücksicht auf die Angaben des Hippolytus dargestellt, Göttingen 1855. Vgl. *Jacobi*, Das urspr. Basil. System (ZKG I, 481—544), wo auch weitere Literatur. — „Der Gnostizismus hat dort seinen Ursprung genommen, wo man aus dem Heidentum ins Christentum hereintrat, ohne den vorchristlichen Standpunkt aufzugeben. Man fühlte sich mächtig angezogen von dem Neuen und Grossen im Christentum, erfasste es aber nicht in seinem ausschliessenden Gegensatz zu jeder andern Religion, seinem heilsgeschichtlichen Charakter blieb man fern... Aber doch wird die Gnosis mit Unrecht als (blosse) Philosophie aufgefasst. Vielmehr zweckt sie ab auf Begründung einer relig. Gemeinschaft. Sie hat es daher auch an Pflege des Kultus nicht fehlen lassen. . . . Sie verfügt auch über eine apostolische Tradition; diese ist aber nur für die kleine Zahl der Pneumatiker bestimmt." *Bonwetsch* bei Thomasius DG. I, 2. Aufl. S. 72. „Die Gnostiker sind kurzweg die Theologen des ersten Jahrh. gewesen; sie haben zuerst das Christentum in ein System von Lehren verwandelt; sie haben zuerst die Tradition systematisch bearbeitet; sie haben das Christentum als die absolute Religion darzustellen unternommen und es deshalb den andern Religionen, auch dem Heidentum, bestimmt entgegen gesetzt; aber die absolute Religion war ihnen, inhaltlich betrachtet, identisch mit dem Ergebniss der Religionsphilosophie, für welche die Unterlage einer Offenbarung gesucht werden sollte." *Harnack*, DG. I. S. 163.

9 Vgl. *Dorner* I, 1. S. 391 ff.

10 *Marcion*, aus Pontus stammend, kam als Christ um 139 nach Rom, gründete 144 eine eigene Gemeinde; nach 10 Jahren war nach Justin, Apol. I, 26 seine Lehre κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων verbreitet. *Harnack* (DG. I, S. 197 ff.) hat diesem bis zur Schädigung der christl. Gottesidee rücksichtslosen Pauliner, dem ‚einzigen selbst. religiösen Charakter, den wir vor Augustin in der Alten Kirche kennen', die Anerkennung seiner eigenthümlichen Stellung zurück erobert.

§. 24.

Montanismus und Monarchianismus.

F. C. A. Schwegler, der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tüb. 1841. *A. Ritschl*, die Entstehung der altkatholischen Kirche, Bonn 1850. S. 476 ff. *F. Ch. Baur*, das Wesen des Montanismus nach den neuesten Forschungen, in Zellers Jahrbb. 1851. 4. S. 538 ff. *W. Möller*, R. E², x. *Heinichen*, de Alogis, Theodotianis, Artemonitis, Lpz. 1829. *Gieseler*, über Hippolytus, die ersten Monarchianer u. die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts (St. Kr. 1853, 4.) *Lipsius*, zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865; *ders.*, Chronol. d. röm. Bischöfe, Kiel 1869. *Harnack*, zur Quellenkritik d. Gesch. d. Gnosticismus (Z. h. Th. 1874. S. 143—226). *Hilgenfeld*, Ketzerg. d. Urchr. 1884. *Harnack*, DG. I, 568 ff.

Ausser dem Gegensatze des Judaisirenden und Ethnisirenden konnte sich auch noch innerhalb der christlichen Weltanschauung ein Gegensatz ausbilden, dessen beide äusserste Enden ins Häretische sich verliefen. Denn indem es sich bei der Feststellung des eigenthümlich Christlichen nicht nur handelte um das Verhältniss des Christenthums zu den bisherigen historischen Religionsformen, sondern auch um dessen Verhältniss zur menschlichen Natur und ihren Erkenntnisskräften überhaupt: so konnte sich leicht auf der einen Seite ein überspannter, über die historische Offenbarung des Christenthums hinausgehender Supranaturalismus kund geben, der das Wesen der Geistesinspiration in ausserordentliche, den Gang der historischen Entwickelung unterbrechende Erregung setzte und so eine permanente Spannung zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem zu erhalten suchte, wie sich dies in dem kataphrygischen *Montanismus* [1] zeigt; oder es konnte auf der andern Seite das Bestreben, die Kluft zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem auszufüllen, und die Wunder und Geheimnisse des Glaubens sich irgendwie begreiflich zu machen und sie der verständigen Betrachtung anzupassen, ein kritisch-skeptischer Rationalismus sich aufthun, wie er uns bei der einen Klasse von Monarchianern (Alogern? [2]) begegnet, als deren Repräsentanten wir in unserer Periode *Theodotus* und *Artemon* [3] zu betrachten haben, während die als Patripassianismus bezeichnete monarchianische Richtung eines *Praxeas*, *Noët* und *Beryll* [4] sich durch eine tiefere religiöse Grundanschauung von jener unterscheidet und bereits den Anfang bildet zu der sabellianischen Vorstellung, die wir, als eine neue (mehr speculative) Gedankenreihe einleitend, erst in der folgenden Periode betrachten werden.

[1] *Montanus* aus Phrygien (wo schon im Alterthume der schwärmerische Dienst der Cybele herrschte) trat um 170 in Ardaban, an der Grenze von Phrygien und Mysien, und dann in Pepuza als Prophet (Paraklet) auf, und zeichnete sich nicht sowohl durch einzelne Häresien im Dogmatischen, als durch ein exaltirtes, überspanntes Wesen aus, wodurch er der Vorläufer aller Schwärmereien wurde, die sich durch die Kirchengeschichte hindurchziehen. „*Wenn irgend eine, so war des Montanus Lehre gefährlich dem Christenthum. Obgleich sich sonst durch nichts als eine äussere Moral auszeichnend und übrigens in allen Dogmen einig mit der katholischen Kirche, griff er doch die Orthodoxie in ihrem Princip an; denn er be-*

trachtete das Christenthum nicht als geschlossen, sondern als zulassend nicht nur weitere Offenbarungen, sondern sie selbst verlangend und verheissend in dem Ausspruch Jesu von dem Paraklетus" *Marheineke* (bei Daub und Creuzer) S. 150, wo auch der Widerspruch, in den sich der streng positive Tertullian durch den Anschluss an diese Secte verwickelte, bemerklich gemacht wird. Der Chiliasmus, zu dem sich die Secte bekannte, passte auch sehr gut zu ihrer fleischlich-geistigen Richtung. Darin liegt ihre Verwandtschaft zum Ebionitismus (s. *Schwegler*). Auf der andern Seite aber hat der Montanismus bei all seinem Antignosticismus das mit dem Gnosticismus gemein, dass er über die einfache Pistis der katholischen Kirche hinausstrebt, nur dass seine Ueberspannung mehr auf dem praktisch-asketischen als auf dem speculativen Gebiete sich kund giebt. Doch kann sich auch der Montanismus der Gnosis nicht erwehren, nur dass ihn diese nicht durch das menschliche Denkvermögen vermittelt, sondern durch das Ekstatische, worin eben sein Eigenthümliches besteht. „*Die katholische Wahrheit ist ein gleichmässiger, durch die mannigfaltigen Zuflüsse allmählich anschwellender Strom; die montanistischen Erleuchtungen dagegen sind plötzliche, aus der Erde emporsprudelnde Quellen: jene ist durch die Idee einer complexen Continuität, diese durch das Hängen an einer vermittlungslosen Atomistik bedingt*" *Schwegler* S. 105. Die Partei der Montanisten (Kataphrygier, Pepuzianer), obwohl durch Synoden von der Kirche verdammt, dauerte bis ins sechste Jahrhundert fort. Ueber ihren Zusammenhang mit der Zeitrichtung überhaupt s. *Baur* a. a. O. Dies hindert jedoch nicht, das Individuelle Montans (mit Neander) als ein wesentliches Moment zu beachten. *Quellen*: Euseb. (nach Apollonius) V, 18; Epiph. Haer. 48; wozu *Neander*, KG. II, 8. S. 871 ff. u. DG. S. 49 (gegen Baur). — Vgl. *Bonwetsch*, Zur Geschichte des Montanismus Dorpat 1881.

[2] Der Ausdruck findet sich bei Epiph. Haer. 51 als ein zweideutiges Witzwort, weil sie (die bei all ihrer Vernünftigkeit Unvernünftigen!) die Lehre vom Logos und das johanneische Evangelium, worin diese Lehre ihren Sitz hat, wie auch die Apokalypse und den aus ihr gerechtfertigten Chiliasmus, verwarfen. Die Bezeichnung lässt sich im dogmatischen Sprachgebrauch dahin verallgemeinern, dass mit diesem *einen* Worte alle *die* bezeichnet werden, welche die Idee des Logos verwarfen oder doch insoweit verkannten, dass sie entweder in Christo einen blossen Menschen sahen, oder dass, wenn sie Christo Gottheit zuschrieben, sie diese mit der des Vaters identificirten. Welcher von diesen beiden Klassen die eigentlichen Aloger des Epiphanius angehören, ist schwer zu entscheiden, vgl. *Dorner* S. 500, der sie von dem Vorwurf einer Leugnung der Gottheit Christi freispricht und sie als den Ausgangspunkt fasst für die Doppelgestalt des Monarchianismus überhaupt. Jedenfalls muss diese doppelte Gestaltung des Monarchianismus wohl ins Auge gefasst werden (vgl. *Neander*, KG. I, 3. S. 990 ff. Antignost. S. 474. *Schwegler*, Montanism. S. 286. *Dorner* a. a. O.); obwohl auch hier schwer ist, beide Richtungen so streng aus einander zu halten, dass nicht wieder die eine in die andere überschlüge. — Vgl. *L. Lange*, Gesch. u. Lehrbegr. der Unitarier vor der nicän. Synode. Lpzg. 1831. Eine genaue Untersuchung der verschiedenen Gruppen der Monarchianer giebt *Harnack*, RE[2] X, s. v.

[3] *Theodotus*, ein Lederarbeiter (*ὁ σκυτεύς*) aus Byzanz, gegen 200 in Rom, sah in Christo einen blossen (wenn auch aus der Jungfrau geborenen) Menschen und wurde vom römischen Bischof Victor von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen; Eus. V, 28. Theodoret. fab. Haer. II, 5. Epiph. Haer. 54 (*ἀπόσπασμα τῆς ἀλόγου αἱρέσεως*). Von diesem ist ein anderer Theodotus (*τραπεζίτης*) zu unterscheiden, der mit den gnostischen Melchisedekiten zusammenhing, Theodoret. fab. Haer. II, 6. *Dorner* S. 505 ff. — *Artemon* (Artemas) beschuldigte den Nachfolger des Victor, den römischen Bischof Zephyrinus, dass er zuerst die Kirchenlehre verfälscht und die Lehre von der Gottheit Christi eingeschwärzt habe, vgl. *Neander* S. 998. *Heinichen* a. a. O. p. 26 f. (S. das Weitere unten §. 46.) Die vorherrschende Verstandesrichtung (Pseudorationalismus) dieser Partei bei Eus. a. a. O. II. p. 139. *Hein.*): *οὐ τί αἱ θεῖαι λέγουσι γραφαὶ ζητοῦντες, ἀλλ' ὁποῖον σχῆμα*

συλλογισμοῦ εἰς τὴν τῆς ἀθεότητος εὑρεθῇ σύστασιν, φιλοπόνως ἀσκοῦντες . . καταλιπόντες δὲ τὰς ἁγίας τοῦ θεοῦ γραφὰς, γεωμετρίαν ἐπιτηδεύουσιν, ὡς ἂν ἐκ τῆς γῆς ὄντες καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλοῦντες καὶ τὸν ἄνωθεν ἐρχόμενον ἀγνοοῦντες. Ihre Verehrung für Euklid, Aristoteles, Theophrast und Galen, *ὃς ἴσως ὑπό τινων καὶ προςκυνεῖται.* Vgl. *Harnack,* RE² X s. v. Monarchianismus.

4 *Praxeas,* aus Kleinasien, hatte unter Marc Aurel den Ruhm eines Bekenners erlangt, wurde aber von Tertull. des Patripassianismus beschuldigt und von ihm bestritten. Tert. adv. Praxeam, lib. II. — *Noëtus,* zu Smyrna um 230, von Hippolytus wegen ähnlicher Meinungen bekämpft: s. Lagarde, Hipp. quae fer. p. 43 sq. Theodoret. fab. Haer. III, 3. Epiph. Haer. 57. — Ueber *Beryll,* Bischof von Bostra in Arabien, welchen Origenes zum Widerruf nöthigte, Eus. VI, 33; vgl. *Ullmann,* de Beryllo Bostreno, Hamb. 1835. St. Kr. 1836. S. 1073. Die Meinungen selbst in der speciellen DG. §. 42 u. 46.

§. 25.

Die katholische Kirche.

Im Gegensatz gegen die Häresien bildete sich die katholische Lehre[1] aus. Indem nun die kirchlichen Lehrer die häretischen Abweichungen zu vermeiden und den von Christus und den Aposteln gelegten Grund durch das Festhalten an der reinen Ueberlieferung zu bewahren suchten, konnten sie sich doch auch nicht dem Einfluss entziehen, welchen Volks- und Zeitbildung, sowie auch persönliche Geistesanlagen und vorherrschende Stimmung des Gemüths von jeher auf die Gestaltung religiöser Begriffe und Vorstellungen geübt haben. Auch in der katholischen Kirche finden wir deshalb, nur gemildert und weniger grell hervortretend, dieselben Gegensätze oder wenigstens Verschiedenheiten und Modificationen wieder, welche sich in schroffern Antithesen bei den Häretikern zeigten. Auch hier von der einen Seite festes, mitunter ängstliches Anschliessen an die äussere Form und das historisch Ueberlieferte, eine dem gesetzlichen Judaismus verwandte Gesinnung (Positivismus), womit sich, wie bei Tertullian, auch die montanistische Richtung verbinden konnte; von der andern eine dem Hellenismus verwandte grössere Beweglichkeit und Freiheit des Geistes, die bald mehr ideal-speculativ an den Gnosticismus sich anschloss (*wahre* Gnosis, im Gegensatz gegen die falsche), bald wieder, wenn auch nicht monarchianische, doch dieser Geistesrichtung verwandte, kritisch-rationalistische Elemente in sich aufnahm[2].

1 Ueber den Ausdruck *katholisch* im Gegensatz gegen *häretisch* s. *Suicer* unter *καθολικός,* vgl. *ὀρθοδοξία. Bingham,* Origg. eccles. I, 1. sect. 7. *Vales.* ad Eus. VII, 10. Tom. II. p. 333: Ut vera et genuina Christi ecclesia ab adulterinis Haereticorum coetibus distingueretur, *catholicae* cognomen soli Orthodoxorum ecclesiae attributum est. — Ueber den mehr negativen, praktischen, als theoretischen Charakter der frühern Orthodoxie s. *Marheineke* (bei Daub und Creuzer) a. a. S. 140 ff.

2 Wie dies z. B. bei *Origenes* der Fall war, der neben gnosticirender Speculation auch

wieder hier und da eine nüchterne Verständigkeit an den Tag legt. — Ueber die Art, wie die philosophirenden Väter *Gnosis* und *Paradosis* zu vereinigen wussten (disciplina arcani), s. *Marheineke* a. a. O. S. 170; und unten §. 71, n. 4.

§. 26.

Die Väter.

Steiger, la foi de l'église primitive d'après les écrits des premiers pères, in den von ihm und Hävernick herausgegebenen Mélanges de Théologie réformée, Paris 1833 1. cahier. *Dorner*, a. a. O. *Schwegler*, nachapostol. Zeitalter 1846 f. *A. Hilgenfeld*, die apostolischen Väter; Untersuchung über Inhalt u. Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften. Halle 1853. *Lübkert*, d. Theologie d. A. V. (Z. h. Th. 1854, IV).

Während die sogenannten apostolischen Väter (mit wenig Ausnahmen) mehr durch unmittetbar praktisch-erbauliche, die apostolische Ueberlieferung bewahrende und fortleitende Wirksamkeit sich auszeichneten [1], finden wir die an den Hellenismus sich anschliessende philosophirende Richtung schon einigermaassen repräsentirt bei den Apologeten *Justinus Martyr* [2], *Tatian* [3], *Athenagoras* [4], *Theophilus* von Antiochien [5], und auch bei dem Abendländer *Minucius Felix* [6]. Dagegen sehen wir unter den Lehrern des 3. Jahrh. bei *Irenäus* [7] auf eine besonnene und milde, bei *Tertullian* [8] und seinem Schüler *Cyprian* [9] mehr auf eine strenge, mitunter schroffe und finstere Weise den positiven Kirchendogmatismus und die compactrealistischen Vorstellungen festgehalten, während die Alexandriner *Clemens* [10] und *Origenes* [11] am meisten die speculative Seite der Theologie ausgebildet haben. Gleichwohl sind diese Gegensätze nur relativ zu fassen, indem sich z. B. bei Justinus M. neben dem hellenistischen Anflug auch wieder viel Judaismus, bei Origenes neben dem Idealismus und Kriticismus auch hin und wieder eine überraschende Buchstäblichkeit, sowie hinwiederum bei Tertullian, trotz allem Antignosticismus, ein merkwürdiges Ringen nach philosophischen Ideen zeigt.

[1] *Patres apostolici* heissen die Väter des ersten Jahrhunderts, welche angeblich Schüler der Apostel waren, obwohl über deren Persönlichkeiten und Schriften noch manches dem Schwanken der Meinungen ausgesetzt ist. Man rechnet zu ihnen folgende:

A. *Barnabas*, der aus der Apostelgeschichte (4, 36 Joses; 9, 27 u. s. w.) bekannte Gehülfe des Apostels Paulus. Ueber den ihm beigelegten Brief (früher theilweise nur in lateinischer Uebersetzung, jetzt seit Veröffentlichung des Cod. Sinaiticus durch Tischendorf vollständig im Original), in welchem sich eine starke Tendenz zu typischen und allegorischen Deutungen — in einem ganz andern Geiste als z. B. im kanonischen Brief an die Hebräer — kund giebt, sind die Meinungen zur Stunde noch sehr getheilt; doch ist betr. der Abf. Zeit ziemlich allgemein zugestanden, dass er zwischen 95—125 fällt; vgl. *Ern. Henke*, de epistolae quae Barnabae tribuitur authentia (Jen. 1827), *Rördam*, de auth. ep. Barn. Hafn. 1828 (*für* die Aechtheit); *Ullmann*, (St. Kr. 1828. H. 2), *Hug* (Zeitschrift f. d. Erzbisth. Freiburg, H. 2, S. 132 ff. H. 3, S. 208 ff.), *Twesten* (Dogm. I, S. 101), *Neander*, KG, I, 3. S. 1100 (*gegen* dieselbe: „*es weht uns hier ein durchaus anderer Geist an, als der eines apostolischen Mannes*"); *Bleek*, Einl. in den Brief an die Hebräer, S. 416 Note (unentschieden); *Schenkel*, St. Kr. X. S. 652 (ver-

mittelnd, so nämlich, dass nur ein Theil ächt, anderes interpolirt sei), wogegen wieder *Hefele*, in der theol. Quartalschr. 1839. S. 60 ff. (zu Gunsten der Aechtheit). *Dorner* S. 167 ff. — In ein neues Stadium getreten sind die Verhandlungen durch den Cod. Sin. Vgl. *Hilgenfeld* a. a. O. *Weizsäcker*, zur Kritik des Barnabasbriefs (Tüb. Univ.-Programm 1863). *Volkmar* (Z. w. Th. VIII, 4. S. 449): *„der Brief behält (auch nach dem Sinaiticus) die dogmengeschichtliche Bedeutung, ein Vorposten der Gnosis zu sein, ihr nächst stehend, gleichsam in sie überführend, und doch von der eigentlichen d. h. bewusst dualistischen Gnosis unberührt."* Vgl. die Prolegg. zu den Ausgaben, bes. der Gebhardt-Harnack'schen ed. II. (1878), woselbst die neuere Liter. †*Braunsberger*, Der Apostel B. Mainz 1876. — *Ausgaben* (vgl. unten Gesamtausgg. der Apostolischen Väter): *Tischendorf* (Cod. N. T. Sinaiticus, Petropoli 1862. Lips. 1863). *Volkmar:* Monumentum vetustatis christianae ineditum, Turici 1864. (Univ.-Progr.), und *Hilgenfeld*, Barnabae epistula; integram graece primum edidit etc. Lips. 1866. *Ders.* iterum ed. 1877.

B. *Hermas* (Röm. 16, 14), dessen *Ποιμήν* (Pastor) in der Form von Visionen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in grossem Ansehen stand und selbst als heil. Schrift (*γραφή*) citirt wurde. Nach dem Canon Muratori, welcher *nuperrime* nach dem Tode d. Bischofs Pius I. von Rom († 155) geschrieben ist (vgl. Lipsius, z. Chronol. d. röm. Bisch. S. 169 f.), soll die Schrift von einem spätern H. (Hermes) herrühren, dem Bruder des römischen Bischofs Pius I. ums Jahr 150. Um 100 setzen ihn Gaab, Zahn (D. Hirt d. H. 1866 resp. 1868), Caspari, Quellen z. Taufs. III u. A.) Vgl. *Gratz*, disqu. in Past. Herm. P. I. Bonn 1820. *Jachmann*, der Hirte des Hermas, Königsb. 1835. *„Der in der That ungeheure Abstand der apostolischen Schriften von der unmittelbar nachapostolischen Litteratur tritt bei keiner Schrift so sehr hervor, als bei dem Werk des Hermas"* *Schliemann*, Clement. S. 421. Anders freilich *Schwegler*, nachapost. Zeitalter, S. 328 ff. Vgl. *Dorner* S. 185 ff. Ueber das Verhältniss des Buches zum Montanismus, Ebionitismus, Elkesaitismus ist verschieden geurtheilt worden, vgl. *Uhlhorn* RE² VI. s. v. Ueber eine von Simonides entdeckte Handschrift (veröffentlicht durch Anger u. Dindorf 1856) s. die Gebhardt-Harnack'schen Prolegomena, woselbst auch die Liter. vollständig bis 1877. Dazu *Hilgenfeld*, Hermae Pastor, ed. 2. Lpz. 1882. *Brüll*, Der H. d. H. Freiburg 1882. *Hilgenfeld*, Hermae Pastor graece integr. amb. primum ed., Lips. 1887.

C. *Clemens Romanus* (nach Einigen der Phil. 4, 3 erwähnte Mitarbeiter des Paulus), einer der frühesten Bischöfe von Rom (Iren. III, 3. 3. Eus. III, 2. 13 u. 15). Der von ihm im Namen der dortigen Gemeinde an die Korinther geschriebene Brief ist zwar wesentlich praktischen Inhalts, jedoch auch für die DG. von Belang. Er gehört in die letzten Jahre des ersten Jahrh. Vgl. *R. A. Lipsius*, de Clementis Rom. ep. ad. Cor. priore, Lips. 1855. *Ueber den sogenannten zweiten Brief, ein Fragment, das jedenfalls einen andern Verfasser hat und seiner Anlage nach kein Brief, sondern eine Homilie aus dem 2. Jahrh. ist, vgl. *Harnack*, ZKG 1887, S. 264 ff.; 329 ff.* Am meisten dogmatisches Interesse würden gerade die Schriften darbieten, die jetzt einstimmig dem Clemens abgesprochen werden: die schon genannten (Pseudo-) Clementinen (*ὁμιλίαι Κλήμεντος*, vgl. § 23), die Recognitiones Clementis (*ἀναγνωρισμοί*, ebd.), die Constitutiones apostolicae und die Canones apostolici, über welche letztere vgl. *Krabbe*, über den Ursprung und Inhalt der apost. Const. des Clem. Rom. Hamb. 1829, und †*Drey*, neue Untersuchungen über die Const. u. Canones der Apostel, Tüb. 1832. — *Ed. pr. der Epistola Clementis ad Corinthios 1633 durch P. Junius; dann 1654, 1669, 1671, 1672 u. s. w. mehr als 30 Ausgaben nach dem im Codex Alex. enthaltenen Texte, bis *Bryennios* 1875 aus einem Jerusalemer Codex eine neue, vollständige Recension gab (Constantinopoli). Unter Berücksichtigung dieser: Ausg. in den Patres Ap. von Gebhardt, Harnack, Zahn (Bd. I., 2. Aufl.) s. u.; *Hilgenfeld*, Nov. Test. extra can. rec.

(1876). *Funk,* Patr. ap. 7. Aufl. (s. u.) 1878. Liter. über den Brief s. bei *Harnack,* Proleg. zum I. Bde.; ausserdem: †*Brüll,* Urspr. u. Verf. d. Briefes an die Kor. (Th. Quart. 1876); *ders.*: Der 1. Brief des Clemens ... Freiburg 1883.*

D. *Ignatius* (*θεοφόρος*), Bischof ven Antiochien, über dessen Schicksale Eus. III, 36. Auf seiner Reise nach Rom, wo er den Märtyrertod litt, soll er 7 Briefe an verschiedene Gemeinden (Epheser, Magnesier, Trallianer, Römer, Philadelphier, Smyrnäer) und an Polycarp geschrieben haben, die in zwei Recensionen, einer längern und einer kürzern, vorhanden sind. Ueber die Aechtheit oder Unächtheit der einen oder der andern und über das Verhältniss beider zu einander vgl. *K. Meier,* die doppelte Rec. der Briefe des Ign. (St. Kr. 1836. H. 2). *Rothe,* die Anfänge der christl. Kirche, Wittenb. 1837. S. 715 ff. *Düsterdieck,* quae de Ignatianarum Epp. authentia duorumque textuum ratione hucusque prolatae sunt sententiae enarrantur, Gött. 1843. — In ein neues Stadium getreten ist die Untersuchung durch die Entdeckung einer syrischen Uebersetzung von *W. Cureton*: The ancient syriac version of the epistles of S. Ignatius to S. Polycarp, the Ephesians and Romans, collected from the writings of Severus of Antioch, Timoth. of Alexandria and others, Lond. 1845. Vgl. *C. C. J. Bunsen,* die 3 ächten u. die 4 unächten Briefe des Ignatius von Antiochien; hergestellter und vergleichender Text mit Anmerkungen, Hamb. 1847. *Desselben*: Ignatius von Antiochien u. seine Zeit, sieben Sendschreiben an Dr. Aug. Neander, Hamb. 1847. Dagegen wieder: *F. Ch. Baur,* die Ignazianischen Briefe u. ihr neuester Kritiker, Tüb. 1848. †*G. Denzinger,* über die Aechtheit des bisherigen Textes der Ignatianischen Briefe, Würzb. 1849. *Zahn,* Ign. von Antiochien, 1873; *Funk,* D. Aechtheit der ign. Br. 1883. *Jetziger Stand der Frage: Bunsen, Lipsius (Ue. d. Aechtheit der syr. Recens. d. Br. Z. h. Th. 1856) Ritschl (Altk. Kirche) halten die syr., Uhlhorn, Düsterdieck, Zahn, Funk die kürzere griech. für ächt, Baur, Hilgenfeld, Volkmar keine; Harnack, die Aechtheit festhaltend, verlegt die Zeit unter Hadrian, das Martyrium in 138 (d. Zeit des Ignatius, Lpz. 1870). Unter Aufbietung eines grossartigen Apparates sucht Lightfoot (s. bei den Ges. Ausgg.) die Aechtheit zu retten. Vgl. noch: *Völter,* D. Lösung der ign. Frage (Theol. Tijdschr. 1886, 114—136).* *Neueste Ausgaben*: Ignatii S. Patris apostolici quae feruntur epistolae una cum ejusdem martyrio, collatis edd. graecis versionibusque syriaca, armeniaca, latinis, denuo recens. notasque criticas adjecit *J. H. Petermann,* Lips. 1849. Corpus Ignatianum, a complete collection of the Ignatian epistles, genuine, interpolated and spurious, together with numerous extracts from them, as quoted by ecclesiastical writers down the 10. century; in syriac, greek and latin: an english translation of the syriac text, copious notes and introduction by *M. William Cureton,* Berlin 1849. *Merx,* Meletemata Ignatiana. Critica de epistolarum Ignatianarum versione Syriaca commentatio. Hal. 1861. Vgl. die Gesamt-Ausgaben.

E. *Polycarp,* Bischof von Smyrna, angeblich Schüler des Apostels Johannes, der unter Marc Aurel den Märtyrertod starb (166). Vgl. Eus. IV, 15. Von ihm ist noch ein Brief an die Philipper vorhanden, doch nur theilweise im griechischen Original und ganz praktischen Inhalts. „Die früher, bes. von Ritschl scharfsinnig vertretene Hypothese einer Interpolation ist schon durch die in allen Theilen gleichmässige Abhängigkeit vom Clemensbr. (vgl. *Harnack's* Prolegg. zu dems.) ausgeschlossen.“ *Bonwetsch* bei Thomasius, DG. I, 150. — *Das *Martyrium Polycarpi* (meist hinter s. ‚*Epistola*‘ gedruckt) galt allgemein als das älteste ächte, bis *Lipsius* (Z. h. Th. 1874) und *Keim* (Aus d. Urchristent., 1879) seine Abfassung unter Gallienus († 268) zu setzen und der Letztere die cap. 21 und 22 als Interpolation gar aus dem 5. Jahrh. zu erweisen suchte.*

F. *Papias* (*σφόδρα σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν* Eus. III, 39), Bischof von Hierapolis in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, von dessen Schrift *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* nur Fragmente bei Eus. a. a. O. und Iren. (V, 33) sich finden. Als Chiliast hat er

für die Eschatologie Bedeutung; auch für die Geschichte der Bildung der Tradition ist er von Wichtigkeit. Vgl. *Steitz-Leimbach* RE[2] XI. Seine Fragm. bei *Routh,* Reliquiae sacrae I und in den

Gesamtausgaben der Apostolischen Väter: (*Ittig,* Bibl. patr. apost. Lips. 1699). Patrum, qui temporibus Apostolorum floruerunt, opp. ed. *Cotelerius,* Par. 1672; rep. *Clericus,* Antw. 1698. 1724. 2 T. fol. Patrum app. opp. genuina ed. *R. Russel,* Lond. 1746. II. S. Clementis Romani, S. Ignatii, S. Polycarpi, patrum apostolicorum quae supersunt — accedunt S. Ignatii et S. Polycarpi martyria — ed. *Guil. Jacobson,* Oxon. 1838. Ed. 4. 1863. Handausgabe: *J. L. Frey,* epistolae sanctorum Patrum apostol. Clementis, Ignatii et Polycarpi atque duorum posteriorum martyria. Bas. 1742. Patrum apostolicorum opera, textum ex editt. praestantt. repetitum recognovit, brevi annotat. instruxit et in usum praelect. academicar. edid. † *C. J. Hefele,* Tub. 1839. 5. Ausg. 1878. Codex N. T. deuteronomius s. patres apostolici, rec. ed. *de Muralto.* Vol. I. (Barnabae et Clementis Epistolae.) Tur. 1847. 12. Patrum apostolicorum opera, textum etc. ed. *A. R. M. Dressel;* accedit Hermae Pastor, ex fragmentis graecis, auctore *C. Tischendorf,* Lips. 1857. Ed. 2. 1863. Novum Testamentum extra canonem receptum edidit etc. *Adolfus Hilgenfeld,* Lips. 1866. 2. Aufl. 1876—84 (vgl. Ep. Barnabae oben). v. *Gebhardt-Harnack-Zahn,* Ed. post Dressel. alteram tertia (Lipsiae 1876—77; davon fasc. I; ed. 2.) — *Lightfoot,* The Apostolic Fathers. Davon Part. II: S. Ignatius, S. Polycarp. Revised texts with notes etc. Vol. I, II, 1—2; London 1885. — Inwiefern von einer *Theologie* der apost. Väter die Rede sein könne, vgl. *Baumgarten-Crusius* I. S. 81 Anm. Gewiss ist, dass sich bei einigen derselben (z. B. Hermas) Meinungen finden, die später als heterodox verworfen wurden. Die ältern, namentlich katholischen Dogmatiker halfen sich damit, dass sie solche Lehren *Archaismen* nannten, zum Unterschied von *Häresien* *). Ueber das Verhältniss des Clemens zu Paulus, des Ignatius und Polycarp zu Johannes, des Barnabas zu Petrus, und des Hermas zu Jacobus s. *Dorner* a. a. O. S. 185.

[2] *Justin der Märtyrer* (geb. um 89, † unter Marc Aurel, nach dem Chronic. Pasch. 166) aus Sichem (Flavia Neapolis) in Samarien, Philosoph von Beruf, der auch als Christ den τρίβων beibehielt, mehrere Bekehrungsreisen machte und, vermuthlich auf Anstiften des Philosophen Crescens, den Märtyrertod erlitt. Besonders wichtig sind seine *zwei Apologien,* deren erste (grössere) an Antoninus Pius, die zweite (kleinere) an den römischen Senat gerichtet ist; daneben der Dial. c. Tryphone Vgl. *Neander* I, 3. S. 1111. und *Semisch* a. a. O. Nach der früheren, von *Semisch* festgehaltenen Ansicht fällt die erste dieser Apologien in das Jahr 138 oder 139, die zweite nach dem Jahr 147, während nach *Volkmar's* kritischen Untersuchungen über die Zeit Justins (theol. Jahrbb. 1855. 2. 3.) beide Apologien gleichzeitig im Jahr 150 sollen überreicht worden sein. Justin ist der erste Kirchenlehrer, bei welchem eine Berührung mit griechischer Philosophie (in der er früher vergebens die volle Wahrheit und den Frieden der Seele gesucht hatte) sichtbar wird **). Bei allem Streben, die Vorzüge des Christenthums und auch der alttestamentlichen Offenbarung vor den Systemen der Philosophen nachzuweisen (durch Herleitung der letztern aus Moses), findet er doch auch Göttliches bei den bessern Heiden. Es herrscht in den Apologien ein freisinnigerer Ton

---

*) Dass Pseudodionys, den Einige auch unter den ap. Vätern anführen, einem spätern Zeitalter angehöre, ist ausgemacht. Dagegen führen *Möhler* u. *Hefele* den Verfasser des *Briefes an Diognet,* für den man sonst den Justin hielt, unter den ap. Vätern auf. *Hefele,* pp. app. p. 125. *Möhler,* Patrologie, S. 164; kleine Schriften I. S. 19. Dagegen *Semisch,* Justin d. M. S. I, 186. *Diese Schrift, nach Inhalt und Form eine der trefflichsten, die uns aus den ersten Jahrhunderten erhalten sind — sie gehört wohl der 2. Hälfte des 2. Jahrh. an — vollzieht in sehr scharfen Wendungen die Abgrenzung sowohl gegen Heiden- wie gegen Judenthum. Vgl. *Lechler,* Ap. Zeitalt. (3. Aufl. 1885) S. 615 ff. Ausg.: *Krenkel,* Lips. 1860. Vergl. Harnacks Prolegg. (Patr. Ap. I.)*

**) Ueber seine philos. Richtung s. *Schleiermacher* a. a. O. S. 155. *Baur,* a. a. O. S. 256

als in der Cohortatio ad Graecos (*παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*), welche schon *Neander* (KG. I, 3. S. 1120) eben wegen der Härte gegen das Heidenthum, und auch *Möhler* (Patrol. S. 225) für unächt zu halten geneigt sind. *Nach den Untersuchungen *Harnack's* (Texte u. Unterss. I, S. 156—158) und *Völter's* (Z. ev. Th. XXVI, 180—215) ist fernere Annahme der Verfasserschaft I.'s ausgeschlossen. *Dräseke* hat nun den Verf. dazu gesucht und glaubt ihn in Apollinarios von Laodicaea zu finden (ZKG. VII, 257—302). Jedenfalls ist sie nicht vor dem 3. Jahrh. entstanden, da sie Julius Africanus als Quelle voraussetzt*. Wenn diese Schriften die Stellung des Christenthums zum Heidenthum beleuchten, so wendet sich der von *Wetstein* und *Semler* mit Unrecht angezweifelte Dialogus cum Tryphone Judaeo dem Judenthum zu, und bestreitet dasselbe aus seinen eigenen Propheten, vgl. *Neander,* KG. I, 3. S. 1125 ff. — *Hauptausgabe:* die der Benedictiner von *Prud. Maran*, Paris 1742. f., worin auch die folgenden (Note 3, 4, 5) nebst der (unbedeutenden) Spottschrift des Hermias enthalten sind. *von Otto,* Corpus Apologetarum III. s. oben §. 14, Anm. 1. A. Vgl. *C. Semisch,* Justin der Märtyrer, Breslau 1840—42. II. *Otto*, de Justini Martyris scriptis et doctrina commentatio, Jen. 1841. *Schwegler,* nachapost. Zeitalter, S. 216 ff. *Weizsäcker,* J.'s Theologie (Jahrbb. f. D. Theol. 1867, I). *Aubé,* S. Justin . . . Par. 1875. v. *Engelhardt,* d. Christent. J.'s (1878) u. dess. Art. in RE[2] VII. v. *Stählin,* J. d. M. und s. neuest. Beurteiler 1880. *Zahn*, Studien zu J. M. (ZKG. VIII, 1 ff.). *Behm*, Bem. z. Christ. I.'s (ZWL, 1882, 478 ff.; 627 ff.).

[3] *Tatian*, der Syrer (*„der assyrische Tertullian"* nach *Dorner* II, 1. S. 437), Schüler des Justin, trat später als Haupt der gnostischen Secte der Enkratiten auf. Sein *λόγος πρὸς Ἕλληνας* (ed. *Worth,* Oxon. 1700. u. in der Ausg. von *Otto,* 1851) vertheidigt die „Philosophie der Barbaren" gegen die Hellenen. Vgl. *H. A. Daniel*, Tatianus der Apologet, ein Beitrag zur DG. Halle 1837. — Ueber die Evangelienharmonie T.'s (Diatessaron) vgl. *Semisch,* T. Diat. Wratisl. 1856. *Diese selbst zum gr. Theile wörtlich in den Scholien Ephraems 1876 (Venetiis, libr. Mechitar.) lat. durch *Aucher* und *Mösinger* ediert. Näheres: *Harnack,* ZKG. IV, 471 ff.; *Zahn*, Forsch. etc. Erl. 1881; dgg. *Harnack,* Texte u. Unterss. I. *Funk* (Th. Quart. 1883) hält die chronol. Angabe des Eusebius, wonach das Diatessaron nach d. Austritt aus d. Kirche verfasst, gegen die letztern aufrecht.*

[4] Ueber die persönlichen Schicksale des Mannes, eines gebornen Atheners aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts, ist nur wenig bekannt; vgl. indessen *Clarisse,* de Athenagorae vita, scriptis, doctrina, Lugd. 1819. und *Möhler* S. 267. Werke: legatio pro Christianis (*πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν*) und die Abhandlung de resurrectione mortuorum.

[5] Des *Theophilus*, Bischofs von Antiochien (170—180 [?]), Bücher an Autolycus: *περὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως* (Ausg. von *Otto,* Lips. 1861) verrathen freilich schon weniger Freimüthigkeit, aber doch Geist und Verstand. *Rössler* (Bibl. der Kirchenv. I. S. 218) rechnet sie zu den schlechtesten Werken des Alterthums, und *Hase* nennt sie eine engherzig gedachte Parteischrift (KG. S. 49. 5. Aufl.), während *Möhler* S. 284 ff. ihre Vortrefflichkeit preist. Uebersetzung mit Anm. von *Thienemann,* Lpz. 1834. *Ueber des *Th.* Evang. Com. vgl.: *Zahn,* Forsch. II (III, 198 ff.), gegen dessen Vertheidigung der Echtheit *Harnack* (Texte etc. I, 4, S. 99 fl.) nachweist, dass wir hier eine spätere Compilation (aus d. 5. Jahrh.) vor uns haben. Vgl. *Hauck,* zur Theophilusfrage (ZWL, 1884, S. 561 ff.); *ders.* RE[2] XV.*

[6] Ueber das Zeitalter des *Minucius Felix* sind die Meinungen schwankend. In die Zeiten der Antonine setzen ihn *van Hoven*, *Rössler*, *Russwurm* u. *Heinrich Meier* (commentatio de Minucio Felice, Tur. 1824.); in spätere Zeit (um 224—230) *Tzschirner*, Geschichte der Apologetik, Th. I, S. 257—282. Vgl. Hieron. cat. script. c. 53. 58. Lact. inst. V, 1. Dass Minucius vor Tert., wohl noch im 2. Jahrh. geschrieben, dafür spricht auch die Vergleichung seiner Schrift (Octavius) mit dessen Apologeticum. *Vgl. *Ebert*, Tert.'s Verh. zu M. F. (Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss., phil. hist. Abth. V, 1868.). Die Deduktion von *V. Schultze,* (J. pr. Th. 1881, S. 485 ff.) welcher den Dialog in das 4. Jahrh. verweist, ist haltlos. Dagegen begründet der Nachweis s. Abhängigkeit von Athenagoras durch *Lösche* (J. pr. Th.

1882, S. 168 ff.).* *Schwenke*, ü. d. Zeit d. M. F. (ebd. 1883 S. 263 ff.) Der Dialog ist für die Geschichte der Apologetik wichtig, indem er alle die Einwürfe berührt, welche wir bei den übrigen Apologeten zerstreut finden, und auch noch neue hinzufügt. Rücksichtlich des dogmatischen Geistes aber zeichnet sich Minucius durch eine gewisse Verwandtschaft zur freiern hellenischen Denkweise aus, die eine positivere christliche Ansicht zu wünschen übrig lässt. Namentlich vermisst man darin fast alle engern christologischen Beziehungen, *so dass der Verf. sogar als Heide hat in Anspruch genommen werden können (*Kühn*, der Oct. des M. F. etc. . . . Lpz. 1882).* — *Ausgaben*: Ed. princeps von *Balduin*, 1560 (früher als das 8. Buch des Arnobius betrachtet). Seither Ausgaben von *Elmenhorst* (1612), *Cellarius* (1699), *Davisius* (1707), *Ernesti* (1773), *Russwurm* (mit Einl. u. Anm. 1824, 4.), *Lübkert* (mit Uebers. u. Comment. Lpz. 1836), *Otto* 1857. *Halm*, Oct. (Corp. Scr. eccl. lat. vol. 2) 1867; *Dombart*, lat. u. deutsch 2. Ausg. Erl. 1881; *Cornelissen*, Leiden 1882. *Baehrens*, Lpzg. 1886.

7 *Irenaeus*, Schüler Polycarps, Bischof von Lugdunum um 177, † 202, „*ein klarer, besonnener, philosophisch gebildeter Lehrer*" (*Hase, Guericke*). Ausser einigen wenigen Briefen und Fragmenten ist nur sein Hauptwerk übrig, 5 Bücher gegen die Gnostiker: ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, nur das erste Buch im Original, das Uebrige meist nur in alter lateinischer Uebersetzung. Vornehmste Ausgaben: von *Grabe*, Oxon. 1702. *Massuet*, Par. 1710; Venet. 1734 47. *A. Stieren*, Lips. (1848) 1853. II. *Harvey*, Cantabr. (2 Bde.) 1857. Vgl. Eus. V, 4. 20—26. *Möhler*, Patrologie S. 330 ff. *Duncker*, des h. Irenaeus Christologie, im Zusammenhange mit dessen theologischen und anthropologischen Grundlehren, Gött. 1843. Vgl. auch das Urtheil *Dorners* über ihn II, 1. S. 465. u. *Erbkam*, de S. Irenaei principiis ethicis, Regiomont. 1856. „*Irenäus ist ein denkender Schriftsteller, in dessen dogmatischen Ansichten sich bisweilen sogar eine gewisse Tiefe zeigt. Er weiss die Speculation der Gnostiker grösstentheils durch gesunde und treffende Bemerkungen zu widerlegen u. sich mit besonnener Mässigung u. praktischer Umsicht von den Extremen fern zu halten, zwischen welchen in der Mitte das katholische Christenthum seinen Weg bahnen sollte.*" *Baur*, DG. S. 262. „*Aus Irenaeus weht uns bei aller Weitschweifigkeit, die auch Kleinliches nicht verschmäht und an mancher gnostischen Tiefe ahnungslos vorübergeht, der warme und belebende Hauch eines keuschen Geistes an; wir fühlen sittliche Begeisterung für die Wahrheit, nüchterne Besonnenheit und einen gesunden Blick für den eigentlichen Kern christlicher Wahrheit.*" *Möller*, Geschichte der Kosmologie S. 474. *Ziegler*, Irenaeus Bi. v. Lyon 1871; *Böhringer*, Jr., 2. Aufl. 1873; über die Stellung s. Hauptwerkes in der häres. Liter. vgl. *Lipsius* und *Harnack* (s. o. §. 20, 3); im übr.: *Zahn* RE² VII; *Lipsius*, Chr. Biogr. II. 253.

8 *Tertullianus* (Quintus Septimius Florens), geb. um 160 zu Karthago, † 220, einst Sachwalter und Rhetor, der stärkste Repräsentant der antispeculativen, positiven Richtung. Vgl. *Neander*, Antignosticus, Geist des Tert. und Einleitung in dessen Schriften (Berlin 1825., 2. Ausg. 1849), besonders die treffende Charakteristik S. 28. der alten Ausg., vgl. neue Ausgabe S. 9 ff. KG. III, 3. S. 1152. *Münter*, Primordia ecclesiae africanae, Havn. 1829. 4. *Hesselberg*, Tertullians Lehre, aus seinen Schriften entwickelt, Gotha 1851. „*Ein düsterer, feuriger Charakter, der dem Christenthume aus punischem Latein eine Litteratur errang, in welcher geistreiche Rhetorik, wilde Phantasie, grobsinnliches Auffassen des Idealen, tiefes Gefühl und juridische Verstandesansicht mit einander kämpfen*" *Hase*. *Gfrörer* nennt ihn den Tacitus des jungen Christenthums. „*Bei all seinem Hass gegen die Philosophie ist Tertullian gewiss nicht der schlechteste Denker, den die christliche Kirche zählt*" *Schwegler*, Montan. S. 218; vgl. auch die weitere Charakteristik ebend. Sein Ausspruch: ratio autem divina in medulla est, non in superficie (de resurr. c. 3) dürfte uns den Schlüssel zu manchen sonderbaren Behauptungen und zu seinem merkwürdig gedrungenen Stile geben (quot paene verba, tot sententiae, *Vinc. Ler.* in Comm. 1). *Hauck*, T.'s Leben u. Schr. Erl. 1877. Von den zahlreichen Schriften (bei denen man wieder zu unterscheiden hat die, welche *vor* und welche *nach* dem Uebertritt zum Montanismus geschrieben wurden) sind für die Dogmengeschichte

die wichtigsten: Apologeticus („*eine der schönsten Schriften des kirchlichen Alterthums, in welcher der Schwung und die Kraft der Darstellung sich in ihrem vollem Glanze zeigt*, *Baur*, DG. S. 263) — ad nationes — (adv. Judaeos?) — * adv. Marcionem — * adv. Hermogenem — * adv. Praxeam — * adv. Valentinianos — * Scorpiace adv. Gnosticos — (de praescriptionibus adv. Haereticos) — de testimonio animae — * de anima — * de carne Christi — * de resurrectione carnis — (de poenitentia) — (de baptismo) — de oratione u. s. w., obwohl auch die moralischen, wie * de corona militis — * de virginibus velandis — * de cultu feminarum — * de patientia — * de pudicitia u. s. w. Dogmatisches enthalten*). Gesamtausgabe: ed. *Rigaltius*, Paris 1635. II. fol.; von *Semler* u. *Schütz*, Halle 1770 ff. 6 Th. (mit einem brauchbaren Index latinitatis); von *Leopold*, Lips. 1841; von *Oehler*, Lips. 1853. II. Deutsch von *Kellner*, Koeln 1879. — Die spätere Kirche hat es nicht gewagt, den T. unter die eigentlichen Lehrer zu setzen, so sehr er selbst für Orthodoxie geeifert hat; sein Montanismus hat ihm geschadet. In den Augen des Hieronymus ist er kein *homo ecclesiae* (adv. Helvid. 17), und wenn er auch sein *ingenium* lobt, so verdammt er doch seine Ketzerei (Apol. contra Rufin. III, 27).

[9] *Cyprianus* (Thascius Caecilius), erst Lehrer der Rhetorik zu Karthago, 245 zum Christenthum bekehrt, seit 248 Bischof von Karthago, † als Märtyrer 258 — mehr eine praktische als dogmatische Natur, daher auch wichtiger für die Geschichte der Verfassung als der Lehre zu deren Entfaltung er wenig beigetragen. Feststehend auf der von Tertullian gebauten Unterlage und auch an Minucius Felix sich anschliessend, in dem Werk de idolorum vanitate, hat er die Lehre von der *Kirche* und den *Sacramenten* weniger theoretisch ausgebildet, als praktisch im Leben durchgeführt und in Stürmen aufrecht erhalten. Daher ausser seinen zahlreichen Briefen besonders wichtig das Werk: de unitate ecclesiae. Ausserdem noch: de bono patientiae — de oratione dominica u. a. mehr praktischen Inhalts, nicht alle unbedingt echt. Vgl. *Rettberg*, Cyprian nach seinem Leben und Wirken, Götting. 1834. *Ed. Huther*, Cyprians Lehre von der Kirche, Hamb. 1839. *Reinkens*, C.'s Lehre v. d. Einheit d. Ki, Würzb. 1873; *Ebert*, a. a. O. S. 54 ff. (1874); *O. Ritschl*, Cyprian v. K. u. d. Verf. d. Kirche, Gött. 1885. † *Fechtrup*, d. h. Cypr., München 1878 (I). Ausgaben: *Rigaltius*; Par. 1648. fol. *Fell*, Oxon. 1682. fol. Die Benedictiner Ausg. von *Steph. Baluze* und *Prud. Maran*, Par. 1726. fol. *Goldhorn*, Lpz. 1838. 39. II. *Hartel* (Corp. Scr. eccl. lat.) Viennae 1868—71, 3 Bde. — Auf der äussersten Grenze unserer Periode ist noch der Zeitgenosse und Gegner Cyprians, *Novatian* (ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπιστής Eus. VI, 43) zu beachten, insofern die unter seinem Namen vorhandene Schrift: de trinitate (de regula veritatis s. fidei) ihm angehört, die keineswegs (wie Hieron. will, §. 70) bloss einen Auszug aus Tertullian enthält; denn „*auf alle Fälle war dieser Schriftsteller mehr als blosser Nachahmer einer fremden Geistesrichtung; vielmehr zeigt sich in ihm ein eigenthümlicher Geist: er hat nicht die Kraft und Tiefe Tertullians, aber eine geistigere Richtung*" *Neander* I, 3. S. 1165. Ausgaben: *Whiston*, in den sermons and essays upon several subjects, Lond. 1709. p. 327 ss. *Welchman*, Oxon. 1724. *Jackson*, Lond. 1728. und öfter mit Tert. zusammen, Libri de cath. eccles. unitate, de lapsis et de habitu virg. ed. *Krabinger*. Tüb. 1853. — Vgl. *Fechtrup*, a. a. O. *Langen*, Gesch. d. röm. Kirche I, S. 289 ff. *Harnack*, RE² X, s. v.

[10] *Clemens* (Tit. Flav.), zum Unterschied von Clem. Romanus (Note 3) genannt Alexandrinus, Schüler des Pantaenus zu Alexandrien und dessen Nachfolger im Amte, † zwischen 212 und 220. Vgl. Eus. V, 11. VI, 6. 13. 14. Hieron. de vir. ill. c. 38. — Seine drei,

*) Die mit * bezeichneten sind unter montanistischem Einfluss geschrieben, die in () gefassten wenigstens vom Montanismus tingirt; vgl. *Nösselt*, de vera aetate scriptorum Tertulliani (opusc. fascic. III, 1—198); *Schwegler*, Montanismus, S. 4. Da indessen Tert. „im Grunde immer montanistisch dachte . . . . so ist die Frage" (nach dem Erscheinen seiner Schriften *vor* oder *nach* dem Uebertritt zum Montanismus) „von keiner grossen Wichtigkeit, für die Dogmengeschichte um so weniger, als der Montanismus mit dem Dogma wenig zu thun hat." *Baur* a. a. O. Vgl. *Bonwetsch*, d. Schr. T.'s nach der Zeit ihrer Abf. (Bonn 1878); *Harnack*, zur Chronol. d. Schr. T.'s (ZKG. 1878, S. 575 ff.)

ein grösseres Ganzes bildenden Werke sind: 1. λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας; 2. παιδαγωγός in 3 BB.; und. 3. στρώματα (τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς) — letzteres so genannt von der bunten, tapetenartigen Mannigfaltigkeit des Inhalts, in 8 BB., wovon das achte eine besondere Homilie bildet u. d. T.: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος quis dives salvetur. — Verloren gegangen sind die ὑποτυπώσεις in 8 Büchern, ein exegetisches Werk. Vgl. über ihn: *Hofstede de Groot,* de Clemente Alex. Groning. 1826. *v. Cölln* in Ersch und Grubers Encykl. Bd. XVIII, S. 4 ff. *Dähne,* de γνώσει Clem. et de vestigiis neoplatonicae phil. in ea obviis, Lips. 1831. *Eylert*, Clem. als Philosoph und Dichter, Leipz. 1832. *Baur,* Gnosis S. 502 ff. *Möhler,* Patr. S. 430 ff. *Lämmer* (s. §. 42). *Jacobi,* RE[2] III. *Merk,* T. Fl. Cl. in s. Abhggkt. v. d. griech. Phil. Lpz. 1879. *Winter*, Die Ethik des Cl. Al. Lps. 1882. Ausgaben: von *Sylburg*, Heidelb. 1592, u. a.; die beste von *Potter*, Oxon. 1715. fol. Ven. 1757. II. *R. Klotz,* Lips. 1831 ss. III. 8. *Dindorf,* Oxoniae, 4 voll. 1868—69.

[11] *Origenes,* durch Hieronymus zubenannt χαλκέντερος, geb. zu Alexandrien um 185, Schüler des Clemens, starb zu Tyrus 254 — unstreitig der ausgezeichnetste Lehrer der ganzen Periode und der würdigste Repräsentant der vergeistigenden Richtung, wenn auch nicht ohne grosse Fehler, wozu ihn sein Genius verleitete. „*Die meisten Schwachheiten, die ihn entstellen, wären, allem Ansehen nach, vermieden worden, wenn Verstand, Witz und Einbildung gleich stark bei ihm gewesen wären. Sein Verstand siegt oft über die Einbildung; allein seine Einbildung erhält mehr Siege über den Verstand.*“ *Mosheim* (Uebers. der Schrift gegen Cels. S. 60). Ueber seine äussern Schicksale vgl. Eus. VI, 1—6. 8. 14—21. 23—28. 30—33. 36—39. VII, 1. Hieron. de vir. illustr. c. 54. Gregor. Thaumaturg. in Panegyrico. *Huetius* in den Origenianis 1668 u. ö. *Tillemont,* mémoires, art. Origène, p. 356—70. *Schröckh* IV, S. 29 ff. — Ueber seine Lehre und seine Schriften: *Schnitzer*, Origenes, über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, Stuttg. 1835. Einl. *Gottfr. Thomasius*, Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 3. Jahrhunderts, Nürnb. 1837. *Redepenning*, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, Bonn 1841. I. *Freppel*, Origène, Paris 2. Aufl. 1875; *Möller* RE[2] XI. *Schultz*, d. Christol. d. Orig. . . . (J. pr. Th. 1875). — Die Wirksamkeit des Origenes war eine vielseitige. Mit Uebergehung dessen, was er für Kritik (Hexapla) und Exegese (σημειώσεις, τόμοι, ὁμιλίαι, vgl. Philocalia), sowie auch für die homiletische Kunst, die bei ihm sich noch in den einfachsten Formen zeigt, geleistet hat, machen wir nur das dogmatisch Wichtige namhaft, die beiden Hauptwerke: 1. περὶ ἀρχῶν (de principiis, libri IV) *), Ausgabe von *Redepenning* (Lips. 1836) und die oben angeführte Uebersetzung (mit kritischem Wiederherstellungsversuch) von *Schnitzer;* 2. κατὰ Κέλσου (contra Celsum), libri VIII (Uebersetzung u. Anm. von *Mosheim,* Hamb. 1745. 4.). Kleinere Abhandlungen: de oratione, de exhortatione martyrii u. s. w. Gesamtausgaben seiner Werke von *Car. de la Rue*, Par. 1773. IV. fol. und von *Lommatzsch,* Berol. 1831—48. XXV.

Die Lehren des Clemens und Origenes vereinigen sich übrigens zu einem grössern Ganzen, das wir als Theologie der *alexandrinischen* Schule begreifen, deren Eigenthümlichkeit formell in der Hinneigung zur Speculation und allegorisirenden Interpretation der Schrift, materiell in der Vergeistigung der Begriffe und der Idealisirung der einzelnen Lehren besteht, worin sie namentlich zu Tertullian einen fast durchgängigen Contrast bilden. Vgl. *Guerike,* de schola quae Alexandriae floruit catechetica, Halae 1824 f. II. besonders Theil 2: de scholae theologia.

Das in neuerer Zeit aufgefundene, erst dem *Origenes* beigelegte Werk (Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος e cod. Par. nunc primum ed. *Em. Miller,* Oxon. 1851) gehört, wie sich inzwischen herausgestellt hat, einem Schüler des Irenaeus und Zeitgenossen des Origenes, *Hippolytus,* zu, den man, missgeleitet durch eine Stelle bei

*) Ueber die verschiedene Erklärung des Titels (Principien des Daseins oder des Glaubens) s. *Baur*, VDG. I. S. 238

Eus. VI, 20, zu einem Bischof von Arabien gemacht hat, und der als Bischof von Portus bei Rom, angeblich als Märtyrer, unter Maximin (236—38) starb. Ausg. unter dem Titel ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων von *Duncker* und *Schneidewin*, Gött. 1856 ff. Vgl. Opp. et Fragmenta ed. *J. A. Fabricius*, Hamb. 1716—18. II. *Haenel*, de Hippolyto, Gött. 1839. *H. J. Kimmel*, de Hippolyti vita et scriptis, Jen. 1839. *Bunsen*, Hippolytus und seine Zeit, Leipz. 1852. 53. II. *Gieseler* a. a. O. *Jacobi* zu Neanders DG. S. 54 u. Zeitschr. für christliche Wissensch. 1851. S. 204. *Döllinger*, Hippolytus u. Callistus, Regensb. 1853. *Ritschl*, J. f. D. Theol. 1854. S. 318 ff. *Volkmar*, Hippolytus, 1855. *F. C. Overbeck*, Quaestionum Hippolytearum specimen, Jen. 1864. *Jacobi*, RE² VI s. v. — Ueber die ‚Philosophumenen-Frage' vgl. *Funk*, Liter. Rundschau 1881, 2.

---

*Neuerdings sind noch zwei der ersten Hälfte des 2. Jahrh. angehörende Schriften ans Licht getreten, von denen die eine freilich zu sehr fragmentarisch vorliegt, um grössere Bedeutung zu beanspruchen, die andere aber als ein Fund von hervorragender Wichtigkeit von der liter. Welt begrüsst worden ist. Das eine ist der Eingang einer apologetischen Schrift, aus dem Griechischen in das Armenische übersetzt und in der 1878 in Venedig durch die Mechitaristen mit lat. Uebers. herausgegebenen Niederschrift dem athenischen Philosophen Aristides zugeschrieben (auch bei *Harnack*, Texte u. Unters. I); vgl. dazu *Harnack* RE² XVII, 675 ff., wo die vollst. Liter.

Den andern Fund bildet die einst dem Clemens Alex., Origenes, Euseb., Athanasius u. A. bekannte, späterhin verschwundene, durch *Bryennios* wieder aufgefundene und von neuem veröffentlichte ‚Lehre der 12 Apostel' (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ἐν Κωνσταντινοπόλει, 1883). Aus 16 Capp. bestehend, zerfällt sie in 3 Theile (c. 1—6 „die beiden Wege", Ermahnungen zur Sittlichkeit, welche jedem Täufling vorgehalten werden; c. 7—10 die für die Gemeinde unentbehrl. kirchlichen Handlungen; c. 11—15 Bestimmungen über das Gemeindeleben; dazu c. 16 Schlussmahnung. Von c. 7 an zeichnet sie die gleichz. Verhältnisse in den Gemeinden, ermöglicht klaren Einblick in deren Organisation, aber auch in den Standpunkt innerer Entwickelung, welchen das Gros der Christenheit einnahm. Die reichen Aufschlüsse, welche die Schrift in diesen Beziehungen bietet, erklären es, dass die betr. Liter. binnen so kurzer Zeit auf mehr als 200 Nummern angewachsen ist (vgl. *Harnack* RE² XVII S. 656), und zwar sind daran, neben dem hochverdienten ersten Herausgeber deutsche, französische, englische, holländische u. a. Gelehrte beteiligt (s. d. Verz. b. *Harnack* a. a. O. S. 674 f.).*

§. 27.

Uebersicht des in dieser Periode verarbeiteten dogmatischen Stoffs und allgemeiner dogmatischer Charakter.

Es lag in dem Charakter der apologetischen Periode, dass zunächst nicht sowohl einzelne Dogmen, als die ganze Erscheinung des Christenthums als einer religiös-sittlichen Thatsache ins Auge gefasst und nach allen Seiten hin vertheidigt wurde; doch heben sich gewisse Lehren besonders heraus, während andere zurücktreten. So findet unstreitig ein Uebergewicht der theologischen und christologischen Forschung über die anthropologische statt, so dass der paulinische Lehrtropus weniger zu seinem Recht gelangt, als der johanneische[1], daher auch das nachdrückliche Herausheben der Lehre von der menschlichen Freiheit, wie es späterhin nicht mehr konnte ge-

billigt werden[2]. Nächst der Theologie und Christologie war es besonders noch die Lehre von den letzten Dingen (Eschatologie), welche im Kampfe mit dem Chiliasmus auf der einen und mit dem Skepticismus griechischer Philosophen auf der andern Seite sich ausbildete[3].

[1] Vgl. §. 18, n. 4.

[2] So rechnet Origenes ausdrücklich die Lehre von der Freiheit des Willens zur praedicatio ecclesiastica, de princ. prooem. §. 4 ff.; vgl. die specielle Dogmengeschichte.

[3] Dies hat seinen natürlichen Grund. Es war überhaupt die Lehre vom *messianischen Reiche,* welche die erste Periode beherrschte; und diese drehte sich um die beiden Parusien des Herrn: seine schon geschehene Erscheinung im Fleisch, und seine noch in Aussicht stehende Ankunft zum Gerichte. Vorzüglich war die Lehre von der Auferstehung der Körper ein mit Vorliebe behandelter Gegenstand. — Hingegen wurde Anderes noch offen gelassen. So bezeichnet z. B. Origenes ausdrücklich die Angelologie und Dämonologie, sowie auch einige kosmologische Fragen als nicht hinlänglich durch die Kirchenlehre bestimmt, de princ. prooem. §. 6. 7. 10.

B. Specielle Dogmengeschichte der ersten Periode.

ERSTER ABSCHNITT.

Apologetisch-dogmatische Prolegomenen.

Wahrheit des Christenthums. Offenbarung und Offenbarungsquellen. Schrift und Tradition.

§. 28.

Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums überhaupt.

Tzschirner, Geschichte der Apologetik 1. Bd. Lpz. 1808. *Ders.*, der Fall des Heidenthums, 1. Bd. ebend. 1829. *H. N. Clausen*, Apologetae ecclesiae christianae ante-Theodosiani, Havn. 1817 8. *G. H. van Senden*, Geschichte er Apologetik von den frühesten Zeiten bis auf unsere Tage, Stuttg. II. 8.

Den göttlichen Ursprung des Christenthums als der wahren, durch Offenbarung vermittelten Religion[1], und dessen innern und äussern Charakter gegen Heiden sowohl als gegen Juden zu erweisen, war die Hauptaufgabe dieser Periode. Sie wurde auf verschiedenen Wegen zu lösen versucht, je nachdem die Vorstellung über das Wesen des Christenthums selbst eine verschiedene war. Zwischen der ebionitischen Ansicht, welche in der Verwirklichung der jüdischen Messiasidee[2], und der gnostischen, welche im Losreissen von dem bisherigen Zusammenhange mit dem A. Test.[3] das Wesentliche des

Christenthums erblickte, suchte die katholische Ansicht sowohl diesen Zusammenhang mit der alten Offenbarung zu bewahren, als auch auf das Neue und Vollkommnere hinzuweisen, worin dessen Eigenthümlichkeit besteht.

1 Einen Unterschied zwischen Religion an sich und christlicher (natürlicher und geoffenbarter), oder gar eine bestimmte Definition von *Religion* u. s. w. dürfen wir hier nicht erwarten. Solche Bestimmungen der Schule konnten erst später eintreten, als die Wissenschaft in ihrer Abgezogenheit vom Leben über ihr Object reflectirte und das in der Wirklichkeit Gegebene auf allgemeine Begriffe zurückführte. Christenthum und Religion waren den ersten Christen identisch (*Augusti* S. 197), wie denn auch selbst wieder in neuerer Zeit die Aufgabe der Apologetik darein gesetzt worden ist, zu erweisen, dass das Christenthum eben die Religion sei, und zwar die einzige, die den Menschen zu befriedigen vermöge (vgl. *Lechler*, über den Begriff der Apologetik, St. Kr. 1839. 3), entsprechend dem Ausspruche des Minuc. Felix Oct. c. 38 Ende: Gloriamur nos consecutos, quod illi (philosophi) summa intentione quaesiverunt nec invenire potuerunt. Ignat. ad. Rom. III: *Οὐ πεισμονῆς ἔργον ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ι Χριστιανισμὸς, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου* (vgl. *Hefele* z. d. St.). So zeigt auch Justin d. M., dass die geoffenbarte Wahrheit als solche keines Beweises bedürfe, dial. c. Tryphone, 7. p. 109: *Οὐ γὰρ μετὰ ἀποδείξεως πεποίηνται ποτε (οἱ προφῆται) τοὺς λόγους, ἅτε ἀνωτέρω πάσης ἀποδείξεως ὄντες ἀξιόπιστοι μάρτυρες τῆς ἀληθείας.* Fragm. de resurr. ab init.: *Ὁ μὲν τῆς ἀληθείας λόγος ἐστὶν ἐλεύθερος καὶ αὐτεξούσιος, ὑπὸ μηδεμίαν βάσανον ἐλέγχου θέλων πίπτειν, μηδὲ τὴν παρὰ τοῖς ἀκούουσι δι' ἀποδείξεως ἐξέτασιν ὑπομένειν. Τὸ γὰρ εὐγενὲς αὐτοῦ καὶ πεποιθὸς αὐτῷ τῷ πέμψαντι πιστεύεσθαι θέλοι ..... Πᾶσα γὰρ ἀπόδειξις ἰσχυροτέρα καὶ πιστοτέρα τοῦ ἀποδεικνυμένου τυγχάνει· εἴ γε τὸ πρότερον ἀπιστούμενον πρὶν ἢ τὴν ἀπόδειξιν ἐλθεῖν, ταύτης κομισθείσης, ἔτυχε πίστεως, καὶ τοιοῦτον ἐφάνη, ὁποῖον ἐλέγετο. Τῆς δὲ ἀληθείας ἰσχυρότερον οὐδὲν, οὐδὲ πιστότερον· ὥστε ο περὶ ταύτης ἀπόδειξιν αἰτῶν ὅμοιός ἐστι τῷ τὰ φαινόμενα αἰσθήσεσι, λόγοις θέλοντι ἀποδείκνυσθαι, διότι φαίνεται. Τῶν γὰρ διὰ τοῦ λόγου λαμβανομένων κριτήριόν ἐστιν ἡ αἴσθησις· αὐτῆς δὲ κριτήριον οὐκ ἔστι πλὴν αὐτῆς.* Ueber das Wesen und den Begriff der *Offenbarung* (im Gegensatz gegen das von Natur und Vernunft Gebotene), über abstracte Möglichkeit und Nothwendigkeit derselben u. s. w. finden wir gleichfalls keine Bestimmungen, weil die Gegensätze gar nicht in dieser Weise vorhanden waren. Uebrigens galt das Christenthum (in Verbindung mit dem A. Test.) als die wahre Offenbarung, zu dem sich die bessern Gedanken der frühern Philosophen nur als Schimmer der Sehnsucht verhielten; vgl. Justin. M. dial. c. Tr. ab init. — *Tert.* Apol. c. 18 (de test. animae c. 2) spricht sich entschieden für den positiven Charakter des Christentums aus (*fiunt,* non *nascuntur* Christiani vgl. u. §. 29, n. 8), obwohl er auch wieder die menschliche Seele *naturaliter christiana* nennt (Apol. c. 17) und ihr einen aller Doctrin vorausgehenden Instinct zuschreibt, das in der Natur niedergelegte Göttliche als Schülerin der Natur sich anzueignen, de testim. an. c. 5. Nach *Clem. Al.* gleicht der Versuch, das Göttliche ohne die höhere Offenbarung erkennen zu wollen, dem Versuche, laufen zu wollen ohne Füsse (Cohort. p. 64); ja ohne das Licht der Offenbarung wären wir den Hühnern ähnlieh, welche im finstern Behälter gemästet werden, um dann zu sterben (ib. p. 87). Erst durch die christliche Lehre werden wir göttlichen Geschlechts (p. 88. 89), vgl. Paed. I, 2 p. 100. I, 12 p. 156 und an unzähligen Stellen. Zwar giebt Clem. zu, dass auch die Weisen vor Christo der Wahrheit bis auf einen gewissen Grad nahe gekommen (vgl. den folgenden §.): während aber die Einen Gott als Autodidakten suchen, finden ihn die Andern (besser) durch den Logos, vgl. Paed. III, 8 p. 279. Strom. I, 1 p. 319; ibid. I, 6 p. 336 u. das dort angeführte Gleichniss. Von diesem positiven Offenbarungsbegriff entfernen sich theilweise die Pseudo-Clementinen 17, 8 u. 18, 6, wonach die *innere*

Offenbarung des Herzens als die wahre, die *äussere* schon als eine Manifestation der göttlichen ὀργή erscheint. Vgl. *Baumg.-Crus.* II, S. 783; s. indessen *Schliemann* S. 183 ff. 353 ff.

2 Auch nach den (Pseudo-) Clementinen ist kein specifischer Unterschied zwischen der Lehre Jesu und der Lehre Mosis. Vgl. *Credner* a. a. O. Heft 2. S. 254. *Schliemann*, S. 215 ff.

3 Da auch die judaistischen Gnostiker den Demiurgen entweder als ein Gott feindselig gegenüberstehendes oder doch als ein beschränktes Wesen, und die ganze alttestamentliche Oekonomie als eine mangelhafte oder gar verkehrte Veranstaltung dieses Gottes betrachteten, so konnte ihnen der Segen des Christenthums nur in der Entfesselung aus den Banden des Demiurgen erscheinen. Vgl. die §§. über Gott, Sündenfall, Erlösung.

§. 29.

Art der Beweisführung.

Demgemäss machte die christliche Apologetik auch das Alte Test. zum Gegenstand der Apologetik, indem dessen Geschichte, Gesetze, Lehren und Weissagungen gegen Angriffe der Nichtjuden in Schutz genommen wurden [1]. Von diesem alttestamentlichen Boden aus wurde dann aber auch gegen die Juden wie gegen die Heiden der höhere Vorzug des Christenthums dargethan, indem gezeigt wurde, wie in Christo die Weissagungen und Vorbilder erfüllt seien [2], wobei man es freilich nicht an exegetischer Willkür und typologischen Spielereien fehlen liess [3]. Wie nun aber die Apologetik in dem A. T. einen Anschluss an das Judenthum fand, so in der griechischen Philosophie einen Anschluss an das Heidenthum, nur mit dem Unterschiede, dass das Göttliche darin meist wieder als ein erst aus dem A. T. Abgeleitetes [4], durch die Arglist der Dämonen Verunstaltetes [5], jedenfalls als ein bei aller Analogie mit dem Christlichen doch immer höchst Unvollkommenes erschien [6]. Auch die Lehrer, welche, wie Tertullian, von einer philosophischen Begründung des Christenthums absahen, weil sie in der Philosophie überhaupt eine ungöttliche Verkehrtheit erblickten [7], konnten nicht umhin, auf einen tiefern psychologischen Zusammenhang zwischen der Menschennatur und dem Christenthum (das Zeugniss der Seele) [8] zurückzugehen und mit den Uebrigen einen Hauptbeweis in den sittlichen Wirkungen des Christenthums zu erkennen [9], so dass der äussere Beweis aus den Wundern [10], der schon jetzt nicht mehr ganz in seiner vollen Gültigkeit anerkannt wurde [11], nur als ein Hülfsbeweis hinzukam. Als einen solchen kann man auch die Beweisführung aus den sibyllinischen Orakeln [12] betrachten, während die Hinweisung auf die wunderähnliche Verbreitung des Christenthums mitten unter den Verfolgungen [13], und auf die in Erfüllung gegangene Weissagung von der Zerstörung Jerusalems [14], ähnlich dem sittlichen Beweise, aus der Gegenwart selbst gegriffen war.

1 Dieser Beweis wurde besonders auch auf das Alter der Bücher und auf die wunder-

bare Sorge Gottes für dieselben gestützt, in ähnlicher Weise, wie schon *Josephus* gegen *Apion* argumentirte. Vgl. den Abschnitt über die h. Schrift.

[2] Vgl. Justin; Apol. I, c. 32—35; dial. c. Tryph. §. 7. 8. 11. Athenag. leg. c. 9. Orig. contra Cels. I, 2; comm. in Joh. T. II. 28. Opp. IV, p. 87.

[3] Ep. Barn. c. 9, wo die 318 Personen, welche Abraham (Gen. 17) beschneidet, eine Weissagung auf Christum sind, indem die 318 sich vertheilen auf 10=*I*, 8=*H* und 300=*T*. Die beiden ersten Buchstaben *IH* sind aber die Anfangsbuchstaben des Namens Jesus, und *T* ist das Symbol des Kreuzes. Auch der sonst nüchterne (erste) Brief des Clemens R. sieht in der rothen Schnur, welche Rahab den Kundschaftern heraushing, ein Vorbild auf Christi Blut, c. 12. Ebenso Justin. M. dial. cum Tryph. §. 111. Nach dem letztern sind auch die beiden Weiber Jakobs, Lea und Rahel, Vorbilder auf die jüdische und christliche Kirche, die zwei Böcke am Versöhnungstage Vorbilder der beiden Parusien Christi, die 12 Schellen am Kleide des Hohenpriesters ein Vorbild der 12 Apostel u. s. w. Besonders weit wird von Justin die Kreuzessymbolik getrieben, die er nicht nur im A. T. (im Baum des Paradieses, im Stab Aarons u. s. w.), sondern in der ganzen Natur findet, in dem Horn des Einhorns, im menschlichen Antlitz, in der Gestalt des betenden Menschen, im Schiff mit seinen Segeln, im Pflug, im Hammer. Vgl. Apol. I, c. 55; dial. c. Tryph. §. 97 u. a. St. m. S., auch Minuc. Fel. c. 29, der jedoch darauf keinen weitern Beweis gründet. Irenaeus findet in den 3 Kundschaftern von Jericho bereits die 3 Personen der Trinität, adv. Haer. IV, 20. Die Beispiele liessen sich ins Unendliche häufen. Wie übrigens auch die Uebersetzung der LXX den Christen bei Auslegung messianischer Stellen zu Statten kam, s. *Gieseler,* DG. S. 61 ff. Dass sich die philosophisch gebildeten Heiden diese Argumentationen nicht ohne Weiteres gefallen liessen, zeigt das Beispiel des Celsus, den Origenes dann wieder von seinem hermeneutischen Standpunkt aus zu widerlegen suchte; vgl. *Baur,* DG. S. 347 f.

[4] Justin. M. Apol. I, 59; Coh. ad Gr. c. 14. Theophil. ad Autol. III, 16. 17. 20. 23. Tatian. contra Graec. ab init. und c. 25. Tert. Apol. c. 19: Omnes itaque substantias omnesque materias, origines, ordines, venas veterani cujusque stili vestri, gentes etiam plerasque et urbes insignes, canas memoriarum, ipsas denique effigies litterarum indices custodesque rerum, et puto adhuc minus dicimus, ipsos inquam deos vestros, ipsa templa et oracula et sacra, unius interim prophetae scrinium vincit, in quo videtur thesaurus collocatus totius judaici sacramenti, et inde etiam nostri. Clem. Al. Paed. II, c. 1 p. 176; c. 10 p. 224; III, c. 11 p. 286. Strom. I, p. 355; VI, 752 und viele andere Stellen. Ihm heisst daher schlechtweg Plato *ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος* Strom. I, 1. Vgl. *Baur,* Gnosis S. 256. Orig. contra Cels. IV ab init. *Tzschirner,* Geschichte der Apologetik S. 101 f.

[5] Justin. M. Apol. I, c. 54. So hörten z. B. die Dämonen den Segen Jakobs mit an; indem sie aber die Stelle Gen. 49, 10: Er wird sein Füllen an einen Weinstock binden u. s. w. nicht in dem rechten messianischen Sinne zu deuten wussten, bezogen sie dieselbe fälschlich auf den Bacchus, den Erfinder des Weinstocks, und aus dem Füllen (weil sie nicht wussten, ob von einem Pferd oder Esel die Rede sei) schufen sie den Pegasus. Gleicherweise entstand aus der missverstandenen Weissagung auf die Geburt der Jungfrau (Jes. 7, 14) die Sage vom Perseus u. s. w. (Vgl. unten Dämonologie.)

[6] Nach Justin. M. heissen in einem gewissen Sinne zwar alle *die* Christen, welche nach den Gesetzen des Logos (der Vernunft?) ihr Leben eingerichtet haben, Apol. I, c. 46. Auch ist die platonische Philosophie nicht eine absolut andere (*ἀλλοτρία*) als das Christenthum. Was indessen in der vorchristlichen Welt nur sporadisch vorhanden war (*λόγος σπερματικός*), das ist in Christo absolut erschienen, vgl. Apol. II, c. 13. — Clem. Al. Strom. I, c. 20 p. 376: *Χωρίζεται δὲ ἡ ἑλληνικὴ ἀλήθεια τῆς καθ᾽ ἡμᾶς, εἰ καὶ τοῦ αὐτοῦ μετείληφεν ὀνόμαιος, καὶ μεγέθει γνώσεως καὶ ἀποδείξει κυριωτέρᾳ, καὶ θείᾳ δυνάμει καὶ τοῖς ὁμοίοις.* (Uebrigens meint er die Philosophie an sich, nicht die stoische, platonische, epikuräische, aristotelische oder irgend eine andere, Strom. I, 7 p.

338. Vgl. *Baur*, Gnosis S. 520 ff. Ueber das Widersprechende zwischen einer bald günstigern, bald minder günstigen Beurtheilung des Heidenthums bei Clem. von Al. s. ebenda S. 532.) — Im Gegensatz gegen die Schulweisheit der Alten empfiehlt Minucius Fel. c. 16 die allen Menschen zugängliche Philosophie des gesunden Menschenverstandes (ingenium, quod non studio paratur, sed cum ipsa mentis formatione generatur) und verschmäht das Schwören auf Autoritäten, doch beruft auch *er* sich auf der Philosophen Lehre und deren theilweise Uebereinstimmung mit dem Christenthum (c. 19. 21. 34), womit dann wieder sein Ausfall auf Sokrates (scurra Atticus) c. 38, in welchem doch Andere wieder den Edelsten des Alterthums sahen, einen merkwürdigen Contrast bildet. Vgl. *Kühn* (oben §. 26, n. 6). Auch *Origenes* hebt besonders hervor, dass die christliche Lehre allen Menschen eigne, während die Philosophie des Alterthums doch nur für die Gebildeten sei. Er vergleicht die alten Philosophen mit den Aerzten, welche nur reiche Leute heilen. Contra Cels. VI, 2. VII, 60.

[7] Tert. de praescr. 7. 8: Hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum, prurientibus auribus natae de ingenio sapientiae secularis, quam Dominus stultitiam vocans, stulta mundi in confusionem etiam philosophiae ipsius elegit. Ea est enim materia sapientiae secularis, temeraria interpres divinae naturae et dispositionis. Ipsae denique haereses a philosophia subornantur . . . . . Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et Ecclesiae? quid Haereticis et Christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est, qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint, qui Stoicum et Platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Das beständige Suchen der Wahrheit ist schon ein Zeichen, dass man sie verloren hat. Vor Allem gilt es daher das Anvertraute zu bewahren. Quaeramus ergo in nostro et a nostris et de nostro: idque dumtaxat!, quod salva regula fidei potest in quaestionem devenire. Die blosse libido curiositatis, die curiositas fidei ist abzuweisen, die Wissbegierde der Heilsbegierde unterzuordnen. Adversus regulam (fidei) nihil scire, omnia scire est. De proscript. 10—14. Die Philosophen heissen dem Tert. patriarchae haereticorum (de anima 3; adv. Hermogenem 8), und Plato omnium haereticorum condimentarius (de anima 23).

[8] Tert. de test. anim. 1: Novum testimonium advoco, immo omni litteratura notius, omni doctrina agitatius, omni eruditione vulgatius, toto homine majus, i. e. totum quod est hominis. Consiste in medio, anima . . . Sed non eam te advoco, quae scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis et porticibus Atticis pasta, sapientiam ructas. Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem te habent qui te solam habent, illam ipsam de compito, de trivio, de textrino totam. Imperitia tua mihi opus est, quoniam aliquantulae peritiae nemo credit. Ea expostulo, quae tecum homini infers, quae aut ex temet ipsa, aut ex quocunque auctore tuo sentire didicisti. — Ibid.: Non es, quod sciam, Christiana: fieri enim, non nasci soles Christiana. Tamen nunc a te testimonium flagitant Christiani, ab extranea adversus tuos, ut vel tibi erubescant, quod nos ob ea oderint et irrideant, quae te nunc consciam detineant. Non placemus Deum praedicantes hoc nomine unico unicum, a quo omnia et sub quo universa. Dic testimonium, si ita scis. Nam te quoque palam et tota libertate, quia non licet nobis, domi ac foris audimus ita pronuntiare: Quod Deus dederit, et si Deus voluerit etc. Vgl. Apol. c. 17; de virgin. veland. c. 5 (tacita conscientia naturae). *Neander*, Antignost. S. 86—89. *Schwegler*, Montan. S. 28 ff.

[9] Justin. Mart. Apol. I, c. 14: *Οἱ πάλαι μὲν πορνείαις χαίροντες, νῦν δὲ σωφροσύνην μόνην ἀσπαζόμενοι· οἱ δὲ καὶ μαγικαῖς τέχναις χρώμενοι, ἀγαθῷ καὶ ἀγεννήτῳ θεῷ ἑαυτοὺς ἀνατεθεικότες· χρημάτων δὲ καὶ κτημάτων οἱ πόρους παντὸς μᾶλλον στέργοντες, νῦν καὶ ἃ ἔχομεν εἰς κοινὸν φέροντες, καὶ παντὶ δεομένῳ κοινωνοῦντες· οἱ μισάλληλοι δὲ καὶ ἀλληλοφόνοι καὶ πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους διὰ τὰ ἔθη ἑστίας κοινὰς μὴ ποιούμενοι, νῦν μετὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Χριστοῦ ὁμοδίαιτοι γινόμενοι, καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν εὐχόμενοι καὶ τοὺς ἀδίκως*

μισοῦντας πείθειν πειρώμενοι, ὅπως οἱ κατὰ τὰς τοῦ Χριστοῦ καλὰς ὑποθημοσύνας βιώσαντες εὐέλπιδες ὦσι, σὺν ἡμῖν τῶν αὐτῶν παρὰ τοῦ πάντων δεσπόζοντος Θεοῦ τυχεῖν. Dial. c. Tryph. §. 8. 30. Orat. ad Graec. 5. Epist. ad Diogn. 5. Athenag. leg. c. 11. Tert. Apol. ab init. Min. Fel. c. 31. 37. 38. Orig. contra Cels. I, c. 26. Opp. I, p. 345. Zu diesem Beweise wurden sie schon praktisch genöthigt durch die Beschuldigungen der Heiden, die sie abwiesen.

[10] Nicht nur aus den im Kanon beschriebenen, sondern auch zum Theil aus noch fortdauernden Wundern (Justin. dial. c. Tryph. c. 38. 82. 88. Iren. II, 31. 32. Tert. Apol. c. 23. Orig. contra Cels. III, 24. Opp. I, p. 461), wobei jedoch die Christen auch die Wunder der heidnischen Welt nicht geradezu ableugneten, sondern sie auf dämonische Wirkungen zurückführten (ibid. und Minuc. Fel. Oct. c. 26), während umgekehrt die Heiden die christlichen Wunder aus magisch-goëtischer Quelle ableiteten. Vgl. Tatian. contra Graec. c. 18. Orig. contra Cels. I, 38. 67. 68. III, 24—33. Bei Minuc. Felix finden wir indessen ein Ableugnen der heidnischen Wunder und Mythen aus dem rationalistischen Standpunkt der physischen Unmöglichkeit, der eben so gut von den Gegnern gegen das Christenthum hätte benutzt werden können. Octav. c. 20: Quae si essent facta, fierent; quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt; und c. 23: Cur enim si nati sunt, non hodieque nascuntur?

[11] Obwohl *Origenes* den Wunderbeweis neben dem Weissagungsbeweis als den Beweis der Kraft neben dem des Geistes nennt (contra Cels. I, 2), so ordnet er doch den erstern dem letztern unter; denn er fühlte wohl, dass ein Wunder nur da seine emphatische Wirkung habe, wo es vor den Augen dessen vorgeht, den man überzeugen will, dass es aber diese unmittelbare Beweiskraft für die verliert, die sich gegen die Wahrheit des Erzählten von vorn herein skeptisch verhalten und die Wunder als Mythen verwerfen; vgl. Comment. in Joh. Opp. T. IV, p. 87. — Ebenso lassen auch die Clementinen die Wunder an sich noch nicht als Beweis gelten, während sie auf die Weissagungen einen grössern Werth legen (*Credner* a. a. O. Heft 3, S. 278 vgl. mit S. 245). Auch wies Origenes hin auf die *geistigen* und *sittlichen* Wunder, von denen er die leiblichen Wundererzählungen (neben ihrer factischen Bedeutung) zugleich als Symbole betrachtete, contra Cels. II, 423: „*Ich werde sagen, dass nach der Verheissung Jesu seine Jünger grössere Wunder gethan haben, als er selbst; denn noch immer werden die Augen geöffnet den Blinden am Geiste, und die Ohren derer, welche taub waren für die Stimme der Tugend, hören nun begierig die Lehre von Gott und vom ewigen Leben; manche, die lahm waren am innern Menschen, springen jetzt gleich dem Hirsch*“ u. s. w. Vgl. contra Cels. III, 24, wo er das Heilen von Kranken und das Weissagen als ein Mittelding (*μέσον*) bezeichnet, das an und für sich noch keinen sittlichen Werth habe.

[12] Theophilus ad Autolyc. II, 31. 36. 38. Coh. ad Gr. p. 66; Strom. VI, 5 p. 762. (Schon Celsus beschuldigte übrigens die Christen einer Verfälschung der Sibyllinen, Orig. contra Cels. VII, 32. 44.) Der Name: *Σίος βύλλη* = die äol. Form für *Διὸς βουλή* (Bernhardy, Griech. Lit. II, 294 ff.) Ausgaben derselben: von *Servatius Gallaeus*, Amst. 1689, *Angelo Mai,* Mediol. 1817 (Rom 1828). *Alexandre*, Paris 1869 (2. Ausg.). Ueber Entstehung und Tendenz vgl. *Thorlacius*, libri Sibyllistarum veteris ecclesiae etc. Havniae 1815. *Bleek*, Berliner theol. Zeitschr. I, 120 ff. 172 ff. *Friedlieb*, Die sibyllinischen Weissagungen 1852. *H. Ewald*, Abhandlung über Entstehung, Inhalt und Werth der sibyllin. Bücher (Abhandlungen der kön. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen) 1858. *Reuss*, RE² XIV; *ders.*, Geschichte d. A. Test. §. 489, 537. *Dechent,* Char. u. Gesch. d. altchr. Sib. Schriften (ZKG II. 481 ff.) — Eine ähnliche Bewandtniss wie mit den Sibyllinen hat es mit dem *Υστάσπης*, auf welchen Justin. Apol. I, 20 und Clem. a. a. O. sich berufen. Vgl. *Ch. F. W. Walch*, de Hystaspide, im I. Bd. der Commentatt. Soc. Reg. Gott. *Lücke*, Einl. in die Offenb. Joh. 2. Aufl. S. 237 ff. — Uebrigens wurden auch wieder die Orakel der Heiden (obwohl theilweise benutzt) so gut als die Wunder auf dämonische Kräfte zurückgeführt, Minuc. Fel. c. 26. 27. Clement. Hom. III, 9—13.

[13] Orig. contra Cels. I, p. 321. II, 361; de princ. IV. Durch die bewiesene Standhaftigkeit der Märtyrer war *Justin* selbst (wie noch viele Andere) bekehrt worden. Vgl. dessen Apol. II, p. 96; vgl. dial. cum Tryph. §. 121: *καὶ οὐδένα οὐδέποτε ἰδεῖν ἔστιν ὑπομείναντα διὰ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον πίστιν ἀποθανεῖν, διὰ δὲ τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων καὶ ὑπομείναντας καὶ ὑπομένοντας πάντα πάσχειν ὑπὲρ τοῦ μὴ ἀρνήσασθαι αὐτὸν ἰδεῖν ἔστι κτλ.*

[14] Orig. contra Cels. II, 13. Opp. I, p. 400.

§. 30.

Erkenntnissquellen.

Sack, *Nitzsch* und *Lücke*: über das Ansehen der h. Schrift u. ihr Verhältniss zur Glaubensregel in der protestantischen u. in der alten Kirche; drei theol. Sendschreiben an Herrn Prof. Delbrück in Beziehung auf dessen Streitschrift: Philipp Melanchthon der Glaubenslehrer, Bonn 1827. *D. Schenkel*, über das ursprüngl. Verhältniss der Kirche zum Kanon, Basel 1838. *J. L. Jacobi*, die kirchl. Lehre von der Tradition u. heil. Schrift in ihrer Entwicklung dargestellt, 1. Abth. Berlin 1847. *H. J. Holtzmann*, Kanon und Tradition, ein Beitrag zur neuern DG. u. Symbolik, Ludwigsburg 1859.

Die ursprüngliche lebendige Erkenntnissquelle aller christlichen Wahrheit war der Geist Christi selbst, der die Apostel und die ersten Verkünder des Christenthums in alle Wahrheit leitete. Die katholische Kirche betrachtete sich daher von Anfang an als Trägerin dieses Geistes, somit als die Bewahrerin der ächten Ueberlieferung und als die Fortbildnerin der in ihr niedergelegten Lehre [1]. Sowohl die Bewahrung der mündlichen Tradition, als die Sammlung der geschriebenen apostolischen Denkmäler zu einem Schriftkanon war das ungetheilte Werk der ersten Kirche; und erst als dieser Kanon sich abzuschliessen und abzurunden begann, trat die kirchliche Ueberlieferung, sowohl die mündliche als die schriftlich aufgezeichnete, als ein besonderer Abfluss der ursprünglichen Quelle neben dem Schriftkanon auf [2].

[1] Erst im Zusammenhang mit der Lehre von der Kirche wird daher auch die Lehre von der Schrift und Tradition ganz verständlich (§. 71).

[2] Es ist daher kein richtiges Bild, Schrift und Tradition als zwei neben einander herlaufende Quellen zu betrachten. Vielmehr fliessen *beide* aus *einer* Quelle; erst später gehen beide aus einander. Beides hiess auch erst *κανών* (regula sc. fidei). Ueber den Sprachgebrauch dieses Wortes vgl. *Suicer* u. d. W. und *H. Planck*, nonnulla de significatu canonis in ecclesia antiqua ejusque serie recte constituenda, Gött. 1820. *Nitzsch*, System der christlichen Lehre, §. 40. 41. So begriff auch das Wort *παράδοσις* (traditio) ursprünglich die ganze Ueberlieferung der Heilslehre in sich, ohne dass zwischen Mündlichem und Schriftlichem wäre unterschieden worden, vgl. *Baur*, DG. S. 363 ff.

Nach der montanist. Ansicht giebt es indessen verschiedene geschichtliche Stufen oder Perioden, in denen die göttliche Offenbarung sich vollendet: 1. *Gesetz und Propheten;* Periode der Uroffenbarung, die sich bis auf die Erscheinung Christi erstreckt, entsprechend der duritia cordis; 2. *Periode der christlichen Offenbarung*, die sich in der Person Christi und im Kreise der Apostel abschliesst, entsprechend der infirmitas carnis; 3. *die Periode der Offenbarung des Paraklet*, die den Rest der Geschichte ausfüllt, entsprechend der sanctitas spiritualis. Vgl. Tert. de monogam. 14. *Schwegler*, Montan., S. 37. (Indessen bezieht sich dies zunächst auf das Sittliche, nicht auf das Dogmatische.)

§. 31.

Kanon der heiligen Schrift.

Dillmann, über die Bildung der Sammlung der heiligen Schriften A. T. (Jahrbb. für deutsche Theol. 1858. 3.) *J. Kirchhofer*, Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentl. Kanons bis auf Hieronymus, Zür. 1844 II. *Strack*, Kanon des A. T., *W. Schmidt*, Kanon des N. T. in R. E² VII. *Hilgenfeld*, der Kanon und die Kritik des N. T. in ihrer geschichtlichen Ausbildung u. Gestaltung, Halle 1863. *Diestel*, a. a. S. 18 ff. *Reuss*, Gesch. d. h. Schriften N. T. (5. Aufl. 1874). *Zahn*, Forsch. z. Gesch. d. N. T.-lichen Kanons 1881, 83, 84. *Harnack*, DG. I, 272 ff. *Bonwetsch* bei Thomasius, DG. I, S 157 ff.

Noch ehe sich ein schriftlicher Kanon des N. Test. gebildet hatte, stand der längst abgeschlossene Kanon des A. Test.[1] bei der katholischen Christenheit in Ansehen, während die Gnostiker, unter ihnen am bestimmtesten die Marcioniten, das A. Test. verwarfen[2]. Erst allmählich trat dann für die christliche Kirche das Bedürfniss ein, die gelegentlich entstandenen, auf die Verhältnisse der Gegenwart zunächst berechneten Schriften (Briefe) der Apostel, und die schon mehr mit Rücksicht auf die lesende Nachwelt, obwohl zunächst auch wieder für die Mitwelt verfassten schriftlichen Aufzeichnungen der sogenannten Evangelisten[3] zu sammeln, und in diesem urchristlichen apostolischen Zeugnisse dem Fremdartigen, sowie dem minder Ursprünglichen, das sich in die Kirche eindrängen wollte (dem Apokryphischen und Häretischen), eine Schranke und feste Regel entgegenzusetzen. Mit dieser Bildung *des neutestamentlichen Schriftkanons* ging es indessen nur schrittweise dem völligen Abschluss entgegen. Im Verlauf des zweiten Jahrhunderts hatten sich bereits die vier Evangelien[4], wie wir sie jetzt haben, mit bestimmterer Ausscheidung derer, die bei den Häretikern Ansehen genossen[5], herausgestellt. Ueberdies anerkannte man am Schlusse unserer Periode, neben der Apostelgeschichte des Lucas, 13 paulinische Briefe und den Brief an die Hebräer, den jedoch nur ein Theil der Kirche für ein Werk des Paulus hielt[6], nebst dem ersten Brief Petri und dem ersten des Johannes. Hingegen waren und blieben noch längere Zeit die Meinungen über das Ansehen des zweiten und dritten Briefes Johannis, über die Briefe Jacobi, Judä und zweiten Petri, sowie endlich über die Apokalypse getheilt[7], während umgekehrt andere, jetzt nicht mehr zum Kanon gehörige Schriften, wie die Briefe des Barnabas und Clemens und der Hirte des Hermas, von einigen (namentlich Clemens und Origenes) den heiligen Schriften gleichgeachtet und als solche citirt wurden[8]. Die ganze Sammlung (soweit sie vorhanden war) wird indessen von Tertullian bereits Novum Testamentum (Instrumentum), von Origenes ἡ καινὴ διαθήκη genannt.[6].

[1] Blos in Beziehung auf den Gebrauch der spätern griechischen Schriften (libri ecclesiastici, Apokryphen) herrschte eine Verschiedenheit, die schon bei den Juden sich vorfand (Kanon [?] der ägyptischen und palästinensischen Juden), vgl. *Münscher,* Handb. Bd. I, S.

240 ff. *Diestel*, a. a. O. S. 18 ff. Aufzählungen der alttestamentl. Bücher mit kleinen Differenzen geben Melito von Sardes bei Eus. IV, 26 und Orig. ebend. VI, 25. Der Unterschied des Ursprünglichen und des Spätern war für die des Hebräischen unkundigen, bloss der griechischen Version sich bedienenden Christen weniger auffällig. Justin d. M. citirt indessen die Apokryphen des A. T. nicht, obwohl auch er sich an die LXX hält. Vgl. *Semisch* II, 3 ff. Dagegen führen andere Kirchenlehrer sogar das 4. Buch Esra an, u. Origenes vertheidigt die Historie von der Susanna, sowie die Bücher Tobias u. Judith (Ep. ad Julium Africanum); obgleich er dann wieder das Buch der Weisheit ausdrücklich von den kanonischen Büchern unterscheidet und ihm ein geringeres Ansehen einräumt (Prolog. in Cant.).

[2] Vgl. *Neanders* gnostische Systeme, S. 276 ff. *Baur* Gnosis S. 240 ff. Auch die Pseudoclementinen hielten manches im A. Test. für unwahr und machten auf die Widersprüche in demselben aufmerksam, Hom. III, 10 p. 642 u. a. Stellen; vgl. *Credner* a. a. O. und *Baur*, Gnosis S. 317 ff. 366 f. DG. S. 378.

[3] Bekanntlich hiessen *εὐαγγέλιον, εὐαγγελιστής* in der christlichen Urzeit etwas ganz anderes, vgl. die Lexica zum N. Test. *Suicer* I, p. 1220 u. 1234. Doch sagt schon Justin Apol. I, c. 66, dass die von ihm genannten *ἀπομνημονεύματα* der Apostel auch *εὐαγγέλια* genannt würden. Ob unsere 4 kanonischen Evangelien darunter zu verstehen, ist bezweifelt worden, s. *Schwegler*, nachapostol. Zeitalter S. 216 ff. Doch s. dagegen *Semisch*, Denkw. des Justin, Hamb. 1848. Ueber die frühesten Sammlungen der evangelischen Nachrichten (*ὁ κύριος*), Tatians Diatessaron u. s. w. vgl. die Einll. ins N. Test., *Kirchhofer* a. a. O. S. 27 ff. u. die übrige Lit. oben §. 26, n. 3.

[4] Iren. adv. Haer. III, 11. 7. sucht sogar für die Vierzahl einen kosmisch-metaphysischen Grund: *Ἐπειδὴ τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου, ἐν ᾧ ἐσμὲν, εἰσὶ, καὶ τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, κατέσπαρται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς. Στῦλος δὲ καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ πνεῦμα ζωῆς κτλ.* Tert. adv. Marc. IV, 2. 5. Clem. Al. bei Eus. VI, 13. Orig. in I. Hom. in Joh. Opp. IV, p. 5. Ueber die weitern Zeugnisse des Alterthums vgl. die Einleitungen ins N. Test.

[5] Orig. Hom. I. in Luc. Opp. T. III, p. 933: Multi conati sunt scribere evangelia, sed non omnes recepti etc. Ueber diese unkanonischen Evangelien der Hebräer, der Aegypter, Marcions, sowie über die apokryphischen Kindheits- und Passionsevangelien vgl. die Einleitungen und die darauf bezüglichen Monographien von *Schneckenburger*, *Hahn* u. s. w. *Fabricius*, Cod. apocr. N. Test. Hamb. 1719. III. und *D. J. C. Thilo*, Cod. apocr. N. Test. Lips. 1832. *Ullmann*, historisch oder mythisch? 1838. — Die Apostelgeschichte wurde erst später allgemein bekannt. Justin d. M. kennt sie noch nicht, citirt auch selbst keinen paulinischen Brief, obwohl sich paulinische Reminiscenzen in seinen Schriften finden, s. *Semisch* S. 7 ff. u. dessen Schrift: die apostolischen Denkwürdigkeiten. Ueber das Evangelium des *Marcion* s. die Abhandlungen von *Franck* (St. Kr. 1855. 2.) u. *Volkmar*, das Evangel. Marcion's, Leipz. 1852. *Harnack*, DG. I, S. 197 ff.

[6] Vgl. *Bleek*, *Ebrard* u. a. in den Einleitungen zum Brief an die Hebr. *de Wette*, Einl. ins N. Test. II, S. 247. *Holtzmann*, Einl. i. N. T. S. 310 ff. (1885).

[7] S. den Kanon des Origenes bei Eus. VI, 25; vgl. *Kirchhofer* S. 2. Der Streit über die Apokalypse hing zusammen mit dem Streit über den Chiliasmus, vgl. *Lücke*, Einleitung in die Offenbarung Johannis und die gesammte apokryph. Litt. (als 4. Th. seines Commentars), Bonn 1832. S. 261 ff. (vgl. d. 2. Aufl.).

[8] Clem. Strom. I, 7 p. 339. II, 6 p. 445. II, 7 p. 448. (II, 15. II, 18.) IV, 17 p. 609. V, 12 p. 693. VI, 8 p. 772 f. Orig. Comment. in ep. ad Rom. Opp. T. IV, p. 683. (Comm. in Matth. Opp. III. p. 644.) Hom. 88 in Num. T. II, p. 249. Contra Cels. I, 1 §. 63. Opp. I, p. 378. (Comment. in Joh. T. IV, p. 153.) De princ. II, 3. T. I, p. 82. Eus. III, 16. *Münscher*, Handbuch I, S. 289. *Möhler*, Patrol. I, S. 87. — Auch das (apokryphische) Buch *Henoch* wurde von Tertullian den heiligen Schriften gleichgestellt, de cultu fem. 1, 3.

9 Tert. adv. Marc. IV, 1. Orig. de princ. IV, 1. *Gieseler*, DG. S. 93.

*Zusatz. Die Entstehung des N. T.-lichen Schriftencyklus und Kanons sucht *Thiersch* (Versuch zu Herst. des hist. Stdp. für d. Kritik der N. T.-lichen Schriften, 1845, S. 305 ff.) in der Weise zu erklären, dass er eine produktive Thätigkeit im apostolischen scharf scheidet von einer conservativen im nachapostolischen (bis zu Ende des 3. Jahrh. gerechneten) Zeitabschnitte: jene habe die ὁμολογούμενα geschaffen, diese dieselben als kanonisch festgestellt, es jedoch nicht verhindert, dass auch ἀντιλεγόμενα im kirchl. Gebrauche sich beimischten. Diese Construktion hält nicht Stich, wenn sie an den gleichzeitigen Quellen geprüft wird, operiert auch überhaupt mit zu allg. Kategorien. Sicher ist, dass es ‚um 150 in der Kirche noch kein N. T. gab' als Seitenstück zum A. T. ‚Das Unternehmen Tatian's, aus den 4 Evangelien ein neues zu schaffen (Diatessaron) zeigt, dass man sich an den Wortlaut derselben noch nicht gewöhnt hat.' Da taucht plötzlich für uns der Kanon auf in dem Muratori'schen Fragment (s. oben §. 26 n. 2) und an andern Stellen. Zu seiner Aufstellung hatte die Kirche sich durch die Nothwendigkeit, ein für allemal die ‚apostolische' Ueberlieferung zu sammeln und zu sichern, gezwungen gesehen. Das was in den Gemeinden öffentlich seit Menschengedenken als apostolische Schrift gekannt und gelesen wurde, kanonisierte man jetzt in tonangebenden Theilen des Kirchengebietes, freilich ohne (vgl. Eus. VI, 12) bis ca. 200 überall durchzudringen — erst zur Zeit des Origenes ist man dem Ziele absoluter Gleichförmigkeit nahe gekommen. Näheres bei *Harnack*, DG. I, a. a. O. vgl. dazu *Bonwetsch*, bei Thomasius DG. I, S. 157 ff.*

§. 32.

Schriftinspiration und Wirkung der Schrift.

Credner, de librorum N. T. inspiratione quid statuerint Christiani ante seculum tertium medium, Jen. 1828, *ders.* Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften, Halle 1832. *A. G. Rudelbach*, die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift, mit Berücksichtigung der neuesten Untersuchungen darüber von *Schleiermacher*, *Twesten* und *Steudel* (Zeitschrift für die gesammte luth. Theologie und Kirche, 1840.) *Harnack*, DG. I, 197 ff. *W. Grimm*, Inspiration, in der allg. Encykl. Sect. II. Bd. XIX ff. *Jo. Delitzsch*, De Inspir. Script. s. quid statuerint patres apost. et apologetae, Lips. 1872. *Cremer*, R E² VI, *Nitzsch*, DG. I, § 32.

Dass vom göttlichen Geiste getrieben die Propheten und die Apostel gelehrt haben, war allgemeiner, in den eigenen Schriftzeugnissen gegründeter[1] Glaube der Kirche. Aber keineswegs beschränkte sich dieser lebendige Inspirationsbegriff auf den geschriebenen Buchstaben als solchen. Noch ehe der neutestamentliche Kanon abgeschlossen war, hatte sich indessen bei den Juden der Glaube an wörtliche Eingebung' ihrer heiligen Schriften eben dann festgesetzt, als der lebendige Quell der Weissagung bei ihnen versiecht war. Diese, wenn auch zum Theil in ihrer äussern Auffassung mit heidnischen Vorstellungen der Mantik[2] versetzte, keineswegs aber von ihr abhängige Inspirationstheorie prägte sich besonders abenteuerlich aus in der Sage von der Entstehung der alexandrinischen Uebersetzung durch die 70 Dolmetscher, an welche auch viele christlichen Lehrer glaubten[3]. Während übrigens die Ansichten der Kirchenlehrer zwischen einem strengern und minder strengen Inspirationsbegriff schwanken[4], doch so, dass die buchstäbliche Eingebung durchgängig mit grösserer Sicherheit auf die Schrifterzeugnisse des

Alten, als des Neuen Testaments bezogen wird[5], finden wir doch auch schon sehr positive Ansichten über die Inspiration des letztern[6], wie denn vielfach auf die Zusammengehörigkeit beider Oekonomien[7], mithin auch (stillschweigend) beider Schrifttheile, hingewiesen wurde. Ja, bei *Origenes* kehrt sich sogar das Verhältniss dahin um, dass er behauptet, vor der Erscheinung Christi sei kein sicheres Kriterium für die Inspiration des Alten Testaments vorhanden gewesen, sondern diese ergebe sich erst aus der christlichen Betrachtungsweise[8]. Ueberall wurde aber die praktische Bedeutung der Schrift, ihr Reichthum an göttlicher Weisheit neben ihrer schmucklosen Einfalt zur Erbauung der Gemüther hervorgehoben[9].

1 2 Tim. 3, 16. 2 Petr. 1, 19—21.

2 Erst bei Philo finden wir die antiken mantischen Begriffe (vgl. Phocylides v. 121. Plutarch, de Pythiae oraculis u. de placitis Philosophorum V, 1) auf die Propheten des A. Test. übergetragen (de spec. legg. III. ed. *Mangey* II, 243; quis div. rerum her. I, 510 511; de praem. et poen. II, 417; vgl. *Cremer,* a. a. O. S. 748 f.) während dagegen Josephus mehr die buchstäblich begrenzte Vorstellung festhält, contra Apion. I, 7. 8. Der Einfluss des Heidnischen wird von *Schwegler* (Montan. S. 101 u. 102) gänzlich in Abrede gestellt. s. dagegen *Semisch,* Justin d. M. II, S. 19 u. *Baumg.-Crus.* Compend. II, S. 52 f. (mit den Bemerkungen von *Hase*): Jedenfalls *„lieferten die jüdischen und heidnischen Begriffe vom Prophetenthume nur die Formen, in welche die kirchl. Idee vom heil. Geiste der Schrift überging."* — Die mantische Vorstellung prägte sich innerhalb der christlichen Kirche bei den Montanisten am consequentesten aus, indem diese gerade auf die Bewusstlosigkeit des vom Geiste ergriffenen Subjects den Hauptnachdruck legten, vgl. *Schwegler,* Montan. S. 99. *Bonwetsch,* S. 59 ff. Diese Vorstellung wurde zwar von orthodoxer Seite bestritten. So schrieb u. a. *Miltiades* (nach Eus. V, 17) gegen die Montanisten seine Schrift: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.* Nichtsdestoweniger aber fand sie auch bei den einzelnen Kirchenlehrern Anklang, am stärksten bei *Athenagoras,* leg. c. 9: *κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος.* Vgl. Tert. adv. Marc. IV, c. 22. — Bestimmt gegen dieselbe Orig. contra Cels. VII, 4. Opp. I, p. 596.

3 Ueber die bald mit grösserer, bald mit geringerer Abenteuerlichkeit ausgeschmückte Sage des Aristäus vgl. Jos. Ant. XII, c. 2; Philo de vita Mos. (*Mang.* II, 139 ss.). *Eichhorns* Einleitung ins A. T. §. 159—338. *Rosenmüller,* Handbuch für Litteratur der biblischen Kritik und Exegese II, S. 344 ff. Selbst die Sprachfehler der LXX sind nach Philo inspirirt und bieten der allegorischen Auslegung einen willkommenen Stoff, *Fritzsche,* RE² I s. v. Alexandrin. Uebers. d. A. Z. Vgl. die pseudojustinische Coh. ad Gr. c. 13. Iren. III, 11. Clem. Al. Strom. I, 21 p. 410. — Clemens sieht auch zugleich in der griechischen Uebersetzung des Originals eine providentielle Veranstaltung, weil dadurch den Heiden der Vorwand der Unwissenheit benommen werde, Strom. I, 7 p. 338.

4 Schon *Philo* hatte Stufen der Inspiration angenommen, vgl. de vita Mos. III. (T. II. p. 161 ed. *Mangey*). Noch ganz allgemein sprechen sich über die Inspiration die apostolischen Väter aus, indem sie die alttestamentlichen Stellen zwar unter der Form *λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* oder auf ähnliche Weise citiren, ohne jedoch über das Wie dieser Inspiration Näheres zu bestimmen, vgl. Clem. Rom. an verschiedenen Stellen; Ign. ad Magn. c. 8, ad Philadelph. c. 5 u. s. w. *Delitzsch,* a. a. O. Eine bestimmte dogmatische Erklärung des Vorganges findet sich zuerst in der *pseudojustin.* Coh. ad Graec. §. 8: *Οὔτε γὰρ φύσει οὔτε ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα γινώσκειν ἀνθρώποις δυνατὸν, ἀλλὰ τῇ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας τηνικαῦτα κατελθούσῃ δωρεᾷ, οἷς οὐ*

λόγων ἐδέησε τέχνης, οὐδὲ τοῦ ἐριστικῶς τι καὶ φιλονείκως εἰπεῖν, ἀλλὰ καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν· διά τοῦτο τοίνυν ὥσπερ ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς γλώττης καὶ περὶ θεοῦ, καὶ περὶ κόσμου κτίσεως, καὶ περὶ πλάσεως ἀνθρώπου, καὶ περὶ ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἀθανασίας καὶ τῆς μετὰ τὸν βίον μελλούσης ἔσεσθαι κρίσεως, καὶ περὶ πάντων ὧν ἀναγκαῖον ἡμῖν ἐστιν εἰδέναι, ἀκολούθως καὶ συμφώνως ἀλλήλοις ἐδίδαξαν ἡμᾶς, καὶ ταῦτα ἐν διαφόροις τόποις τε καὶ χρόνοις τὴν θείαν ἡμῖν διδασκαλίαν παρεσχηκότες. Ob damit eine reine Passivität von Seiten der Schriftsteller behauptet werde oder ob der eigenthümliche Bau des Instrumentes, der den Ton bedingt, dabei in Anschlag komme, siehe *Semisch* S. 18, der diese Vorstellung mit der montanistischen identificirt, *Schwegler*, Mont. S. 101 und *Neander*, DG. S. 99. Immerhin beschränkt der Verf., wie aus dem Folgesatz hervorgeht, die Inspiration auf Religiöses, auf das, was um des Heils willen zu wissen noth ist. — Schon äusserlicher gefasst ist die Inspirationslehre im 3. Buch des *Theophilus* ad Autol. c. 23, wo bereits die Richtigkeit der mosaischen Chronologie und Aehnliches aus der göttlichen Eingebung hergeleitet wird. — Vgl. noch *Athenag.* leg. c. 7 und 9 (wo dasselbe Bild: *ὡσεὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεύσας*). — Streng positive Inspirationsbegriffe hat auch Iren. adv. Haer. II, 28: Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a verbo Dei et Spiritu ejus dictae, und an mehreren Stellen des Buchs. Tert. de praescript. haer. 8. 9; adv. Marc. III, 6; de anima c. 3; Apol. c. 18 (doch vgl. unten §. 64). — *Clemens Alex.* nennt die heiligen Schriften an verschiedenen Stellen *γραφὰς θεοπνεύστους*, oder citirt *τὸ γὰρ στόμα κυρίου, τὸ ἅγ. πν. ἐλάλησε ταῦτα* u. s. w. Coh. p. 66. 86. Ebenda p. 67 führt er unter anderm den Jeremias an und verbessert sich dann selbst mit den Worten: *μᾶλλον δὲ ἐν Ἱερεμίᾳ τὸ ἅγιον πνεῦμα* u. s. w.; desgl. Paed. I, 7 p. 134: *ὁ νόμος διὰ Μωσέως ἐδόθη, οὐχὶ ὑπὸ Μωσέως, ἀλλὰ ὑπὸ μὲν τοῦ λόγου, διὰ Μωσέως δὲ τοῦ θεράποντος αὐτοῦ.* Die Untrüglichkeit der inspirirten Schriften: Strom. II, p. 432; VII, 16 p. 897. — *Cyprian* nennt die sämtlichen Schriften der Bibel divinae plenitudinis fontes (adv. Jud. praef. p. 18) und bedient sich derselben Citationsformel wie Clemens, de unit. eccles. p. 111; de opere et eleem. p. 201.

5 So spricht *Justin d. M.* nur von der Inspiration des *Alten Testamentes* mit angelegentlichem Interesse, obwohl er allerdings den Inspirationsbegriff auf das N. Test. übertrug, s. *Semisch* II, S. 12. Dass er die Evangelien für inspirirt gehalten, s. ebd. S. 22 (gegen *Credner*). Vgl. *Jacobi* a. a. O. S. 57 ff.

6 Die neutestamentliche Inspirationslehre schloss sich an die Lehre vom heil. Geist und dessen Wirkungen überhaupt an. Man dachte viel mehr an die *Lehr-* und Wunderkraft, als an die *Schreib*thätigkeit der Apostel; und erst allmählich trug man die Vorstellung von der Schriftinspiration des Alten Testaments auf das Neue über. Dies konnte erst geschehen, nachdem auch die Schriften des N. Test. in *einem* Codex zusammengedacht wurden (s. §. 21, 9) Und so macht *Tertullian* schon die Annahme des ganzen Codex znm Kriterium der Christlichkeit, dass er (de praescr. Haer. 22) denen den heiligen Geist abspricht, welche die Apostelgeschichte des Lucas nicht annehmen. Allgemeine Aussprüche von der göttlichen Begeisterung und Wundermacht der Apostel, wie bei Justin Apol. I, c. 39, und von den Geistesgaben der Christen, dial. c. Tryph. §. 88, sowie noch allgemeinere von der Begeisterung der alten Dichter und Philosophen gehören daher nur im weitern Sinne hierher. Zwischen beiden Arten der Begeisterung, der apostolischen und der allen Gläubigen gemeinsamen, unterscheidet jedoch schon Tertull. (vom montanistischen Standpunkte aus?) de exh. castit. c. 4, indem er die letztere nur als eine partielle darstellt, obwohl auch die erstere von ihm nicht gerade auf den schriftstellerischen Act bezogen wird. Nach *Baur's* Vermuthung (DG. S. 387) hätte auch Tert. zuerst das Wort „Inspiratio" in den dogmatischen Sprachgebrauch einge-

führt. Eine bestimmtere Hinweisung auf einen *ausserordentlichen Beistand des göttlichen Geistes beim Schreiben* findet sich indessen bei Irenaeus und zwar *in Beziehung auf neutestamentliche Schriftsteller* adv. Haer. III, 16 §. 2: Potuerat dicere Matthaeus: *Jesu* vero generatio sic erat; sed praevidens Spiritus Sanctus depravatores, et praemuniens contra fraudulentiam eorum, per Matthaeum ait: *Christi* autem generatio sic erat.

[7] *Iren.* adv. Haer. IV, 9 p. 237: Non alterum quidem vetera, alterum vero proferentem nova docuit, sed unum et eundem. Paterfamilias enim Dominus est, qui universae domui paternae dominatur, et servis quidem et adhuc indisciplinatis condignam tradens legem; liberis autem et fide justificatis congruentia dans praecepta, et filiis adaperiens suam haereditatem .... Ea autem, quae de thesauro proferuntur nova et vetera, sine contradictione duo Testamenta dicit: vetus quidem, quod ante fuerat, legislatio; novum autem, quae secundum Evangelium est conversatio, ostendit, de qua David ait: *Cantate Domino canticum novum* etc. Vgl. III, 11 u. a. St. In den Fragmenten (p. 346 *Massuet*) vergleicht der Verfasser die beiden Säulen des Hauses, unter dessen Trümmern Simson sich und die Philister begrub, den beiden Testamenten, die das Heidenthum stürzten. Nichtsdestoweniger hatte Irenaeus ein offenes Auge für die menschliche Seite der Bibel. Er verfasste eine Schrift über die Eigenthümlichkeit des paulinischen Styls, worin er unter anderm die unsyntaktische Satzbildung des Apostels ableitet aus der velocitas sermonum suorum, die wieder zusammenhängt mit dem „Impetus" seines Geistes. Vgl. *Neander*, KG. (3. Aufl.) S. 171. — Clem. Al. Paed. p. 307: *Ἄμφω δὲ τῷ νόμῳ διηκόνουν τῷ λόγῳ εἰς παιδαγωγίαν τῆς ἀνθρωπότητος, ὁ μὲν διὰ Μωσέως, ὁ δὲ δι' Ἀποστόλων.* Vgl. Strom. I, 5 p. 331. III, 10 p. 543. Auch Tertullian bezeugt von der Kirche: Legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet et inde potat fidem; de praescr. 36.

[8] *Orig.* de princ. IV, c. 6. Opp. I, p. 161: *Λεκτέον δέ, ὅτι τὸ τῶν προφητικῶν λόγων ἔνθεον καὶ τὸ πνευματικὸν τοῦ Μωσέως νόμου ἔλαμψεν ἐπιδημήσαντος Ἰησοῦ. Ἐναργῆ γὰρ παραδείγματα περὶ τοῦ θεοπνεύστους εἶναι τὰς παλαιὰς γραφὰς πρὸ τῆς ἐπιδημίας τοῦ Χριστοῦ παραστῆσαι οὐ πάνυ δυνατὸν ἦν, ἀλλ' ἡ Ἰησοῦ ἐπιδημία δυναμένους ὑποπτεύεσθαι τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὡς οὐ θεῖα, εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν, ὡς οὐρανίῳ χάριτι ἀναγεγραμμένα.* Von diesem Standpunkte aus erkennt Origenes die Inspiration des Alten wie des Neuen Testaments, de princ. prooem. c. 8. Opp. I, p. 18; lib. IV. ab init.; contra Cels. V, 60. Opp. I, p. 623; Hom. in Jerem. Opp. T. III, p. 282: Sacra volumina spiritus plenitudinem spirant, nihilque est sive in lege, sive in apostolo, quod non a plenitudine divinae majestatis descendat. In der 27. Hom. in Num. Opp. T. II, p. 365 behauptet er ferner, dass (vermöge dieser Inspiration) nichts Ueberflüssiges in die heilige Schrift gekommen sei, und dass, wo uns auch manches dunkel scheine, wir Gott um Erleuchtung bitten müssten. Vgl. Hom. in Exod. I, 4. Opp. II, p. 131: Ego credens verbis Domini mei Jesu Christi, in lege et Prophetis iota quidem unum aut apicem non puto esse mysteriis vacuum, nec puto aliquid horum transire posse, donec omnia fiant. — Philocalia (Cantabrig. 1658) p. 19: *Πρέπει δὲ τὰ ἅγια γράμματα πιστεύειν μηδεμίαν κεραίαν ἔχειν κενὴν σοφίας Θεοῦ· ὁ γὰρ ἐντειλάμενος ἐμοὶ τῷ ἀνθρώπῳ καὶ λέγων· Οὐκ ὀφθήσῃ ἐνώπιόν μου κενός* (Exod. 34, 20), *πολλῷ πλέον αὐτὸς οὐδὲν κενὸν ἐρεῖ.* Bei alle dem konnten dem kritischen Scharfsinn des Origenes die historischen und chronologischen Schwierigkeiten nicht entgehen, in welche die Harmonistik bei der Erklärung der Evangelien sich verwickelt. Er anerkennt, dass sich dem Wortlaute nach unauflösliche Widersprüche in den evangelischen Relationen finden (vgl. Hom. X. in Joh. Opp. T. IV p. 162 ss.), tröstet sich aber damit, dass die Wahrheit nicht in den *σωματικοῖς χαρακτῆρσι* bestehe. So z. B. fällt ihm die Verschiedenheit der Berichterstattung über die Blindenheilung (Matth. 20, 30 ff. Marc. 10, 46 ff. Luc. 18, 35 ff.) auf. Um aber nicht eine Ungenauigkeit in derselben zugeben zu müssen, nimmt er zu abenteuerlichen Allegorien seine Zuflucht (vgl. Comm. in Matth. Opp. T. III. p. 732).

Eine andere Hinterthüre blieb ihm rücksichtlich der dogmatischen Schwierigkeiten offen in der Annahme einer pädagogischen Herablassung Gottes zu dem jedesmaligen Stand der Bildung (contra Cels. IV, 71. Tom. I. p. 556). Wie Irenaeus nimmt übrigens auch Origenes in dem Stil der biblischen Schriftsteller Unbehülflichkeiten und Solöcismen an (Opp. IV. p. 93) und so auch eine verschiedene Schreibart bei Paulus (Ep. ad. Rom. X. Opp. IV. p. 678 b.). Ueberhaupt „*scheint Origenes unter Inspiration nicht eine Eingiessung fremder Gedanken, sondern eine Steigerung der Seelenkräfte zu verstehen, durch welche die Propheten [und Apostel] zur Erkenntniss der Wahrheit erhoben worden seien, und diese Ansicht wurde in der origenistischen Schule festgehalten*“ *Gieseler*, DG. S. 98. Vgl. auch die noch weiter dort angeführten Beweisstellen, aus denen hervorgeht, dass Origenss bei all seinen überspannten Vorstellungen von der Inspiration auch wieder nicht inspirirte Stellen in der Schrift oder dass er wenigstens einen Gradunterschied in der Inspiration angenommen, und so Göttliches und Menschliches in ihr unterschieden hat, vgl. *Diestel*, a. a. O. S. 36 ff.

[9] Dem *Irenaeus* ist die heil. Schrift der im Acker verborgene Schatz, adv. Haer. IV. 25. 26, und er empfiehlt das Lesen derselben auch den Laien, jedoch unter der Anleitung der Presbyter, IV, 32. Den einfachen Charakter und die heilsamen Wirkungen derselben beschreibt *Clemens Al.* Coh. p. 66: *Γραφαὶ δὲ αἱ θεῖαι καὶ πολιτεῖαι σώφρονες, σύντομοι σωτηρίας ὁδοί, γυμναὶ κομμωτικῆς καὶ τῆς ἐκτὸς καλλιφωνίας καὶ στωμαλίας καὶ κολακείας ὑπάρχουσαι ἀνιστῶσιν ἀγχόμενον ὑπὸ κακίας τὸν ἄνθρωπον, ὑπεριδοῦσαι τὸν ὄλισθον τὸν βιωτικόν, μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ φωνῇ πολλὰ θεραπεύουσαι, ἀποτρέπουσαι μὲν ἡμᾶς τῆς ἐπιζημίου ἀπάτης, προτρέπουσαι δὲ ἐμφανῶς εἰς προὖπτον σωτηρίαν.* Vgl. ib. p. 71: *Ἱερὰ γὰρ ὡς ἀληθῶς τὰ ἱεραποιοῦντα καὶ θεοποιοῦντα γράμματα κτλ.* Diese heiligende Kraft beschränkte jedoch Clem. nicht auf den Buchstaben der Schrift, indem er annahm, dass die *λογικοὶ νόμοι* nicht nur *ἐν πλαξὶ λιθίναις, ἀλλ' ἐν καρδίαις ἀνθρώπων* geschrieben seien u. s. w (Paed. III, p, 307), so dass also mindestens die Wirksamkeit der Schrift durch die Receptivität des Gemüths bedingt ist. Aehnlich *Origenes* contra Cels. VI, 2 p. 630: *Φησὶ δ' ὁ θεῖος λόγος, οὐκ αὔταρκες εἶναι τὸ λεγόμενον (κἂν καθ' αὑτὸ ἀληθὲς καὶ πιστικώτατον ᾖ) πρὸς τὸ καθικέσθαι ἀνθρωπίνης ψυχῆς, ἐὰν μὴ καὶ δύναμίς τις θεόθεν δοθῇ τῷ λέγοντι, καὶ χάρις ἐπανθήσῃ τοῖς λεγομένοις, καὶ αὕτη οὐκ ἀθεεὶ ἐγγινομένη τοῖς ἀνυσίμως λέγουσι.* De princ. IV, 6: *Ὁ δὲ μετ' ἐπιμελείας καὶ προσοχῆς ἐντυγχάνων τοῖς προφητικοῖς λόγοις, παθὼν ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἀναγινώσκειν ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ, δι' ὧν πάσχει, πεισθήσεται, οὐκ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τοὺς πεπιστευμένους θεοῦ λόγους.* Also schon etwas von dem testimonium Spiritus sancti? Darum wurde auch der Schriftgebrauch von den alten christlichen Lehrern durchgängig den Gläubigen empfohlen, und auch die Heiden wurden von den Apologeten aufgefordert, sich von dem, was ihnen berichtet wurde, aus der Schrift zu überzeugen. Vgl. die Stellen bei *Gieseler,* DG. S. 105 ff.; *Diestel,* a. a. O. §. 6—8.

§. 33.

Schriftauslegung.

Olshausen, über tiefern Schriftsinn, Königsb. 1824. *Rosenmüller*, historia interpret. N. Test. T. III. *J. A. Ernesti*, de Origene interpretationis grammaticae auctore, opusc. crit. Lugd. 1764. p. 283 ss. Meine Diss.: obss. circa Orig. method. interpretandae S. S. Bas. 1823; vgl. die Rec. (von *Hirzel*) in Winers krit. Journ. 1825. Bd. III. St. 4. *Thomasius*, Origenes, Nürnb. 1837, Beil. I. *Diestel*, a. a. O. § 6 ff. *Siegfried*, Philo (Leipzig 1875).

Mit der Theorie buchstäblicher Inspiration hing die Neigung zur uneigentlichen (allegorischen) Auffassung des Geschriebenen [1] auf eine doppelte Weise zusammen. Entweder suchte man bald im mystisch-

speculativen, bald im praktisch-religiösen Interesse dem Schriftbuchstaben durch *Eindeutung* so viel aufzulegen, als nur immer möglich war; oder man bestrebte sich in einem rationalistisch-apologetischen Interesse dasjenige durch *Ausdeutung* zu entfernen, was buchstäblich gefasst auf einen der Vernunft anstössigen, Gottes unwürdigen Sinn hinführen konnte. Beides zeigt sich am vollendetsten bei *Origenes*, der nach dem Vorgange des Philo und mehrerer Kirchenlehrer, besonders des Clemens [2], zuerst ein bestimmtes System der Interpretation aufstellte, wonach ein dreifacher Schriftsinn statuirt und demgemäss von der grammatischen die anagogische und allegorische Auslegung unterschieden wird [3]. Wie sehr contrastirt gegen diese aus der Schrift alles machende allegorisirende Richtung die bescheidene Fassung des *Irenaeus*, die das, was der menschliche Verstand in der Schrift nicht begreift, Gott anheimstellt! [4]

[1] „*Man sollte* (sagt *Gfrörer* S. 69 in Beziehung auf Philo) *bei dieser hohen Meinung von der Inspiration der heiligen Schriften und von der Würde ihrer Offenbarung, dem gewöhnlichen Gange der Dinge zufolge, eine ängstliche, den genauen Sinn eifrig erforschende Erklärung erwarten. Aber gerade das Gegentheil. Die Inspiration ist umgangen durch die willkürlichste aller Interpretationsweisen, durch die Allegorie, als deren Meister Philo angesehen werden kann.*“ So überraschend jedoch diese Wendung der Dinge auf den ersten Augenblick scheint, so natürlich ist doch wieder der Zusammenhang der Inspirationstheorie und der ihr zu Seite gehenden Auslegungsart; denn beide haben eine gemeinsame Quelle in der Annahme, dass es überhaupt mit der Bibel sich ganz anders verhalte, als mit andern Büchern. Was vom Himmel gekommen, soll auch himmlisch erklärt, mit andern Augen angesehen und mit andern Händen betastet werden, als mit profanen. Es ist hier bei dem Worte etwas Aehnliches, wie nachher bei den Sacramenten. Wie das Taufwasser mehr vermochte als gewöhnliches Wasser, das Brot im Abendmahl ein anderes war als gemeines, so war auch der Bibelbuchstabe, als Träger des göttlichen Geistes, für den Ungeweiheten eine Hieroglyphe, zu deren Erschliessung es selbst wieder eines Himmelsschlüssels bedurfte.

[2] Beispiele allegorischer und typischer Interpretationsweise bei den apostolischen und frühern Vätern s. §. 29, 3. Zur gerechten Beurtheilung und Würdigung dieser Auslegungsweise vgl. *Möhler*, Patrologie I, S. 94: „*Es mag zwar gar manches unserer Interpretationsweise nicht genehm sein; es ist aber auch unsere Betrachtungsweise in mehr als einer Beziehung von der der ersten Väter ziemlich unterschieden. Diese wussten, dachten und fühlten nichts als Christum — was Wunder, wenn er ihnen ungesucht überall begegnete? Wir mit unserer so gearteten Bilduug vermögen uns kaum in die Geistesrichtung jener Zeit hineinzudenken, der alles daran gelegen war, auf das lebendigste den alten mit dem neuen Bunde im Bewusstsein zu verknüpfen.*“ Das Allegorisiren der frühern Väter war mehr ein unbewusstes Sichgehenlassen; doch sucht schon *Clemens Alex.* eine Theorie aufzustellen, indem er einen dreifachen oder gar vierfachen Sinn des Gesetzes annimmt, vgl. Strom. I, 28 p. 426 (verschiedene Lesart von τετραχῶς und τριχῶς).

[3] Von der trichotomistischen Einteilung des Menschen (vgl. §. 54) ausgehend, unterscheidet *Origenes* auch in der heil. Schrift einen dreifachen Sinn, den er (durch petitio principii) in der heil. Schrift selbst angegeben findet (Prov. 22, 20), und in dem von ihm der Schrift gleichgeachteten Hirten des Hermas. Dieser dreifache Sinn zerfällt in: 1) den grammatischen = Leib; 2) den moralischen (psychischen) = Seele; 3) den mystischen (pneumatischen) = Geist. Der buchstäbliche Sinn kann indessen nicht überall stattfinden, sondern muss in gewissen Fällen vermöge der Allegorie geistig umgedeutet werden, namentlich

bei solchen Stellen, die entweder etwas religiös Gleichgültiges (Geschlechtsregister u. s. w.), oder etwas moralisch Anstössiges (Geschichte der Patriarchen) oder endlich etwas Gottes erhabener Würde Zuwiderlaufendes (anthropomorphische Erzählungen in der Genesis, mehrere gesetzliche Bestimmungen des A. T. u. s. w.) enthalten (vgl. Philo's Verfahren bei *Gfrörer*, Lit. zu §. 19). Nicht nur im A. Test., sondern auch im Neuen fand indessen Origenes Anstösse. Die Versuchungsgeschichte z. B. war ihm wegen der Schwierigkeiten, in die sie den historischen Interpreten verwickelt, keine reine Geschichte, und mehrere Vorschriften wie Luc. 10, 4. Matth. 5, 39. 1 Cor. 7, 18, glaubte er, könnten nur von Einfältigen (*ἀκεραίοις*) buchstäblich gefasst werden; und wenn er auch die Wundererzählungen meist factisch nahm, so stand ihm doch die Allegorie, die sie verhüllen, weit höher (vgl. §. 29, 10); s. ausser dem 4. Buch de princ. §. 1—27, wo sich die Theorie am vollständigsten entwickelt findet, die exegetischen Werke selbst und die oben genannten Schriften, nebst den dort citirten Stellen. Deutlich zeigen sich bei Origenes die beiden im §. angegebenen Tendenzen, sowohl die der *Eindeutung*, als die der *Ausdeutung*, weshalb die Beobachtung von *Lücke* (Hermeneutik S. 39), dass *„ein noch nicht zum Bewusstsein gekommener Rationalismus"* an diesem Verfahren Theil gehabt habe, gar wohl bestehen kann mit der andern scheinbar entgegengesetzten Annahme, dass gerade der auf die Prägnanz der heil. Schrift sich stützende Mysticismus die Ursache davon gewesen sei. *„Der Buchstabe tödtet, aber der Geist macht lebendig; dies ist der Grundsatz des Origenes. Aber wer sieht nicht, dass auch der Geist zu mächtig werden, den Buchstaben tödten und sich an seine Stelle setzen kann?"* *Edgar Quinet* über Strauss (Tüb. Zeitschrift 1839. IV. S. 4. aus der Revue des deux mondes 1838).

[4] Auch *Irenaeus* ging zwar von einer durchgängigen Prägnanz der heil. Schrift aus, adv. Haer. IV, 18 (*Grabe* IV, 34): Nihil enim otiosum, nec sine signo, neque sine argumento apud eum, und machte selbst häufig von der Typik Gebrauch. Gleichwohl erkannte er das Gefährliche in der Allegorie und rügte es an den Gnostikern, adv. Haer. I, 3, 6. So wenig wir die Fülle der Natur vollkommen zu begreifen im Stande sind, so wenig die Ueberfülle der Schrift, ib. II, 28 (*Gr.* 47): Nos autem secundum quod minores sumus et novissimi a verbo Dei et Spiritu ejus, secundum hoc et scientia mysteriorum ejus indigemus. Et non est mirum, si in spiritalibus et coelestibus et in his quae habent revelari, hoc patimur nos: quandoquidem etiam eorum quae ante pedes sunt (dico autem quae sunt in hac creatura, quae et contrectantur a nobis et videntur et sunt nobiscum) multa fugerunt nostram scientiam, et Deo haec ipsa committimus. Oportet enim eum prae omnibus praecellere . . . . . *Εἰ δὲ ἐπὶ τῶν τῆς κτίσεως ἔνια μὲν ἀνάκειται τῷ θεῷ, ἔνια δὲ καὶ εἰς γνῶσιν ἐλήλυθε τὴν ἡμετέραν, τί χαλεπὸν, εἰ καὶ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ζητουμένων, ὅλων τῶν γραφῶν πνευματικῶν οὐσῶν, ἔνια μὲν ἐπιλύομεν κατὰ χάριν θεοῦ, ἔνια δὲ ἀνακείσεται τῷ θεῷ, καὶ οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι ἐν τῷ νυνὶ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι· ἵνα ἀεὶ μὲν ὁ θεὸς διδάσκῃ, ἄνθρωπος δὲ διὰ παντὸς μανθάνῃ παρὰ Θεοῦ.*

§. 34.

Tradition.

Pelt, über Tradition, in den theolog. Mitarbeiten, Kiel 1838. *K. R. Köstlin*, zur Geschichte des Urchristenthums in Zellers Jahrbb. 1850. *Nitzsch*, DG, I. § 31. Vgl. oben § 30.

So hoch auch die Schrift gestellt wurde, so trat doch das Ansehen der Tradition dagegen nicht in den Hintergrund. Im Gegentheil sah man, den Häretikern gegenüber, die Schrift als unzureichend an, dieselben zu bekämpfen, weil nur im lebendigen Zusammenhange mit der kirchlichen Ueberlieferung die Schrift ihre wahre Stellung

behält und ihre richtige (dem Geist der Kirche gemässe) Interpretation findet[1]. Ueber das Wesen der Tradition selbst bildete sich jedoch auch wieder neben der positiv realistischen Ansicht eines Irenaeus und Tertullian, wonach das Zeugniss der Wahrheit abhängig gemacht wurde von dem äussern historisch-geographischen Zusammenhang mit den Mutterkirchen[2], die idealer gehaltene der Alexandriner aus, welche im freiern geistigen Verkehr der Ideen die lebendig frische Quelle fand, aus der das gesunde Wasser der Lehre geschöpft werden müsse[3]. Dabei darf nicht übersehen werden, dass die in der alexandrinischen Schule genährte Idee von einer Geheimlehre[4], die sich neben der öffentlichen von Christo und den Aposteln her fortgepflanzt habe, eine gnostische Richtung verrieth, welche der volksmässigen und gemeinnützigen Bedeutung des Christenthums leicht gefährlich werden konnte, während auf der andern Seite die neuen Offenbarungen der Montanisten von dem Grunde der historischen Traditionsentwicklung sich gleichfalls losrissen[5]. Diesen Erscheinungen gegenüber machte sich dann doch wieder das Verfahren geltend, die Tradition an der Schrift zu messen, sowohl in Beziehung auf die Lehre als auf die Gebräuche der Kirche[6], was namentlich bei Cyprian hervortritt.

[1] Ueber die Nothwendigkeit der Tradition s. *Iren.* I, 10 (p. 49 *M.*); II, 35 p. 171; III, praef., c. 1—6. c. 21; IV, 20. 26. 32. Besonders merkwürdig ist die Aeusserung III, 4, dass nicht durch die *Schrift* zunächst (sine charta et atramento) die Völker zum Christenthum seien bekehrt worden, sondern vermittelst des heil. Geistes in ihren Herzen, und der treu bewahrten Ueberlieferung; s. auch *Tert.* adv. Marc. III, 6. V, 5, und besonders de praescr. Haer., worin den Ketzern zum Voraus das Recht abgeschnitten wird, mit den Orthodoxen aus der Schrift zu disputiren, vgl. besonders c. 13 ff.; c. 19 sagt er: Ergo non ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est, aut par (*var.* parum) incertae. Nam etsi non ita evaderet conlatio scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat, illud prius proponi' quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides ipsa; cujus sint scripturae; a quo et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani. Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum Christianarum. Cap. 37: Qui estis? quando et unde venistis? quid in meo agitis, non mei? Das Sichlosreissen von der Tradition ist nach Tertullian die Quelle der Schriftverstümmelung und Schriftverfälschung, vgl. c. 22 u. 38. Aber auch in ihrer Integrität vermag die Schrift *allein* noch nicht die Ketzereien abzuwehren; sie wird vielmehr für die Häretiker nach Gottes eigener Anordnung eine Quelle neuer Irrthümer, vgl. c. 40. 42. — *Clemens Al.* meint Strom. VII, 15 p. 887: So wenig ein ehrlicher Mann lügen dürfe, so wenig dürfe man die von der Kirche überlieferte Glaubensregel überschreiten; man müsse sich an *die* anschliessen, die bereits im Besitz der Wahrheit *sind.* Wie die von der Circe verzauberten Menschen als Thiere sich geberdeten, so hört der, der von der Tradition sich lossreisst, auf, ein Mensch Gottes zu sein, Strom. VII, 16 p. 890 vgl. p. 896. — *Origenes* de princ. prooem. I, p. 47: Servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens; illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione.

[2] *Iren.* III, 4 (2 p. 178 *M.*): Quid enim? Et si de aliqua modica quaestione disce-

ptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab iis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est? Quid autem, si neque Apostoli quidem scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus committebant ecclesias? etc. *Tertull.* praescr. c. 20: Dehinc (Apostoli) in orbem profecti eandem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt, et proinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et quotidie mutuantur, ut ecclesiae fiant, et per hoc et ipsae apostolicae deputantur, ut soboles apostolicarum ecclesiarum. Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot ac tantae ecclesiae: una est illa ab Apostolis prima, ex qua omnes etc. Vgl. c. 21.

[3] *Clem. Al.* Strom. I, 1 p. 323: *Τὰ φρέατα ἐξαντλούμενα διειδέστερον ὕδωρ ἀναδίδωσι· τρέπεται δὲ εἰς φθορὰν, ὧν μεταλαμβάνει οὐδείς· καὶ τὸν σίδηρον ἡ χρῆσις καθαρώτερον φυλάσσει, ἡ δὲ ἀχρηστία ἰοῦ τούτῳ γεννητική. Συνελόντι γὰρ φάναι· ἡ συγγυμνασία ἕξιν ἔμποιεῖ ὑγιεινήν καὶ πνεύμασι καὶ σώμασιν.*

[4] Ibid.: *Αὐτίκα οὐ πολλοῖς ἀπεκάλυψεν (ὁ Ἰησοῦς) ἃ μὴ πολλῶν ἦν, ὀλίγοις δὲ οἷς προσήκειν ἠπίστατο, τοῖς οἵοις τε ἐκδέξασθαι καὶ τυπωθῆναι πρὸς αὐτά· τὰ δὲ ἀπόῤῥητα, καθάπερ ὁ θεὸς, λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμματι . . . . ἀλλά γὰρ τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδοται, ἵνα ᾖ ἐν στόματι λαλοῦντος καὶ ὃ λαλεῖται· μᾶλλον δὲ οὐκ ἐν φωνῇ, ἀλλ᾽ ἐν τῷ νοεῖσθαι κτλ.* S. Eus. h. e. II, 1 (aus dem 7. Buch der Hypotyposen) und die Anmerk. von *Vales.* u. *Heinichen.* Orig. contra Cels. VI, §. 6. Opp. T. I, p. 633. — Mit dieser Ansicht von einer Geheimlehre, in welcher die Alexandriner allein stehen (unter ihnen vorzüglich Clemens) darf nicht verwechselt werden die in der alten Kirche beobachtete *Arcandisciplin*, welche sich auf das Geheimhalten gewisser Theile des Cultus vor den Augen der Ungeweihten bezog. Vgl. *Frommann*, de disciplina arcani, quae in vetere ecclesia christiana obtinuisse fertur, Jen. 1833. *Rothe* de discipl. arcani . . . origine Heidelb. 1841 (Pr.) — v. *Zezschwitz*, Katechetik, I; *Bonwetsch*, Wesen, Entstehung u. s w. d. A. (ZhTh. 1873, S. 203 ff.). *Wurzel derselben ist die von vornherein durch die Sache und durch die Verhältnisse gebotene allg. *fides silentii.* Als dann das kirchliche Gemeinschaftsleben für die Katechumenen und für die schon der Gemeinde vollberechtigt Zugehörigen sich schärfer schied und demgemäss der abschliessende höchste Feiertheil des Gottesdienstes nur den Letztern vorbehalten blieb, entfiel bei der Belehrung der Katechumenen alles, was sich darauf bezog, in die *disc. arc.* und wurde demgemäss in den öffentlichen Religionsvorträgen übergangen. Vgl. *Zezschwitz* a. a. O. und RE[2] I, 644.*

[5] Vgl. §. 24. §. 30. (Anm. 2.) *Jacobi* a. a. O. S. 125 ff. — Ueber die gnostische Tradition s. *Köstlin* a. a. O. S. 6 ff.

[6] Vgl. Clem. Alex. Strom. VI, p. 786. VII, p. 891. Orig. hom. in Jerem. I (Opp. III. p. 129): *μάρτυρας δεῖ λαβεῖν τὰς γραφάς· ἀμάρτυροι γὰρ αἱ ἐπιβολαὶ ἡμῶν καὶ αἱ ἐξηγήσεις ἄπιστοί εἰσιν* (dies in Beziehung auf die Lehre von der Gottheit Christi). Hippol. contra Noët. c. 9 (in Beziehung auf die Lehre v. Gott). Im Streit gegen den römischen Bischof Stephanus, der sich in Ansehung der Ketzertaufe auf die römische Tradition berief, geht Cyprian ep. 74, (p. 215 *Fell*) mit Recht auf die älteste Tradition d. i. die heilige Schrift (divinae traditionis caput et origo), von dem vertrockneten Kanal zur Quelle, zurück. An demselben Orte und in demselben Zusammenhang heisst es: Consuetudo sine veritate vetustas erroris est. Vgl. ep. 71, p. 194: Non est de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum. Immerhin bleibt im Vergleich mit der frühern Zeit merkwürdig, dass z. B. Irenaeus noch nichts weiss von einer traditio humana innerhalb der Kirche, die mit der trad. apostolica in irgend einem Widerspruch sein könnte (eine solche kennt Iren. nur bei den Häretikern), während bereits Tertullian (als Montanist) gegen das Ansehen der Gewohnheit fast mit denselben Waffen stritt, wie hier Cyprian, vgl. de virgin. veland. 1: Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit. Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc

erit haeresis, etiam vetus consuetudo. Vgl. *Jacobi* a. a. O. S. 136 ff. *Huther,* Cyprian S. 139 ff. *Rettberg* S. 310. *Pelt* a. a. O. *Gess*, die Einheit der Kirche im Sinne Cyprians, in den Studien der evangel. Geistl. Würtembergs 1838. S. 140 ff. *Reinkens,* a. a. O. *O. Ritschl,* dsgl. Ueber das Vieldeutige des Wortes „Tradition" (man kann eine dogmatische, gnostische und rituelle Tradition unterscheiden) s. *Gieseler,* DG. S. 103.

Der Offenbarung, wie sie in Schrift und Tradition gegeben war, musste der *Glaube* (πίστις, fides) entgegenkommen. Dies war allgemeine Forderung. Nun entstand die Frage, wie sich die πίστις zur weiter entwickelten γνῶσις verhalte? Während *Irenaeus* einfach beim Glauben stehen bleibt, ohne gerade eine wissenschaftliche Behandlung desselben auszuschliessen, suchen die Alexandriner der γνῶσις einen weitern Spielraum zu verschaffen; so *Clemens.* Man würde diesen aber missverstehen, wenn man aus einigen seiner Aeusserungen schlösse, dass er die πίστις gering achtete. Vielmehr ist sie ihm in einem gewissen Sinne die Vollendung der Erkenntniss (τελειότης μαθήσεως) Paed. I, 6 p. 115. Dem Glauben fehlt und mangelt nichts; er hinkt nicht (wie die Beweise); er hat die Verheissung u. s. w. Auch nach Strom. I, 1 p. 320 ist der Glaube durchaus nothwendig, um zur Erkenntniss zu gelangen. Er anticipirt die Erkenntniss II, 1 p. 432; vgl. II, 4 p. 436: κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον. Ebenda unterscheidet er von dem *Glauben* das blosse Meinen, εἰκασία, das sich zum Glauben verhält wie der Schmeichler zum wahren Freunde, wie der Wolf zum Hunde. — Offenbarung (διδασκαλία) und Glaube bedingen sich gegenseitig, wie das Werfen und Auffangen des Balles im Spiele, Strom. II, 6 p. 442. — Von der andern Seite aber behauptet Clemens die Nothwendigkeit eines *wohlunterrichteten* Glaubens (πίστις περὶ τὴν μάθησιν) Strom. I, 6 p. 336, und dringt überhaupt auf die innige Verbindung von πίστις und γνῶσις II, 4 p. 436: πιστὴ τοίνυν ἡ γνῶσις, γνωστὴ δὲ ἡ πίστις θείᾳ τινὶ ἀκολουθίᾳ τε καὶ ἀντακολουθίᾳ γίνεται. Der Glaube ist eine mehr verkürzte und nothdürftige Erkenntniss der Wahrheit, eine summarische Erkenntniss (σύντομος γνῶσις), die γνῶσις aber die weitere, bewusste Auseinanderlegung und Befestigung derselben auf ihrem Grunde, Strom. VII, 10 p. 865 f. Von dieser Seite steht ihm dann freilich die Erkenntniss wieder höher als der Glaube, Strom. VI, 14 p. 794: πλέον δέ ἐστι τοῦ πιστεῦσαι τὸ γνῶσαι. Doch weiss er diese wahre Gnosis überall von der falschen (der Gnostiker) zu unterscheiden, Strom. V, 6 p. 689; 12 p. 695; VI, 7 p. 771; VII, 10 p. 864 (wo abermals der Glaube als die Grundlage der ächten Erkenntniss erscheint). Ueber die verschiedenen Namen und Arten der Erkenntniss Strom. VI, 17 p. 820; vgl. *Neander,* de fidei gnoseosque idea sec. Clementem Alex. Heidelb. 1811. *Baur,* Gnosis S. 502 ff. DG. S. 219 ff. — Auch *Origenes* gesteht de princ. in prooem. 3. Opp. I, p. 47, dass die Apostel, welche auch den Ungelehrten gepredigt, doch die Untersuchung der *Gründe* ihrer Behauptungen denen überlassen hätten, die von dem heiligen Geiste mit besondern Gaben, namentlich mit der Beredsamkeit, der Weisheit, der Wissenschaft, ausgerüstet seien. Vgl. den Schluss p. 49. Orig. hat das Wissen zu einer in sich geschlossenen Wissenschaft, zu einem System der christlichen Lehre abzurunden gesucht. Vgl. *Baur,* DG. S. 235. Dass ihm aber bei diesem Streben das geschichtliche Christenthum und der geschichtliche Christus „*ein blos verschwindendes Moment*" gewesen (wie Baur behauptet), mag doch sehr bezweifelt werden.

ZWEITER ABSCHNITT.

Theologie.

Die Lehre von Gott (mit Inbegriff der Lehre von der Schöpfung und Regierung der Welt, der Angelologie und Dämonologie).

§. 35.

Dasein Gottes.

Das Dasein Gottes zu erweisen, kann nie die Aufgabe einer positiven Religion sein, da diese überall das Gottesbewusstsein voraussetzt. Das Christenthum schloss sich an die im A. T. thatsächlich gegebene, nunmehr aber geläuterte und gereinigte, über die Schranken der nationalen Interessen erweiterte Vorstellung von einem persönlichen Gott an, der als Schöpfer Himmels und der Erde über der Menschheit waltet, der das Gesetz gegeben und die Propheten gesandt, und zuletzt am vollkommensten und in persönlicher Fülle in *Jesu Christo* sich geoffenbaret hat [1]. Somit bedurfte der gläubig gewordene Christ so wenig als die jüdischen Zeitgenossen eines Beweises für das Dasein Gottes. Wohl aber galt es bei der weitern Entwicklung des christlichen Bewusstseins, sowohl (apologetisch) den Vorwurf des Atheismus, der den Christen gemacht wurde, von sich abzuweisen [2], als auch (polemisch) die Heiden dessen zu überführen, dass ihr heidnischer Gottesdienst ein unwahrer, mithin im innersten Grunde Verleugnung des lebendigen Gottes (Atheismus) sei [3]. Was daher bei den ersten Kirchenlehrern Beweisähnliches in Beziehung auf das Dasein Gottes vorkommt, das ist entweder unmittelbarer Ausdruck des religiösen Gefühls in rhetorisch-hymnologischer Form [4], oder hängt mit anderweitigen Lehrbestimmungen über das Wesen Gottes, mit der Lehre von dessen Einheit oder mit der Lehre von der Schöpfung, Vorsehung und Weltregierung zusammen [5]. Im Allgemeinen aber gehen die Väter dieser Periode auf das dem menschlichen Geiste eingepflanzte Gottesbewusstsein (testimonium animae, *λόγος σπερματικός*) zurück, das sich auch bei den Heiden zeige [6], und von dessen Reinheit die Gotteserkenntniss selbst abhange [7]. Damit verbinden sie, jedoch mehr in populärer, als streng wissenschaftlicher Form, den sogenannten physiko-theologischen Beweis, indem sie aus den Werken der Schöpfung auf den Schöpfer schliessen lassen [8]. Künstlichere Beweise, wie der kosmologische und ontologische, sind diesem Zeitalter fremd; ja die Unmöglichkeit eines eigentlichen Beweises für Gottes Dasein und die Nothwendigkeit einer

Offenbarung von Seiten Gottes selbst wurde von den tiefern Denkern der alexandrinischen Schule freimüthig eingestanden[9].

[1] Daher eigentlich die Trennung von *Theologie* und *Christologie* nur eine relative ist, zum Behuf der Wissenschaft. Das christliche Gottesbewusstsein ist immer bedingt durch den Glauben an den Sohn, in welchem der Vater sich offenbart. „*Die Logoslehre bildete den ursprünglichen Stamm, auf welchem eine christliche Theologie erwuchs, aber das göttliche Wesen an sich wurde nur nebenher und abgerissen behandelt*" *Semisch*, Justin d. M. II, S. 247. Gleichwohl finden wir bei einigen unter den ersten Vätern (am meisten bei Minucius Felix) eine Theologie, die in ihrer mehr reflectirenden als intuitiven Weise viel Aehnliches hat mit der später sogenannten *natürlichen* Theologie, während bei Andern (z. B. bei Clemens) alles durch den Logos vermittelt erscheint, z. B. Strom. V, 12 p. 696, vgl. unten Note 9.

[2] Vgl. z. B. Min. Fel. Oct. c. 8, und dagegen c. 17 u. 18 u. das Edict. Antonini bei Eus. IV, 13, wo indessen die Stelle: *ὡς ἀθέων κατηγοροῦντες* einer verschiedenen Auslegung unterliegt.

[3] So die sämmtlichen Apologeten der Reihe nach, vgl. statt aller: Minuc. Fel. c. 20 ff. Tert. Apolog. c. 8; Cyprian de idolorum vantate u. s. w.

[4] So die Stelle bei *Clem. Al.* Coh. 54: *Θεὸς δὲ πῶς ἂν εἴποιμι ὅσα ποιεῖ; Ὅλον ἰδὲ τὸν κόσμον. Ἐκείνου ἔργον ἐστὶν καὶ οὐρανὸς καὶ ἥλιος καὶ ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι, ἔργα τῶν δακτύλων αὐτοῦ. Ὅση γε ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ; Μόνον αὐτοῦ τὸ βούλημα κοσμοποιΐα· μόνος γὰρ ὁ θεὸς ἐποίησεν, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄντως ἐστὶ Θεός. Ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ, καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτὸν ἕπεται τὸ γεγενῆσθαι κτλ.* Cf. Tert. Apol. c. 17. 18.

[5] Vgl. daher auch die folgenden §§.

[6] *Tert.* adv. Judaeos c. 2: Cur etenim Deus universitatis conditor, mundi totius gubernator, hominis plasmator, universarum gentium sator, legem per Moysen uni populo dedisse credatur, et non omnibus gentibus attribuisse dicatur? etc. Cf. Apol. c. 17: Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur? vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis deis exancillata, cum tamen resipiscit ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine et sanitatem suam potitur, Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri: Deus magnus, Deus bonus, et: quod Deus dederit, omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum: Deus videt, et: Deo commendo, et: Deus mihi reddet. O testimonium animae naturaliter christianae! Denique pronuntians haec, non ad capitolium, sed ad coelum respicit, novit enim sedem Dei vivi. — De test. animae c. 2: Si enim anima aut divina aut a Deo data est, sine dubio datorem suum novit. Et si novit, utique et timet, et tantum postremo adauctorem. An non timet, quem magis propitium velit quam iratum? Unde igitur naturalis timor animae in Deum, si Deus non vult irasci? Quomodo timetur qui nescit offendi? Quid timetur nisi ira? Unde ira nisi ex animadversione? Unde animadversio nisi de judicio? Unde judicium nisi de potestate? Cujus potestas summa nisi Dei solius? Hinc ergo tibi, anima, de conscientia suppetit domi ac foris, nullo irridente vel prohibente, praedicare: Deus videt omnia, et: Deo commendo, et: Deus reddet, et: Deus inter nos judicabit etc. Vgl. *Neander*, Antign. S. 88 f. Auch *Justin* der M. spricht von einer dem Menschen eingepflanzten Gottesidee, Apol. II, 6: *Τὸ Θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.* Vgl. dial. c. Tr. c. 93. — *Clem. Al.* Coh. VI, p. 59: *Πᾶσιν γὰρ ἀπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν* (qui in studiis literarum versati sunt) *ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή. Οὗ δὴ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι Θεὸν, ἀνώλεθρον, καὶ ἀγέννητον· τοῦτον ἄνω που περὶ τὰ νῶτα τοῦ οὐρανοῦ*

ἐν τῇ ἰδίᾳ καὶ οἰκείᾳ περιωπῇ ὄντως ὄντα ἀεί. Cf. Strom. V, 12 p. 698: *Θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὐφρονοῦσι πάντοτε φυσική· καὶ τῆς ἀϊδίου κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν εὐεργεσίας ἀντελαμβάνοντο οἱ πλεῖστοι, οἱ καὶ μὴ τέλεον ἀπηρυθριακότες πρὸς τὴν ἀλήθειαν.*

[7] *Theophilus* ad Aut. von Anfang: „Wenn du mir sagst: zeige mir deinen Gott, so werde ich dir antworten: zeige mir erst deinen Menschen, und ich werde dir meinen Gott zeigen. Zeige mir erst, ob die Augen deiner Seele sehen, ob die Ohren deines Herzens hören. Sowie nämlich die leiblichen Augen das Irdische wahrnehmen, Licht und Finsterniss, Weiss und Schwarz, Schönes und Hässliches u. s. w., so verhält es sich auch mit den Ohren des Herzens und den Augen der Seele, dass sie Gott schauen können. Gott wird geschaut von denen, die ihn schauen können, wenn sie nämlich die Augen der Seele öffnen. Alle haben zwar Augen, aber Einige verfinsterte, welche nicht das Sonnenlicht sehen. Darum aber, weil sie blind sind, hört die Sonne nicht auf zu scheinen, sondern ihrer Blindheit müssen sie es zuschreiben, wenn sie nicht sehen. So ist es mit dir, o Mensch! Die Augen deiner Seele sind verfinstert durch die Sünde, durch deine schlechten Handlungen. Gleich einem glänzenden Spiegel muss der Mensch eine reine Seele haben. Wenn Rost auf dem Spiegel sitzt, so kann man das Angesicht des Menschen nicht im Spiegel sehen; so kann auch, wo die Sünde im Menschen ist, ein solcher Mensch nicht Gott sehen. Zeige dir daher dich selbst, ob du nicht seiest ein Ehebrecher, Hurer, Dieb, Räuber u. s. w., denn die Laster hindern dich, dass du Gott nicht schauen kannst.“ Vgl. *Clem. Al.* Paed. III, 1 p. 250: *Ἑαυτὸν γάρ τις ἐὰν γνῷη, Θεὸν εἴσεται.* *Min. Fel.* c. 32: Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est (Deus). Non tantum sub illo agimus, sed et cum illo, prope dixerim, vivimus.

[8] *Theoph.* ad Autol. 5: „Wenn wir ein wohlgerüstetes Schiff auf dem Meere sehen, so schliessen wir daraus auf den Steuermann: ebenso aus dem regelmässigen Lauf der Gestirne, der Mannigfaltigkeit der Geschöpfe u. s. w. auf den Schöpfer.“ *Clem. Al.* (oben Note 4). *Minuc. Fel.* c. 32: Imo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. In operibus enim ejus et in mundi omnibus motibus virtutem ejus semper praesentem adspicimus, quum tonat, fulgurat, fulminat, quum serenat etc. Vgl. c. 18: Quod si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata vidisses, utique praeesse ei crederes dominum, et illis bonis rebus multo esse meliorem: ita in hac mundi domo, quum coelum terramque perspicias, providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque, ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem. Aehnlich auch die *Pseudo-Clementinen*: Hom. VI, 24. 25. Nachdem der Vf. gezeigt, wie die Elemente nicht von selbst haben zusammenkommen können, fährt er fort: *Οὕτως ἀνάγκη τινὰ εἶναι νοεῖν ἀγέννητον τεχνίτην, ὅς τα στοιχεῖα ἢ διεστῶτα συνήγαγεν, ἢ συνόντα ἀλλήλοις πρὸς ζῶον γένεσιν τεχνικῶς ἐκέρασεν καὶ ἓν ἐκ πάντων ἔργον ἀπετέλεσεν. Ἀδύνατον γὰρ ἄνευ τινὸς τοῦ μείζονος πάνυ σοφὸν ἔργον ἀποτελεῖσθαι.* Gott ist das Princip aller Bewegung. Das Wasser, aus dem Alles entsteht, wird vom Winde (Hauch, Geist, *πνεῦμα*) bewegt, aber der Geist selbst wieder stammt aus Gott. Vgl. *Baur*, DG. S. 400. *Die christl. Schriftsteller konnten sich dabei anlehnen an das was auf jüdischem Gebiete durch *Philo* (z. B. de Monarch. I, 217 M.), seitens der griech.- röm. Philosophie schon durch *Anaxagoras* in seiner Lehre vom *νοῦς*, sowie durch *Socrates* (vgl. Xenoph. Memorab. I, 4, § 4) geleistet und von *Cicero* (de nat. deorum II, 37 f.) wiederholt worden war.*

[9] *Clem. Al.* Strom. V, 12 p. 695: *Ναὶ μὴν ὁ δυσμεταχειριστότατος περὶ Θεοῦ λόγος οὗτός ἐστιν· ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος, πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος, ἥτις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αἰτία τοῦ γενέσθαι κτλ.* Ib. in calce et 696: *Ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται· τοῦ δὲ ἀγεννή-*

τον οὐδὲν προϋπάρχει· λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν. Strom. IV, 25 p. 635: *Ὁ μὲν ουν Θεὸς ἀναπόδεικτος ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός· ὁ δὲ υἱὸς σοφία τε ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη κτλ.* (vgl. oben Note 6). Auch *Origenes* contra Cels. VII, 42 (Opp. T. I, p. 725) behauptet in Beziehung auf den platonischen Ausspruch, dass es schwer sei, Gott zu finden: *Ἡμεῖς δὲ ἀποφαινόμεθα, ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ὁπωσποτανοῦν ζητῆσαι τὸν θεὸν, καὶ εὑρεῖν αὐτὸν καθαρῶς, μὴ βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου· εὑρισκομένου τοῖς ὁμολογοῦσι μετὰ τὸ παρ' αὐτοὺς ποιεῖν, ὅτι δέονται αὐτοῦ, ἐμφανίζοντος ἑαυτὸν οἷς ἂν κρίνῃ εὔλογον εἶναι ὀφθῆναι, ὡς πέφυκε θεὸς μὲν ἀνθρώπῳ γινώσκεσθαι, ἀνθρώπου δὲ ψυχῇ ἔτι οὖσα ἐν σώματι γινώσκειν τὸν θεόν.*

§. 36.

Einheit Gottes.

Da das Christenthum sich an den alttestamentlichen Monotheismus anschloss, so hatte es diese Lehre sowohl gegen den Polytheismus des Heidenthums, als gegen den an das Heidenthum sich anlehnenden Dualismus und die Emanationslehre der Gnostiker zu vertheidigen [1]. Während nun von Einigen die Nothwendigkeit, dass nur *ein* Gott sei [2], nicht eben auf die geschickteste Weise aus räumlichen Verhältnissen [3] oder wohl gar aus Analogien der Menschen-, ja der Thierwelt [4] erwiesen ward, fühlten die tiefer Denkenden gar wohl, wie es mit der kahlen numerischen Einheit nicht gethan sei, und suchten dies Gefühl dadurch an den Tag zu legen, dass sie die transcendentale Einheit Gottes über die mathematische Monas hinausverlegten [5].

[1] Sowohl die Annahme eines dem höchsten Gott (*θεὸς ἀκατονόμαστος, βυθός*) untergeordneten *ἄρχων, δημιουργός*, Jaldabaoth u. s. w., als die Entfaltung des Einen in die Mannigfaltigkeit der einfachen oder gepaarten Aeonen, widersprach dem Monotheismus. Ueber die ausgeführten Systeme des Basilides und Valentin vgl. Iren., Clem. Al. und die oben angeführten Werke über die gnostischen Systeme. Gegen den gnostischen Dualismus insbesondere kämpften Irenaeus (II, 1), Origenes de princ. II, 1. Tert. adv. Marc. I. (Wie die orthodoxe Kirche den Glauben an die Dreieinigkeit mit dem Monotheismus zu vereinigen suchte, davon unten.)

[2] Diese Nothwendigkeit erkennt die Cohort. ad Gr. einfach an, indem sie die Einheit Gottes als eine dem Menschen angeborne Idee betrachtet, die erst später verloren gegangen sei. Der Monotheismus ist das erste ächte Kriterium der Religiosität, vgl. c. 36: *Δυνατὸν μανθάνειν ὑμᾶς ἕνα καὶ μόνον εἶναι θεὸν, ὃ πρῶτόν ἐστι τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας γνώρισμα.*

[3] Dahin gehört namentlich des *Athenagoras* Beweis legat. pro Christianis c. 8: „Wenn von Anfang an zwei oder mehrere Götter wären, so wären sie entweder an einem und demselben Orte, oder jeder wäre an seinem besondern. An *einem* und demselben Orte können sie nicht sein: denn wenn sie Götter sind, so sind sie sich nicht gleich (schliessen mithin einander aus). Nur das Gezeugte ist seinem Muster gleich, das Ungezeugte aber ungleich, da es von keinem herstammt, auch nach nichts gebildet ist. Wie nun Hand, Auge, Fuss an *einem* Körper sich befinden, dessen Theile sie ausmachen, ja wie sie erst zusammen den Körper bilden, so ist auch Gott ein einziger. Sokrates zwar ist, da er gezeugt und der Veränderung unterworfen ist, ein zusammengesetztes Wesen; Gott aber, der Ungezeugte und des

Leidens sowohl als der Theilung Unfähige, kann nicht aus Theilen bestehen. Wären sie aber jeder an einem besondern Ort, wo sollten, da doch Gott *über* der Welt und *um* alle Dinge ist, die er geschaffen hat, der andere Gott oder die andern Götter sein? denn da die Welt rund ist, Gott aber um alle Wesen herum, wo wäre alsdann noch ein Ort für einen andern der übrigen Götter? denn ein solcher Gott kann nicht in der Welt sein, weil sie einem andern angehört; er kann aber auch nicht *um* die Welt sein, denn *um* diese ist der Weltschöpfer, Gott. Wenn er aber weder *in* der Welt ist, noch *um* die Welt (denn jener Gott nimmt alles ein um dieselbe), wo ist er? etwa oberhalb der Welt und Gottes? *in* einer andern Welt? oder *um* eine andere Welt? Aber wenn er *in* einer andern oder *um* eine andere Welt ist, so ist er für uns nicht da und beherrscht die Welt nicht, und seine Macht ist daher nicht gross; denn er ist alsdann an einem beschränkten Orte [also doch eine Concession!]. Da er nun weder *in* einer andern Welt ist (denn von jenem wird alles *erfüllt*), noch *um* eine andere (denn von jenem wird alles gehalten): so ist er auch gar nicht, da nichts ist, in dem er sein könnte." Aehnlich der Vf. der Clementinen: Hom. 16. 17. Vgl. *Baur*, DG. S. 401.

[4] *Min. Fel.* c. 18: Quando unquam regni societas aut cum fide coepit, aut sine cruore desiit? Omitto Persas de equorum hinnitu augurantes principatum, et Thebanorum praemortuam fabulam transeo; ob pastorum et casae regnum de geminis memoria notissima est; generi et soceri bella toto orbe diffusa sunt, et tam magni imperii duos fortuna non cepit. Vide cetera: rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus. Tu in coelo summam potestatem dividi credas, et scindi veri illius ac divini imperii totam potestatem? quum palam sit, parentem omnium Deum nec principium habere nec terminum etc. Vgl. Cypr. de idolor. van. p. 14.

[5] *Clem.* Paed. I, 8 p. 140: *Ἓν δὲ ὁ Θεὸς, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα.* Neben dem Begriff der *Einheit* hebt *Origenes* den schon mehr metaphysischen Begriff der *Einfachheit* Gottes heraus, de princ. I, 1, 6. (Opp. T. 1, p. 51; *Redep.* p. 100): Non ergo aut corpus aliquod, aut *in* corpore esse putandus est Deus (vgl. dagegen Athenagoras), sed intellectualis natura simplex, nihil omnino adjunctionis admittens: uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte *μονάς* et ut ita dicam *ἑνάς*, et mens et fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est. — Eine gedrängte Uebersicht der Versuche der Väter, die Einheit Gottes zu beweisen, giebt *Strauss*, Glaubensl. I, S. 404 ff.

§. 37.

Nennbarkeit und Erkennbarkeit Gottes.

Baur, VDG. I, S. 392 ff.

Es lag in dem Begriff einer *geoffenbarten* Religion, dass von dem Wesen Gottes dem Menschen so viel *offenbar* würde, als zur Erkenntniss des Heils nothwendig ist; daher auch die Kirche von jeher eine Gotteslehre (Theologie) gepflegt hat. Von der andern Seite ward aber auch immer, dem Hochmuthe der Speculation gegenüber, das Unzulängliche unserer menschlichen Begriffe anerkannt und auf die Unergründlichkeit des göttlichen Wesens hingewiesen, da man sogar Gott einen Namen beizulegen für bedenklich hielt. Ein grosser Theil von dem, was die Kirche als *Geheimniss* bezeichnete, ruht auf dem Gefühl dieser Unzulänglichkeit unserer Vorstellungen und der Unangemessenheit unserer Sprache auf der einen, sowie auch wieder auf

der Nothwendigkeit, sich dennoch gewisser Vorstellungen und Ausdrucksweisen zum Behuf religiöser Gedankenmittheilung zu bedienen, auf der andern Seite.

Als der Märtyrer *Attalus* in der Verfolgung der gallischen Christen unter Marc Aurel in seinem Verhör gefragt wurde, was Gott für einen Namen habe, antwortete er: *ὁ θεὸς ὄνομα οὐκ ἔχει ὡς ἄνθρωπος* Eus. V, 1 (ed. *Heinichen* T. II, p. 29; vgl. die dortige Anm.). So dachte auch der Märtyrer *Justin*, Apol. II, 6; denn was für einen Namen man auch Gott geben wolle, so sei der immer älter, der einer Sache den Namen gegeben habe. Er unterscheidet daher mit *Philo* (de confusione linguarum p. 357) zwischen *Benennungen* (*προσρήσεις*) und *Namen* (*ὀνόματα*). Die Prädicate *πατήρ, θεός, κύριος, δεσπότης* sind nur das Erstere. Daher nennt er Gott auch *ἄῤῥητος πατήρ*, s. die weitern Stellen bei *Semisch* II, S. 252 ff. Wenn Justin aber weiterhin Gott nicht nur über alle *Namen*, sondern auch über alles *Wesen* (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) nennt, dial. c. Tr. c. 3, so ist daran zu erinnern, dass er dort noch als Heide vom platonischen Standpunkte aus redet. Anderwärts spricht er von einer *οὐσία* Gottes, z. B. dial. c. Tr. c. 128; ja er schreibt sogar Gott in gewissem Sinne eine *μορφή* zu, Apol. I, 9; vgl. *Semisch* II, S. 252; *Engelhardt*, a. a. O. — *Theophil.* ad Autol. I, 3: *Ἄκουε, ὦ ἄνθρωπε, τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ, ἄῤῥητον καὶ ἀνέκφραστον, καί μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι· δόξῃ γάρ ἐστιν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος, ἰσχύϊ ἀσύγκριτος, σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος, ἀγαθοσύνῃ ἀμίμητος, καλοποιΐᾳ ἀνεκδιήγητος· εἰ γὰρ φῶς αὐτὸν εἴπω, ποίημα αὐτοῦ λέγω· εἰ λόγον εἴπω, ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω* (vgl. dazu die Anm. von Maran). *νοῦν ἐὰν εἴπω, φρόνησιν αὐτοῦ λέγω· πνεῦμα ἐὰν εἴπω, ἀναπνοὴν αὐτοῦ λέγω· σοφίαν ἐὰν εἴπω, ἀγαθοσύνην αὐτοῦ λέγω· ἰσχὺν ἐὰν εἴπω, κράτος αὐτοῦ λέγω· πρόνοιαν ἐὰν εἴπω, ἀγαθοσύνην αὐτοῦ λέγω· βασιλείαν ἐὰν εἴπω, δόξαν αὐτοῦ λέγω· κύριον ἐὰν εἴπω, κριτὴν αὐτὸν λέγω· κριτὴν ἐὰν εἴπω, δίκαιον αὐτὸν λέγω· πατέρα ἐὰν εἴπω, τὰ πάντα αὐτὸν λέγω· πῦρ ἐὰν εἴπω, τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω κτλ.* *) Vgl. I, 5: *Εἰ γὰρ τῷ ἡλίῳ ἐλαχίστῳ ὄντι στοιχείῳ οὐ δύναται ἄνθρωπος ἀτενίσαι διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν θέρμην καὶ δύναμιν, πῶς οὐχὶ μᾶλλον τῇ τοῦ θεοῦ δόξῃ ἀνεκφράστῳ οὔσῃ ἄνθρωπος θνητὸς οὐ δύναται ἀντωπῆσαι;* Nach *Iren.* II, 25, 4 ist Gott indeterminabilis und Niemand vermag ihn auszudenken. Er ist invisibilis propter eminentiam, ignotus autem nequaquam propter providentiam (ibid. II, 6). Gott kann nicht *ohne* Gott erkannt werden; wir erkennen ihn allein durch die uns von ihm gewordene Offenbarung (IV, 6). Das Medium, wodurch wir ihn erkennen, ist seine gegen die Menschen sich aufschliessende Liebe. Vgl. *Duncker* S. 11 ff. *Möller* a. a. O. S. 475 ff. — *Minuc. Fel.* c. 18: Hic (Deus) nec videri potest, visu clarior est, nec comprehendi, tactu purior est, nec aestimari, sensibus major est, infinitus, immensus et soli sibi tantus quantus est notus; nobis vero ad intellectum pectus angustum est, et ideo sic eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Eloquar, quemadmodum sentio: magnitudinem Dei, qui se putat nosse, minuit; qui non vult minuere, non novit. Nec nomen Deo quaeras: DEUS nomen est! Illic vocabulis opus est, quum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est. Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est. Quem si patrem dixero, terrenum opineris; si regem, carnalem suspiceris; si dominum, intelliges utique mortalem. Aufer additamenta nominum, et perspicies ejus claritatem. Sehr gut zegt auch *Clemens* von Alexandrien Strom. V, 11 p. 689, wie man nur dadurch zur Erkenntniss Gottes aufsteige,

---

*) Aus diesen Aeusserungen darf man aber nicht schliessen, als sei der Name Gottes den Christen gleichgültig gewesen: vielmehr waren ihnen die in der Schrift gebrauchten Gottesnamen hochheilige Namen, daher Origenes den Celsus bekämpft, wenn dieser behauptet, es sei dasselbe, ob man das höchste Wesen Jupiter oder Zeus oder Sabaoth oder mit irgend einem ägyptischen oder indischen Namen benenne (contra Cels. VI. Opp. I. p. 320).

dass man δι᾽ ἀναλύσεως die endlichen Begriffe von der Gottesvorstellung abstreife, bis am Ende der abstracte Begriff der Einheit übrig bleibt; dann aber sollen wir (um nicht bei der leeren Negation stehen zu bleiben) uns hineinwerfen (ἀποῤῥίψωμεν ἑαυτούς) in die Grösse Christi, in welcher sich die Herrlichkeit Gottes manifestirt hat, um dadurch gewissermaassen (ἀμηγέπῃ) zur Erkenntniss Gottes zu gelangen (d. h. auf praktisch-religiösem, nicht auf speculativem Wege); denn auch dann erkennen wir (wo es sich nämlich um eigentliches *Wissen* handelt) nur, was Gott *nicht* ist, nicht *was* er ist. Vgl. auch das 12. und 13. Cap. des 5. Buches von S. 692 an, besonders S. 695, und c. 1 p. 647: Δῆλον γὰρ μηδένα δύνασθαι παρὰ τὸν τῆς ζωῆς χρόνον τὸν θεὸν ἐναργῶς καταλαβέσθαι, daher der Rath ib. p. 651: Τὸ δὲ ἄρα ζητεῖν περὶ θεοῦ ἂν μὴ εἰς ἔριν, ἀλλὰ εἰς εὕρεσιν τείνῃ, σωτήριόν ἐστι. (Vgl. dazu *Baur*, Trin.-Lehre S. 191 ff. mit der Bemerkung, dass das „Abstracte" der Gottesidee von keinem der ältern Kirchenlehrer, selbst Origenes nicht ausgenommen, stärker und bestimmter ausgesprochen worden sei, als von Clemens. Aber er blieb keineswegs bei der Abstraction stehen.) *Origenes* contra Cels. VI, 65 (Opp. T. I p. 681 f.) zeigt, wie das Individuelle sich aller Beschreibung entziehe; denn wer solle z. B. den Unterschied zwischen der Süssigkeit der Feige und der einer Dattel mit Worten beschreiben? Und de princ. I, 1, 5 p. 50 (*Redep.* p. 90) sagt er: Dicimus secundum veritatem, Deum incomprehensibilem esse atque inaestimabilem. Si quid enim illud est, quod sentire vel intelligere de Deo potuerimus, multis longe modis eum meliorem esse ab eo quod sensimus necesse est credere. „Wie der Glanz der Sonne zum schwachen Funken eines Laternenlichtes, verhält sich die Herrlichkeit Gottes zu ihrer Vorstellung von ihr." — Ebenso *Novatian* de trin. c. 2: De hoc ergo ac de eis, quae sunt ipsius et in eo sunt, nec mens hominis quae sint, quanta sint et qualia sint, digne concipere potest, nec eloquentia sermonis humani aequabilem majestati ejus virtutem sermonis expromit. Ad cogitandam enim et ad eloquendam illius majestatem et eloquentia omnis merito muta est et mens omnis exigua est; major est enim mente ipsa, nec cogitari possit quantus sit: ne si potuerit cogitari, mente humana minor sit, qua concipi possit. Major est quoque omni sermone, nec edici possit: ne si potuerit edici, humano sermone minor sit, quo quum edicitur, et circumiri et colligi possit. Quidquid enim de illo cogitatum fuerit, minus ipso erit, et quidquid enuntiatum fuerit, minus illo comparatum circum ipsum erit. Sentire enim illum taciti aliquatenus possumus; ut autem ipse est, sermone explicare non possumus. Sive enim illum dixeris lucem, creaturam ipsius magis quam ipsum dixeris etc. . . . Quidquid omnino de illo retuleris, rem aliquam ipsius magis et virtutem quam ipsum explicaveris. Quid enim de eo condigne aut dicas aut sentias, qui omnibus sermonibus major est? etc. — Gleichwohl statuiren dann wieder die Kirchenlehrer ein thatsächliches Erkennen Gottes durch den Glauben, das einstweilen durch Christus vermittelt, dereinst ein unmittelbares Schauen sein wird von Angesicht zu Angesicht (vgl. unten in der Eschatologie).

§. 38.

Idealismus und Anthropomorphismus. Körperlichkeit Gottes.

Der gebildete Geist denkt sich gern von Gottes Wesen alles entfernt, was an Endliches und Zusammengesetztes erinnert, weshalb er aus zarter Scheu, Gott in die Creatürlichkeit herabzuziehen, sogar an dem Begriff der Substantialität Gottes Anstoss nehmen kann, dabei aber auch Gefahr läuft die Gottheit in eine abstracte Negation zu verflüchtigen. Dieser idealisirenden Richtung gegenüber macht sich aber auch das fromme Bedürfniss geltend, einen realen Gott zu haben *für* die Welt, *für* die Menschen und *für* das menschliche Herz;

und was auf dem Wege der Negation dem Wesen Gottes entzogen wird, das ersetzt die kühne, bilderreiche Sprache des frommen Gefühls durch populär-symbolischen, anthropomorphischen Ausdruck. Beide Richtungen, welche sich mit gleichen Ansprüchen in der Sphäre des religiösen Denkens geltend machen, und von Alters her geltend gemacht haben [1], finden auch in der ersten Periode der christlichen Dogmengeschichte ihre Vertreter. Während die Alexandriner, namentlich *Origenes*, von Gott alles fern zu halten suchen, was ihn in den Dunstkreis des Irdischen zu ziehen und irgendwie zu vermenschlichen scheint [2], hält dagegen *Tertullian* so fest an dem Begriffe der Substantialität Gottes, dass ihm diese mit der Körperlichkeit (wenn auch keineswegs mit der grobmateriellen menschlichen Leiblichkeit) in Eins zusammenfällt [3].

[1] Schon bei den Alten zeigte sich hierin eine Verschiedenheit. Die polytheistische Volksreligion ruhte (wie eine jede) auf Anthropomorphismus. Nun suchte die eleatische Schule, Xenophanes von Kolophon an ihrer Spitze, mit dem Polytheismus auch die anthropomorphistischen Vorstellungen zu bekämpfen. Vgl. *Clem. Al.* Strom. V, 14 p. 714 (*Sylb.* 501 c.):

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρωποῖσι μέγιστος
Οὔ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὐδὲ νόημα κτλ.

und Strom. VII, 4 p. 841, sowie die übrigen Stellen bei *Preller* (hist. phil. graeco-rom. Hamb. 1838 p. 83 ss.); *Ritter* I, S. 450; *Schleierm.* S. 60. — Die Epicuräer (wenn auch zweifelhaft ist, ob Epicur selbst im Ernste so lehrte) dachten sich die Götter in quasimenschlicher Gestalt, aber ohne menschliche Bedürfnisse, und unbekümmert um der Menschen Leiden und Freuden. Sie behielten sonach das Nichtige (Gespenstische) des Anthropomorphismus bei, während sie die tiefere Bedeutung desselben (menschliches Verhältniss Gottes zum Menschen) aufgaben, vgl. Cic. de nat. D. I, 8—12. *Ritter* III, S. 490. Anders die Stoiker, die zwar, entfernt von anthropomorphistischer Fassung, Gott als die die ganze Welt beherrschende Kraft und Vernunft, aber doch unter ätherisch-materieller Verhüllung, mithin als Körper, dachten. Cic. a. a. O. II, 24. *Ritter* III, S. 576.

[2] *Clemens* spricht sich an verschiedenen Stellen gegen den Anthropomorphismus aus: „Wie die Schnecken und Austern aus ihren engen Gehäusen und der Igel aus seinem in sich zusammengeballten Ich heraus, so raisonniren die meisten Menschen aus ihrem beschränkten menschlichen Gesichtspunkte über Gott und messen ihn nach sich.“ Strom. V, 11 p. 687; vgl. VII, 5 p. 845; c. 7 p. 852 f.: *Ὅλος ἀκοὴ καὶ ὅλος ὀφθαλμὸς, ἵνα τις τούτοις χρήσηται τοῖς ὀνόμασιν, ὁ Θεός. Καθ' ὅλον τοίνυν οὐδεμίαν σώζει θεοσέβειαν, οὔτε ἐν ὕμνοις οὔτε ἐν λόγοις, ἀλλ' οὐδὲ ἐν γραφαῖς ἢ δόγμασιν ἡ μὴ πρέπουσα περὶ τοῦ Θεοῦ ὑπόληψις, ἀλλ' εἰς ταπεινὰς καὶ ἀσχήμονας ἐκτρεπομένη ἐννοίας τε καὶ ὑπονοίας· ὅθεν ἡ τῶν πολλῶν εὐφημία δυσφημίας οὐδὲν διαφέρει διὰ τὴν τῆς ἀληθείας ἄγνοιαν κτλ.* (vom Gebet). — *Origenes* eröffnet sein Werk *περὶ ἀρχῶν* gleich nach dem Prooem. mit der Abwehr anthropomorphischer oder materieller Vorstellungen von Gott: „Ich weiss, dass manche, selbst mit Berufung auf die heil. Schrift, behaupten wollen, Gott sei ein körperliches Wesen, weil sie bei Moses lesen, er sei ein verzehrendes Feuer, und bei Johannes, Gott ist ein Geist (*πνεῦμα* = רוּחַ). Feuer und Geist können sie nur für etwas Körperliches halten. Ich möchte sie fragen, was sie von der Stelle 1 Joh. 1, 5 sagen: Gott ist ein Licht? Er ist ein Licht, das die Erkenntnisskraft derer erleuchtet, die die Wahrheit fassen (Ps. 35, 10); denn die Leuchte Gottes

ist nichts anderes, als die göttliche Kraft, vermöge welcher der Erleuchtete in Allem die Wahrheit erschaut und Gott selbst als Wahrheit erkennt. In eben diesem Sinne heisst es auch: In deinem Lichte sehen wir das Licht, d. h. in dem Worte, der Weisheit, die dein Sohn ist, in diesem sehen wir dich, den Vater. Muss er nun wohl, weil er das *Licht* heisst, dem Sonnenlichte ähnlich gedacht werden? Wie soll das auch nur einigermassen einen erträglichen Sinn geben, dass man aus dem körperlichen Lichte die Gründe des Wissens und der Wahrheit schöpfe?" u. s. w. (nach *Schnitzer's* Uebersetzung S. 13 f.). Wie sehr indessen Origenes bei dem Streben nach Vergeistigung auch tiefergehende Ausdrücke der Schrift in ein Abstractum zu verflachen Gefahr lief, davon zeugt das Folgende, wo er die Theilnahme am heil. Geist, um alle Begriffe der Theilbarkeit des Geistes (Gottes) abzuweisen, dem „Theilnehmen an der Heilkunde" gleichstellt, obwohl er selbst weiter unten auf das Unadäquate der Vergleichung aufmerksam macht. Hier siegte offenbar „der Verstand nur *zu sehr* über die Einbildung" (vgl. oben das Urtheil von *Mosheim* §. 26, Note 11). — Gegen Anthropomorphismus spricht sich auch sehr stark und entschieden *Novatian* aus de trin. c. 6: Non intra haec nostri corporis lineamenta modum aut figuram divinae majestatis includimus. . . . Ipse totus oculus, quia totus videt, totus auris, quia totus audit etc. . . . Selbst die Definition, Gott sei ein Geist, hat ihm nur relative Gültigkeit: Illud quod dicit Dominus (Joh. IV) spiritum Deum, puto ego sic locutum Christum de patre, ut adhuc aliquid plus intelligi velit quam spiritum Deum. Er sieht darin eine ähnliche Accommodation an die bildliche Sprechweise, als wenn anderwärts gesagt wird, Gott sei ein Licht u. s. w., omnis enim spiritus creatura est.

3 Der Erste, der (unter den Christen) Gott einen Körper zugeschrieben haben soll, ist *Melito* von *Sardes* in seiner nicht mehr vorhandenen Schrift *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ*, vgl. Orig. comment. in Gen. (Opp. T. II, p. 25); Eus. IV, 26, und *Heinichen* z. d. St.; Gennad. de dogm. eccles. c. 4; und *Piper*, über Melito, St. Kr. 1838. S. 71 ff., wo auch eine parallele Ansicht aus den Clementinen. — Sicherer ist, dass *Tertullian* Gott (wie der Seele) einen Körper zuschrieb, unter dem er sich jedoch nicht einen menschlichen Körper, sondern die für sein Denken notwendige Form alles Seins (freilich in sehr massiver Weise) dachte (vgl. *Schleierm.* Gesch. der Phil. S. 165, und *Schwegler*, Mont. S. 171. Anm.), de carne Christi c. 11: Ne esse quidem potest, nisi habens per quod sit. Cum autem (anima) sit, habeat necesse est aliquid per quod sit. Si habet aliquid per quod est, hoc erit corpus ejus. Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est. Adv. Praxeam c. 7: Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Sed et invisibilia illa quaecunque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt; quanto magis quod ex ipsius substantia missum est, sine substantia non erit! Vgl. *Neander*, Antignost. S. 451 u. DG. S. 109. Einen bestimmten, allen gröbern Anthropomorphismus ausschliessenden Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen *corpus* macht Tertullian selbst adv. Marc. II, 16: Discerne substantias et suos eis distribue sensus, tam diversos, quam substantiae exigunt, licet vocabulis communicare videantur. Nam et dexteram et oculos et pedes Dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur, quia de appellatione sociantur. Quanta erit diversitas divini corporis et humani sub eisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani differentia, sub eisdem licet vocabulis sensuum, quos tam corruptorios efficit in homine corruptibilitas substantiae humanae, quam incorruptorios in Deo efficit incorruptibilitas substantiae divinae*).

*) Mit Unrecht führt *Münscher (v. C.)* I, S. 134 diese Stelle als Beweis an, dass Tertullian vom *wirklichen* Anthropomorphismus nicht freizusprechen sei. Sie beweist vielmehr das Gegentheil. Ueberhaupt sind Körperlichkeit Gottes und Anthropomorphismus keineswegs synonym. Man kann sich Gott unkörperlich und doch sehr anthropomorphistisch denken, als einen höchst beschränkten, menschenähnlichen Geist; und umgekehrt kann man den Körperbegriff (die Substantialität) etwa mit den Stoikern so abstract fassen, dass alle Menschlichkeit und Persönlichkeit daraus verschwindet. Tertullian verbindet nun allerdings beide Vorstellungsweisen bis auf einen gewissen Grad, aber es ist am Ende doch

Weit anthropomorphischer als Tertullian scheint der Vf. der Pseudo-Clementinen die Körperlichkeit Gottes zu fassen, wenn er von der Liebe zu Gott auf dessen Schönheit schliesst (denn nur das Schöne kann man lieben). Wie aber lässt sich ein Schönes denken ohne leibliche Gestalt? Hom. 17, 2 ff. *Baur,* VDG I S. 412. — Mit grosser Besonnenheit weist *Irenaeus* sowohl den eigentlichen Anthropomorphismus als den falschen Anthropopathismus ab. In keinem Stücke ist Gott der menschlichen Schwäche vergleichbar. Wenn seine *Liebe* uns auch berechtigt, menschliche Ausdrücke zu seiner Bezeichnung zu gebrauchen, so fühlen wir doch, wie er nach seiner *Grösse*, nach seinem wahren Wesen, über alles Menschliche erhaben ist. Gott ist einfach und sich in allen Dingen selbst gleich (simplex et non compositus et similimembrius et totus ipse sibimet ipsi similis et aequalis). Vgl. adv. haer. II, 13, 4 und IV, 5, 20. *Baur,* christl. Gnosis S. 466; Trin.-Lehre S. 190. — Ueber *Cyprians* Anthropomorphismus s. *Rettberg* S. 300.

§. 39.

Eigenschaften Gottes.

So wenig als das Dasein Gottes, ebensowenig wurden anfänglich dessen Eigenschaften zum Gegenstand wissenschaftlicher Bestimmungen gemacht[1]; vielmehr schloss sich auch hier bei den katholischen Christen die concrete Vorstellung von einem persönlichen Gotte unter gewissen Modificationen an die alttestamentliche an[2]; doch trug man immer mehr die aus der Schule der Philosophen entlehnten metaphysischen Begriffe auch auf den Gott der Christen über, und auch da zeigte sich ein Schwanken zwischen den oben bezeichneten Geistesrichtungen. Die Vorstellungen von der *Allgegenwart Gottes* hingen bei den Einen zusammen mit den Vorstellungen von dessen Raum erfüllender, andere Körper verdrängender Körperlichkeit[3], bei den Andern mit der entgegengesetzten Denkweise, wodurch Gott entweder über den Raum erhaben, oder denselben aufhebend und ihn vertretend gedacht wurde[4]. Die *Allwissenheit* wurde nicht ganz frei von anthropomorphistischen Voraussetzungen aufgefasst, und ihr setzte selbst *Origenes* Schranken[5], wie auch der *göttlichen Allmacht*[6]. — Neben der *Heiligkeit* Gottes[7] wurde, dem Geiste des Christenthums gemäss, auch *Gottes Liebe* und *Barmherzigkeit* besonders herausgehoben[8], doch konnte es nicht fehlen, dass auch Collisionen eintraten, die man durch eine höhere Betrachtungsweise wieder auszugleichen suchte, wie die Allwissenheit (namentlich das Vorherwissen) mit der Allmacht und Güte Gottes[9], oder die strafende Gerechtigkeit mit dessen Liebe und Barmherzigkeit[10].

1 So gedenkt „*Justin d. M. der göttlichen Eigenschaften in der Regel blos im Vorüber-*

---

mehr Unbehülflichkeit der Sprache und des Denkens, als Mangel an religiöser Einsicht, was ihn in den Ruf eines crassen Anthropomorphisten gebracht hat. Er ahnte gewiss Tieferes, als Viele von denen zu ahnen vermögen, die sich wegwerfend über seine Theologie äussern. Aus demselben Grunde geschieht auch dem *Cyprian* zu viel von Seiten *Rettbergs* a. a. O. Vgl. *Baur*, Trin.-Lehre S. 188 Anm. u. VDG. I S. 412. Ueber den Unterschied von Anthropomorphismus und Anthropopathismus s. *Neander*, DG. S. 111.

gehen und im Gegensatze zu der gemeinen Vermenschlichung, welcher die dichterische und plastische Mythologie ihre Volksgötter unterwarf" Semisch II, S. 258. Uebrigens hebt Justin die Unwandelbarkeit Gottes als eine seiner Grundeigenschaften heraus. Er nennt ihn Apol. I, 13 *τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεόν.*

[2] Die katholische Kirche hielt auch hierin die Mitte zwischen den antijudaisirenden Gnostikern, welche in dem Demiurgen entweder ein dem höchsten Gott untergeordnetes oder gar ein demselben feindseliges Wesen erblickten, und zwischen den judaisirenden Ebioniten, welche die starre Physiognomie des Judenthums beibehielten und die universale Bedeutung der von Christo gegebenen Gotteslehre verkannten. Uebrigens zeigte sich auch hier wieder eine grosse Verschiedenheit zwischen den Nordafrikanern und den Alexandrinern.

[3] Vgl. die §. 36 Note 3 angeführte Stelle aus *Athenagoras* über die Einheit Gottes. Mit ihm stimmt *Theophilus* (ad Autol. I, 5) überein, der die Welt mit einem Granatapfel vergleicht: wie dieser von der Schale, so wird die Welt vom Geist Gottes umschlossen und von Gottes Hand zusammengefasst. *Cyprian* de idolor. van. p. 15 macht es den Heiden zum Vorwurf, dass sie Gottes unendliches Wesen in einen Tempel einschliessen wollen, während er ubique totus diffusus sei, wobei ihm wohl auch eine den Raum erfüllende Substanz vorschweben mochte. Ueber die Vorstellungen der Pseudo-Clementinen, nach welchen Gott als das pulsirende Herz der Welt gedacht wird, s. *Baur*, VDG. I S. 415.

[4] Schon *Philo* hatte Gott dem absoluten Raume identificirt*), ihn seine eigene Schranke genannt (vgl. die hierher gehörigen Stellen bei *Dähne* [Liter. zu § 19] S. 281—284, auch S. 193. 267 ff.); und wie er, so nennt auch *Theophilus* ad Aut. II, 3 Gott seinen eigenen Raum (*αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ἐστίν*). Die Allgegenwart Gottes beschränkt Theoph. mit Recht nicht auf das blosse *Vorhandensein* an dem einen wie an dem andern Orte, sondern denkt sich darunter die ununterbrochene, nur aus den Werken erkannte Wirksamkeit, vgl. I, 5. Auch *Clemens* negirt das Räumliche in Gott, Strom. II, 2 p. 431: *Οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ* (unnöthige Conjectur *Rösslers: ἐν χρόνῳ*) *ἢ τόπῳ ὁ Θεός, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ τῆς τῶν γεγονότων ἰδιότητος· διὸ οὐδὲ ἐν μέρει καταγίνεταί ποτε, οὔτε περιέχων οὔτε περιεχόμενος, ἢ κατὰ ὁρισμόν τινα ἢ κατὰ ἀποτομήν. Origenes* schildert Gott als den, der mit seiner Kraft die Welt (die er sich mit Plato als ein belebtes Wesen dachte) erfüllt und trägt, ohne sie aber räumlich auszufüllen, noch selbst im Raume sich zu bewegen, vgl. de princ. II, 1 (Opp. I, p. 77). Erklärung populärreligiöser bildlicher Ausdrücke, die an Raumerfüllung und Ortsveränderung erinnern, siehe contra Cels. IV, 5. Opp. I, p. 505, und vgl. ib. p. 686. Ueber den Ausdruck, dass Gott alles in allem sei, s. de princ. III, 6 (Opp. I, p. 152 f.). *Schnitzer* S. 231 f. *Baur*, VDG. I, S. 417.

[5] *Justin.* dial. c. Tryph. c. 127: *Ὁ γὰρ ἄῤῥητος πατὴρ καὶ κύριος τῶν πάντων οὔτε ποι ἀφῖκται, οὔτε περιπατεῖ, οὔτε καθεύδει, οὔτε ἀνίσταται, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ ὅπου ποτὲ μένει, ὀξὺ ὁρῶν καὶ ὀξὺ ἀκούων, οὐκ ὀφθαλμοῖς οὐδὲ ὠσὶν, ἀλλὰ δυνάμει ἀλέκτῳ· καὶ πάντα ἐφορᾷ καὶ πάντα γινώσκει, καὶ οὐδεὶς ἡμῶν λέληθεν αὐτόν. — Clem.* Strom. VI, 17 p. 821: *Ὁ γάρ τοι Θεὸς πάντα οἶδεν, οὐ μόνον τὰ ὄντα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ ὡς ἔσται ἕκαστον· τάς τε ἐπὶ μέρους κινήσεις προορῶν πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει, γυμνὴν ἔσωθεν τὴν ψυχὴν βλέπων, καὶ τὴν ἐπίνοιαν τὴν ἑκάστου τῶν κατὰ μέρος ἔχει δι' αἰῶνος· καὶ ὅπερ ἐπὶ τῶν θεάτρων γίνεται καὶ ἐπὶ τῶν ἑκάστου μερῶν, κατὰ τὴν ἐνόρασίν τε καὶ περιόρασιν καὶ συνόρασιν, τοῦτο ἐπὶ τοῦ Θεοῦ γίνεται. Ἀθρόως τε γὰρ πάντα καὶ ἕκαστον ἐν μέρει μιᾷ προσβολῇ προσβλέπει. Origines* de princ. III, 2 (Opp. I, p. 49) beweist die Endlichkeit der Welt daraus, dass Gott eine unendliche Welt nicht begreifen würde; denn man kann nur begreifen, was einen Anfang hat. Zu sagen

---

*) Vgl. die Meinungen der Peripatetiker (Sext. Empir. adv. Physicos, X. p. 639 ed Fabricii).

aber, dass Gott etwas nicht begreife, wäre frevelhaft. Wie sich Orig. das Vorherwissen Gottes dachte im Verhältniss zur Vorherbestimmung, darüber §. 70, 9.

6 Orig. de princ. II, c. 9 p. 97 (*Redep.* p. 10 f.): Ἐν τῇ ἐπινοουμένῃ ἀρχῇ τοσοῦτον ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστῆσαι τὸν θεὸν νοερῶν οὐσιῶν, ὅσον ἠδύνατο διαρκέσαι· πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον κτλ. Sonst aber zeigt Origenes wieder sehr würdige Begriffe von Gottes Allmacht, indem er contra Cels. V (Opp. I, p. 595) zeigt, wie Gott zwar alles vermöge, aber doch nichts wolle, was wider die Natur (παρὰ φύσιν) sei, οὔτε τὰ ἀπὸ κακίας, οὔτε τὰ ἀλόγως γενόμενα. Näheres darüber bei *Nitzsch*, DG. I, S. 284.

7 Die Heiligkeit des göttlichen Willens ist dem Tertullian das oberste Gesetz. Nicht das Gute um des Guten willen zu thun, sondern darum, weil es Gott geboten, ist sein oberstes Sittengesetz. Vgl. de poenit. c. 4.

8 Merkwürdig ist die Vorstellung des Clemens von Alexandrien, der in einem unverkennbaren Anschluss an die gnostische (ursprünglich stoische) Lehre von einem ἀῤῥενόθηλυς das Erbarmen Gottes sich als dessen weibliche Seite denkt, quis div. salv. p. 956, wozu jedoch schon im A. Test. Jes. 49, 15 sich eine Analogie findet; vgl. *Neander*, gnost. Syst. S. 209. Ueber die Liebe und Barmherzigkeit Gottes finden sich namentlich bei Clemens viele Stellen. Gott liebt die Menschen um ihrer Gottesverwandtschaft willen, Coh. p. 89: Πρόκειται δὲ ἀεὶ τῷ Θεῷ τὴν ἀνθρώπων ἀγέλην σώζειν. Vgl. Strom. VII, p. 832. Gottes Liebe geht den Menschen nach, sucht sie, wie der Vogel die aus dem Neste gefallenen Jungen sucht, Coh. 74; Paed. I, p. 102.

9 Origenes contra Cels. II. Opp. I, p. 405; Comment. in Gen. Opp. II, p. 10 f. Das Weitere bei der Lehre von der menschlichen Freiheit.

10 Auch hierin unterschied sich der Gnosticismus von der rechtgläubigen christlichen Gotteslehre, dass er die strafende Thätigkeit Gottes nicht zu reimen wusste mit der liebenden und erlösenden Thätigkeit, und deshalb (wie Marcion) den gerechten Gott des A. Test. von dem liebenden Vater der Christen auch objectiv trennen zu müssen glaubte. Gegen diese unbefugte Trennung heben Irenaeus, Tertullian, Clemens, Origenes u. A. den Begriff der Strafgerechtigkeit Gottes scharf hervor, indem sie zeigen, wie er sich gar wohl mit der Liebe Gottes vereinigen lasse. Nach *Irenaeus* adv. haer. V, 27 besteht die Strafe nicht in etwas Positivem, das von Gott ausginge, sondern in der Entfernung des Sünders von Gott (χωρισμὸς δὲ τοῦ θεοῦ θάνατος). Gott straft nicht προηγητικῶς, sondern ἐπακολουθούσης δι' ἐκείνης (τῆς ἁμαρτίας) τῆς κολάσεως. *Tertullian* fasst die Strafgerechtigkeit Gottes zunächst aus dem juristischen Standpunkt der Unverletzlichkeit eines Gesetzes auf, und indem er zwischen wahrer Liebe und gutmütiger Schwäche scheidet, zeigt er, wie die Güte und die Gerechtigkeit Gottes unzertrennlich sind, contra Marc. I, 25. 26; II, 12: Nihil bonum, quod injustum, bonum autem omne quod justum est. Ita si societas et conspiratio bonitatis atque justitiae separationem earum non potest capere, quo ore constitues diversitatem duorum deorum in separatione? seorsum deputans deum bonum et seorsum deum justum? Illic consistit bonum, ubi et justum. A primordio denique creator tam bonus quam justus. . . . Bonitas ejus operata est mundum, justitia modulatum est etc. Vgl. c. 13—16. Sodann unterscheidet er zwischen malis supplicii s. poenae und malis culpae s. peccati. Nur der erstern Urheber ist Gott, der Urheber der letztern der Teufel. — Zur Abwehr der Beschuldigungen des Anthropomorphismus: Stultissimi, qui de humanis divina praejudicant, ut quoniam in homine corruptoriae conditionis habentur hujusmodi passiones, idcirco et in Deo ejusdem status existimentur etc. — An die juridische Vorstellung schliesst sich zum Theil auch *Clemens* an, Strom. IV, 24 p. 634; doch nennt er sie bei der Aufzählung der Ursachen, warum Gott strafe, als die letzte. Voran stellt er den pädagogischen Zweck, die Menschen zu bessern, und den der Mahnung und Abschreckung für Andere, vgl. Paed. I, 8 p. 40. Den pädagogischen Zweck hebt er auch noch heraus Strom. VII, p. 895:

Ἀλλ᾽ ὡς πρὸς τοῦ διδασκάλου ἢ τοῦ πατρὸς οἱ παῖδες, οὕτως ἡμεῖς πρὸς τῆς προνοίας κολαζόμεθα. Θεὸς δὲ οὐ τιμωρεῖται· ἔστι γὰρ ἡ τιμωρία κακοῦ ἀνταπόδοσις· κολάζει μέντοι πρὸς τὸ χρήσιμον καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς κολαζομένοις. — Uebrigens ist Gott nach *Origenes* schneller zum Wohlthun bereit als zum Strafen, Hom. I. in Jerem. (Opp. III, p. 125): Ὁ θεὸς εἰς ἀγαθοποιΐαν πρόχειρός ἐστιν, εἰς δὲ τὸ κολάσαι τοὺς ἀξίους κολάσεως μελλητής. Er giebt dem Sünder immer noch Raum zur Besserung, s. ebenda. Weitläufig widerlegt Orig. de princ. II, 5 (Opp. T. I, p. 102) die Einwürfe der Gnostiker, indem er ihnen (hierin mit Tertullian übereinstimmend) das Nichtige ihrer Unterscheidung von „gütig“ und „gerecht“ nachweist und die Strafen Gottes auf väterliche und ärztliche Absichten zurückführt, zugleich aber die anthropomorphistischen Stellen des A. Test. von Rache und Zorn Gottes allegorisch erklärt; vgl. auch contra Cels. IV, 71. 72. p. 556. (S. übrigens unten §. 48.)

§. 40.

Die Lehre vom Logos.

a. Vor- und ausserchristliche Lehre.

Lücke, geschichtliche Erörterung der Logosidee, in dessen Commentar über das Evang. Joh. Bd. I. 3. Aufl. S. 249 ff. *v. Bohlen*, das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten (2. Aufl. Königsb. 1830) I, S. 201 ff. *Stuhr*, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients, S. 99 ff. *Kleuker*, Zendavesta im Kleinen, Th. II, S. 1 ff. *Bäumlein*, Versuch, die Bedeutung des joh. Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln, Tüb. 1828. *J. A. Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Christologie, Stuttg. 2. Aufl. 1845. I. *F. Ch. Baur*, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung Tüb. 1841—1843. III. Bd. I, S. 1—128. *G. A. Meier*, die Lehre von der Trinität, Hamb. 1844. I. *Hellwag*, die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche, in Zellers Jahrbb. 1848. 1. 2. *Duncker*, zur Geschichte der christl. Logoslehre Justins des Märt. (abgedr. aus den Göttinger Studien 1847) Gött. 1848. *Laemmer*, Clementis Alexandrini de λόγῳ doctrina, Lips. 1855. *Delitzsch*, Johannes und Philo (Ztschr. für luth. Theol. 1863. 2. S. 219 ff.) *Zeller*, Phil. d. Griechen, III. Vgl. § 19. — *Chantepie de la Saussaye*, Lehrb. d. Religions-Geschichte I. Freiburg, 1887. *Gruppe*, D. griech. Kulte etc. I, Leipzig 1887.

Die Nothwendigkeit, sich Gott als rein geistiges Wesen über alles Endliche erhaben zu denken, ihn aber doch wieder als den sich der Welt Offenbarenden und Mittheilenden in ein bestimmtes Verhältniss zu ihr zu setzen, führte bei fortgeschrittener Verstandesbildung auf die Vorstellung von einem *Organ*, durch welches Gott die Welt schafft, auf dieselbe wirkt und sich ihr offenbart, welches Organ, als im Wesen Gottes selbst gegründet, aufs innigste mit ihm verbunden und doch auch wieder irgendwie unterschieden von ihm gedacht wurde. Auch ohne zu den weiter liegenden orientalischen Quellen der indischen Weisheit und der Zendlehre [1], oder zur occidentalischen der alten Philosophie, namentlich des Plato [2], ihre Zuflucht zu nehmen, findet die christliche Dogmengeschichte schon in der Art, wie sich die alttestamentlichen Personificationen des göttlichen Wortes und der göttlichen Weisheit in der apokryphischen Zeit zu bestimmteren concreten Gestalten verdichteten [3], vornehmlich aber in der Philonischen Lehre vom Logos [4], und in einigen gleichzeitigen Ideen [5] die Form vorgebildet, in welche das Christenthum erst den belebenden und befruchtenden Geist hineinzutragen und sie

zum Ausdruck der tiefsinnigsten Glaubenswahrheiten zu verwenden bestimmt war.

[1] Die Trimurti des indischen Brahmanismus:

Brahma	Vishnu	Siva (Kala)
Sonne (Licht)	Wasser (Luft?)	Feuer
Schöpfer	Erhalter (fortschreitende Entwicklung)	Zerstörer
Macht	Weisheit	Gerechtigkeit
Vergangenheit	Gegenwart	Zukunft
Materie	Raum	Zeit

Vgl. *v. Bohlen* und *Stuhr* a. a. O. Bei den Aegyptern finden wir entsprechend

dem Brahma = Phtha
— Vishnu = Kneph
— Siva = Neith.

Das Schöpferwort Brahma's ist Om (Oum), s. *v. Bohlen* I, S. 159 ff. 212. — In der Zoroastrischen Lehre erscheint Honover als das weltschaffende Wort, als unmittelbarste Uroffenbarung des Gottes Ormuzd, s. *Kleuker* a. a. O. und *Stuhr* I, S. 370 f. *Meier* a. a. O. S. 4: „*Weil in den heidnischen Religionen durchgängig die Einheit des Natürlichen und Göttlichen herrscht, sind ihre Triaden völlig von der Dreieinigkeit des Christenthums verschieden: sie bezeichnen in ihnen nur die Momente des Werdens, und treten eben deshalb gerade in den Religionen am meisten hervor, welche auf einer noch sehr niedrigen Stufe stehen, verschwinden dagegen um so mehr, wenn diese in weiterer Entwicklung von jener Identification des Göttlichen mit dem Naturleben sich losmachen.*“ Vgl. Dorner v. Anf.

[2] Das Verhältniss, in welchem sich Plato (vorzüglich im Timaeus) Gott zu dem weltbildenden *νοῦς* dachte, bietet jedoch nur ein fernes Analogon dar; desgleichen die Stelle vom *λόγος* aus Epinomis p. 986, welche Eus. Praep. ev. XI, 16 angeblich aus Epimenides anführt (bei *de Wette*, biblische Dogmatik §. 157). Vgl. *Tennemann*, das platon. Philosophem vom göttl. Verstande, in Paulus' Memorabilien, Stück I, und in *dessen* System der platonischen Philosophie, Th. III, S. 149 ff. 174 ff. *Böckh*, über die Bildung der Weltseele im Timaeus des Plato (in Daub und Creuzers Studien, Bd. III, S. 1 ff.). *Ritter*, Gesch. d. Phil. II, S. 291 ff. 318 ff. *Ackermann*, das Christliche im Plato, Hamb. 1835. S. 297. *Neander*, DG. S. 139. Ueber die Logoslehre der Stoiker (*σπερματικὸς λόγος*) s. *Duncker* a. a. O. S. 28 ff.

[3] Die älteste alttestamentliche Offenbarungsform ist die unmittelbare *Theophanie*, die nur für das Zeitalter der Kindheit ausreichen konnte. Später redet Gott zum Volke und zu Einzelnen theils durch Engel (besonders den מַלְאַךְ יְהוָֹה), theils durch menschliche Mittelspersonen (Moses und die Propheten). Der Umgang Gottes mit den Propheten ist aber bereits vermittelt durch das Wort (דְּבַר יְהוָֹה), das auf sie herabkommt. Dieser *λόγος* (*ῥῆμα τοῦ θεοῦ, τοῦ κυρίου*) wird hier und da poetisch personificirt: Ps. 147, 15. Jes. 55, 11; weniger Ps. 33, 4; 119, 89. 104. 105. Jes. 40, 8. Jerem. 23, 28; vgl. *Lücke* a. a. O. S. 257. Wie das Wort, so erscheint auch die Weisheit Gottes (חָכְמָה, *σοφία*) personificirt: Hiob 28, 12 ff. und besonders stark (gegenüber der Thorheit) Prov. 8 u. 9. Ueber das קָנָנִי (Prov. 8, 22) und über die Bedeutung von אָמוֹן (8, 30) vgl. *Umbreits* Commentar S. 102. 106; über die Personification der Weisheit in den apokryphischen Schriften (Sir. 1, 4. 24. Baruch 3, 15 ff. 4, 1. Sap. 6, 22 bis Cap. 9) *Lücke* a. a. O. S. 259 ff. und *Bretschneider*, systematische Darstellung der Dogmatik der Apokryphen, Leipz. 1805. S. 191 ff. Am stärksten tritt die Personification im Buche der Weisheit hervor, so dass die Grenze zwischen ihr und einer eigentlichen Hypostase schwer zu ziehen ist, besonders 7, 22 ff. Ueber das Verhältniss dieser Hypostasirung des Logos zur Philonischen s. *Lücke* a. a. O. *Dorner*, S. 15 ff. *Grimm*, Commentar über das Buch der Weisheit, Leipz. 1837. *Siegfried*, a. a. O.

[4] „*Philo's Logologie ist die unmittelbare Vorhalle des christlichen Logosbegriffs*“ Se-

misch, Justin d. M. II, S. 267. — Ob Philo sich den Logos als Hypostase gedacht? s. *Dorner* I, S. 21 ff., der es bezweifelt, während die meisten der Uebrigen es bejahen. So viel ist gewiss, dass Philo von dem ὄν schlechthin den λόγος τοῦ ὄντος unterscheidet, der an der Spitze der δυνάμεις, λόγοι, ἄγγελοι steht. Dieser Logos heisst ihm auch δεύτερος θεός, ja θεός schlechthin, aber *ohne* Artikel, — υἱὸς πρεσβύτερος, υἱὸς μονογενής, πρωτόγονος, — εἰκών, σκιά, παράδειγμα, δόξα, σοφία, ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ. Der Logos ist dem Philo der Inbegriff und Sitz der Idealwelt (ἰδέα τῶν ἰδεῶν ὁ θεοῦ λόγος). Wie ein Künstler sich zuvor ein Modell macht von dem, was er schaffen will, so hat Gott erst die Welt sich ideal abgebildet, s. de mundi opif. §. 5 und die Erläuterungen von *J. G. Müller,* Philo's Buch von der Weltschöpfung (Berlin 1841), S. 149 ff. Ebenso ist der Logos der Vermittler der Offenbarungen Gottes; durch ihn wurden die Theophanien möglich; er heisst der παράκλητος, ἀρχιερεύς, ἱκέτης, πρεσβευτὴς ὀπαδὸς τοῦ θεοῦ. Er nährt und pflegt alles Gute als ἀρχὴ καὶ πηγὴ καλῶν πράξεων. Philo kennt bereits den Unterschied von λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός, wenn auch die Ausdrücke bei ihm blos in anthropologischer Beziehung vorkommen, de vita Moys. ib. III (Paris p. 672 C): Ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μὲν (λόγος) ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικὸς, καὶ ὁ μὲν οἷά τις πηγὴ, ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ' ἐκείνου ῥέων. Aber er denkt sich den göttlichen Logos nach Analogie des menschlichen. Insofern der Logos die göttliche Idee ist, entfaltet sich aus ihm alle geistige und sinnliche Wirklichkeit; als Naturkraft gedacht durchdringt er die Welt und ist ihr als Weltgeist immanent. Dass er ihn häufig personificirt, berechtigt noch nicht zu der Annahme einer wirklichen Hypostase, und man wird daher bei der Auslegung der einzelnen Stellen grosse Vorsicht zu üben haben. Indessen hat sich nach den neuesten Untersuchungen (seit *Dorner*) herausgestellt, dass Philo allerdings an einzelnen Stellen sich zur Idee einer wirklichen Hypostase erhebt (Alleg. III, 93; de somn. I, 584. 586; quis rer. div. haer. 509 u. a.), vgl. *F. Keferstein,* Philo's Lehre von den göttl. Mittelwesen, Lpz. 1846; auch *Semisch,* Justin d. M. S. 274. *Baur,* Trin.-Lehre I, S. 59 ff. *Meier,* Trin.-Lehre I, S. 20 ff. und die (§. 19 angef.) Untersuchungen von *Grossmann, Schäffer, Gfrörer, Dähne, Ritter,* sowie *Lipsius,* Alex. Relig. Phil. (*Schenkel's* Bibellex. I, 96 ff.)

5 Ausser bei Philo finden sich noch Spuren der Logosidee in der samaritanischen Theologie, sowie auch bei Onkelos und Jonathan, vgl. *Lücke* a. a. O. Ueber den Adam kadmon der Kabbalisten, sowie über die Memra und Schechina s. *Bretschneider* (oben N. 3) S. 233. 236. *Gfrörer,* das Jahrhundert des Heils, Stuttg. 1838. S. 272 ff. *Dorner* I, 1. S. 59.

§. 41.

b. Die christlich-johanneische Logoslehre.

Weizsäcker, die johanneische Logoslehre (J. f. D. Th. 1862. 4). *Ders.,* D. apost. Zeitalter (Freiburg 1886, S. 549 ff.). Ausserdem die Lehrbb. d. Theol. d. N. T. (Encykl. § 62).

Erst durch das Christenthum erhielt die speculative Vorstellung vom Logos eine praktisch-religiöse Beziehung und Bedeutung [1], indem das Evangelium Johannis, *sich von der paulinischen Lehre [2] unterscheidend*, die vollkommene persönliche Gottesoffenbarung in Christo den *Logos* nannte. Dieser christlich-johanneische Logos war nun nicht mehr abstracte Idee, sondern in seiner Idealität zugleich historische Wirklichkeit und religiöse Wahrheit, und eben deshalb von Anfang an die eigentliche Lebenswurzel der christlichen Theologie.

1 Schon Philo stempelte zwar die Logosidee dadurch zu einer practisch-religiösen, dass er sie der hebräischen Volksreligion anpasste durch die Verbindung mit dem Messiasbegriff.

Aber diese Verbindung war doch nur eine lose, und selbst der Messiasbegriff nur ein abstracter, nicht im Sinne der Juden historisch verwirklichter *(die Messiasidee ist in Philo zur todten Kohle geworden; nur das Phlegma ist geblieben"* Dorner S. 49); während dagegen die christliche Logosidee nach der einen (speculativ-göttlichen), und die Messiasidee nach der andern (national-menschlichen) Seite hin als eine in der Person Jesu von Nazareth geschichtlich realisirte erscheint (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). *Bucher,* Logosl. (1856) S. 214: *„Der Logos* (bei Johannes) *ist nicht blos vermittelndes Princip, sondern auch selbständiger Weltschöpfer."* Bei Philo ist der Logos υἱὸς πρωτόγονος, bei Johannes υἱὸς μονογενής, ebend. S. 211 ff. Ueber das Verhältniss der christl. Logoslehre zu den heidnischen Emanationen vgl. *Duncker* a. a. O. S. 23.

2 „Die Lehre von dem göttl. Logos als dem gottwesengleichen und einzigen Sohne Gottes, welche das 4. Evangelium an die Spitze stellt, ist doch etwas ganz anderes als die paulinische Lehre von dem Sohne Gottes als himmlischem Geistwesen, der Fleisch angenommen hat (Col. 1, 15—17; 2, 9 u. a. St.) Der Sohn Gottes im Sinne des Paulus ist nichts Anderes als der von Gott im voraus bereitete Messias und Erlöser; und wie er sich denselben denkt, das ist ganz von dieser seiner Bestimmung abhängig und führt deshalb weder zur wesentlichen Gottheit noch zu der kosmischen Bedeutung, welche ihm das 4. Ev. beilegt. Aber wie der paulinische Begriff sich anlehnte an die weitverbreitete jüdische Vorstellung von der himmlischen Welt, in welcher der Messias und die Güter des messianischen Reiches voraus geschaffen sind und nun der Enthüllung harren, so dient dieser neuen, der johanneischen, Lehre der Logosbegriff des alexandrinischen Judenthums, durch welches dieses den alten Gottesglauben zu einer Philosophie umgestaltet, die alle Welträthsel lösen und diesen Glauben auch dem heidnischen Denken genehm machen sollte." *Weizsäcker,* Ap. Zeitalter S. 550.

§. 42.

c. Das kirchliche Theologumenon vom Logos bis auf Origenes.

Möller, Geschichte der Kosmologie (§ 47).

Bei dieser praktischen Idee von dem im Messias historisch erschienenen Logos blieb indessen die christliche Theologie in ihrer weitern Entfaltung nicht stehen. Sie suchte das in der geschichtlichen Offenbarung Hervortretende auch als im Wesen Gottes selbst begründet zu begreifen, wobei ein tieferes religiöses Interesse nicht zu verkennen ist, das aber häufig dem speculativen weichen musste und mit fremdartigen Philosophemen sich vermischte. Am weitesten standen von dem Speculativen, aber auch von dem tiefer Religiösen, eigenthümlich Christlichen ab die an den jüdischen Typus sich anschliessenden Häretiker (Ebioniten), sowie auch die Aloger *Theodotus* und *Artemon*, indem sie das Substrat dieser christlichen Gnosis, die Idee vom Logos, durch die Leugnung der Gottheit Christi überhaupt beseitigten. Auch die andere Partei der Monarchianer, *Praxeas, Noët* und *Beryll*, hob den Unterschied zwischen Gott dem Vater und dem Logos auf, ohne jedoch damit die wirkliche Offenbarung Gottes in Christo zu leugnen, die sie vielmehr mit allem Nachdruck betonte [1]. Dagegen brachten die Gnostiker die Logosidee in Verbindung mit einer phantastisch ausgebildeten Emanations- und Aeonenlehre, und

spielten sie somit in das Reich speculativer Mythologie hinüber[2]. Gegen die Erstern suchten nun die Kirchenlehrer das speculative, gegen die Letztern das historische Element, beides aber zunächst in religiös-praktischem Interesse, zu bewahren[3]. *Justin*[4], *Tatian*[5], *Theophilus*[6], *Athenagoras*[7], *Clemens von Alexandrien*[8] bemühten sich mit Hülfe von Bildern und Analogien, die sie aus der äussern und der menschlichen Natur entlehnten, die Existenz des Logos und sein Verhältniss zum Vater sich klar zu machen, und auch *Tertullian*[9] erstrebt im mühsamen Ringen mit der Sprache die Deutung des Geheimnisses, während der aller Gnosis abgeneigte *Irenaeus* einerseits die fürwitzigen Fragen von der Hand weist, andrerseits aber an dem trinitarischen Glauben der Kirche als dem unmittelbaren Ausdruck des christlichen Bewusstseins mit Entschiedenheit festhält[10].

1 Vgl. oben §. 23, 1. §. 24, 2 u. 3, dazu Harnack, RE[2] X, s. v. Monarchianismus. Während die orthodoxe Lehre beides, die Logosidee und den Messiasbegriff, zusammenfallen liess, hielt die ebionitische Richtung einseitig den letztern fest, ohne ihn durch die erstere zu vergeistigen; die gnostische hingegen blos die erstere, ohne sie durch den letztern ins Fleisch kommen zu lassen.

2 Schon rein numerär unterscheidet sich die Logoslehre der Gnostiker bedeutend von der katholischen. Während diese den Logos erst als die *einzige* Hypostase kennt, ehe die *Trinitätslehre* weiter sich entwickelte (wovon unten), bevölkert der Gnosticismus den Himmel mit einer Menge von Aeonen (foetus aeonum, Tert.). *Basilides* hat 365 Geisterreiche (*οὐρανοί*, an der Spitze der letzten den *ἄρχων*) und schiebt zwischen den höchsten Gott und den Logos noch den *νοῦς* ein, von welchem erst wieder der Logos emanirt, und weiter dann die *φρόνησις*, *σοφία*, *δύναμις*, *δικαιοσύνη* und *εἰρήνη*, so dass diese sieben in Verbindung mit dem *θεὸς ἄῤῥητος* (*ἀνωνόμαστος*) selbst die erste Ogdoas bilden. Noch künstlicher ist das zugleich in Syzygien sich erweiternde System des *Valentin*; vgl. *Neander*, *Matter*, *Baur*, in den §. 23 angeführten Werken und Letztern auch in den VDG. I S. 431 Ueber die Syzygien der clementinischen Homilien und die Sophia als *χεὶρ δημιουργοῦσα* τὸ πᾶν (Hom. XI, 22. XVI, 12) vgl. *Hilgenfeld* a. a. O. S. 285.

3 Dieses religiös-praktische Interesse halten die apostolischen Väter fest, denen die Logoslehre noch fremd ist, die aber wohl in einzelnen Aeusserungen die Grundzüge zu einer immanenten Trinitätslehre dargeben (*Meier*, Gesch. d. Trinit. I, S. 47 ff.). So namentlich *Ignatius* (in der längeren Rec.), ad Polycarp. I: *Τοὺς καιροὺς καταμάνθανε, τὸν ὑπὲρ καιρὸν προςδόκα τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατὸν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητὸν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον πάντα δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.* — *Ueber die Stellung der Gemeinde s. §. 65, n. 3*.

4 Justin schliesst sich grossentheils, doch mehr der Form als dem Inhalte nach, an Philo an; denn ihm ist eben der Logos, durch welchen Gott die Welt geschaffen und durch den er sich in den Theophanien offenbart hat, identisch mit dem Sohne, dem in der Menschheit Erschienenen, mit Christus Jesus. Vgl. Apol. II, 6: *Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου (Θεοῦ), ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων, καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε· Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρίσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν Θεὸν λέγεται· ὄνομα καὶ αὐτὸ περιέχον ἄγνωστον σημασίαν· ὃν τρόπον καὶ τὸ Θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. Ἰησοῦς δὲ καὶ ἀνθρώπου καὶ σωτῆρος ὄνομα καὶ σημασίαν ἔχει.* Worauf er dann zur Menschwerdung selbst übergeht. Das Erzeugtwerden des Logos denkt sich Justin dial.

cum Tryph. c. 61 als ein προέρχεσθαι ἀπὸ τοῦ πατρός, als ein γεννᾶσθαι, προβάλλεσθαι, und bedient sich zur Veranschaulichung der Sache mehrerer Bilder. So wird das menschliche Wort gesprochen, ohne dass der Sprechende etwas von seinem Wesen verliert; die Flamme entzündet sich an der Flamme, ohne dass diese dadurch geschmälert werde u. s. w. (Ueber den unächten Zusatz ἀλλ᾽ οὐ τοιοῦτον s. die Anm. bei Maran: Si quis tamen retineat haec verba, scribenda sunt cum interrogationis nota, ut in ed. Lond.). Dagegen verwirft Justin dial. c. Tr. 128 das Bild des Strahls und der Sonne: er will ebensowenig ein ἀποτέμνεσθαι, als ein ἐκτείνεσθαι, s. *Dorner* II, 1 S. 428. Ueber die verschiedene Fassung des Wortes *Logos*, bald als Schöpferwort, bald als Vernunft, und über das Verhältniss der Justinischen Logoslehre zu den alttestamentlichen Vorstellungen auf der einen, zur platonischen und stoischen Philosophie auf der andern Seite, s. *Duncker* a. a. O. S. 14 ff.

[5] Tatian contra Graec. c. 5 bedient sich ähnlicher Bilder wie Justin. Der Logos existirte (ὑπέστησε) erst immanent im Vater (Gott), sprang aber (προπηδᾷ) auf dessen Willen aus ihm hervor, und wurde so ἔργον πρωτοτοκον des Vaters, ἀρχὴ τοῦ κόσμου. Die Zeugung ist geschehen κατὰ μερισμόν, nicht κατ᾽ ἀποκοπήν. Ueber diese Unterscheidung vgl. *Möller* a. a. O. S. 170 ff.

[6] Theoph. ad Autol. II, 10 handelt am ausführlichsten von dem Hervorgehen des Logos aus Gott, und bei ihm tritt die Unterscheidung zwischen λ. ἐνδιάθετος und λ. προφορικός zuerst in dieser bestimmten Form heraus (*Baur*, Trin.-Lehre S. 167): Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος*) πρὸ τῶν ὅλων. Desgleichen c. 22: Οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι λέγουσιν υἱοὺς θεῶν ἐκ συνουσίας γεννωμένους, ἀλλ᾽ ὡς ἀλήθεια διηγεῖται τὸν λόγον, τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. Πρὸ γάρ τι γίνεσθαι, τοῦτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα· ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικὸν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως· οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας, καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διαπαντὸς ὁμιλῶν.

[7] Athen. Leg. c. 10 nennt den Sohn Gottes (im Gegensatz gegen die Göttersöhne der Heiden) λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι᾽ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. Die Unterscheidung von ἐν ἰδέᾳ und ἐν ἐνεργείᾳ entspricht der von λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός. Vgl. *Baur* a. a. O. S. 170 ff. *Dorner* S. 440.

[8] Bei Clemens bildet die Logoslehre den Kern seiner ganzen Theologie und den Athem seiner religiösen Gefühle und Empfindungen. Ohne Logos kein Licht und Leben (Cohort. p. 87). Er ist der göttliche Menschenerzieher (παιδαγωγός). Paed. III, 12 p. 310: Πάντα ὁ λόγος καὶ ποιεῖ καὶ διδάσκει καὶ παιδαγωγεῖ· ἵππος ἄγεται χαλινῷ καὶ ταῦρος ἄγεται ζυγῷ, θηρία βρόχῳ ἁλίσκεται· ὁ δὲ ἄνθρωπος μεταπλάσσεται λόγῳ· ᾧ θηρία τιθασσεύεται καὶ νηκτὰ δελεάζεται καὶ πτηνὰ κατασύρεται κτλ. Vgl. den schönen Hymnus εἰς τὸν παιδαγωγόν am Schlusse des Werkes. Durch den Logos hat Gott die Welt geschaffen; ja der Logos selbst ist der Weltschöpfer (ὁ τοῦ κόσμου καὶ ἀνθρώπου δημιουργός), er hat das Gesetz gegeben, die Propheten inspirirt, von ihm gingen die Theophanien aus, Paed. I, 7 p. 132—134; II, 8 p. 215; II, 10 p. 224. 229; III, 3 p. 264; III, 4 p. 269 vgl. p. 273. 280. 293. 297. 307; Strom. I, 23 p. 421. 422; VII, 1 p 833. Ihm ist der Logos (wie dem Philo), auch abgesehen von der Menschwerdung, der ἀρχιερεύς, Strom. II, 9 p. 453. 500. Er ist das Angesicht Gottes (πρόσωπον), durch welches Gott geschaut wird, die stillende Mutterbrust des Vaters (λαθικηδὴς μαζὸς τοῦ πατρὸς), zu der die Kindlein ihre Zuflucht nehmen, Paed. I, 6 u. 7 (p. 124 u. 132). Der Logos steht höher als Mensch und Engel, doch dem Vater untergeordnet. *Hauptstelle* Strom. VII, 2 p. 831: Auf der Erde ist das vorzüglichste Wesen der Mensch, nämlich der fromme;

*) Mit Anspielung auf Ps. 45 (44), 1: ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν.

im Himmel der Engel, der ein reineres und vollkommneres Wesen ist. *Τελειωτάτη δὴ καὶ ἁγιωτάτη καὶ κυριωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ βασιλικωτάτη καὶ εὐεργετικωτάτη ἡ υἱοῦ φύσις, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. Αὕτη ἡ μεγίστη ὑπεροχή, ἣ τὰ πάντα διατάσσεται κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς, καὶ τὸ πᾶν ἄριστα οἰακίζει, ἀκαμάτῳ καὶ ἀτρύτῳ δυνάμει πάντα ἐργαζομένη, δι᾽ ὧν ἐνεργεῖ τὰς ἀποκρύφους ἐννοίας ἐπιβλέπουσα. Οὐ γὰρ ἐξίσταταί ποτε τῆς αὐτοῦ περιωπῆς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ· οὐ μεριζόμενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον, πάντῃ δὲ ὢν πάντοτε, καὶ μηδαμῇ περιεχόμενος, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῷον, ὅλος ὀφθαλμὸς, πάντα ὁρῶν, πάντα ἀκούων, εἰδὼς πάντα, δυνάμει τὰς δυνάμεις ἐρευνῶν. Τούτῳ πᾶσα ὑποτέτακται στρατιὰ ἀγγέλων τε καὶ θεῶν, τῷ λόγῳ τῷ πατρικῷ τὴν ἁγίαν οἰκονομίαν ἀναδεδειγμένῳ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, δι᾽ ὃν καὶ πάντες αὐτοῦ οἱ ἄνθρωποι· ἀλλ᾽ οἱ μὲν κατ᾽ ἐπίγνωσιν, οἱ δὲ οὐδέπω· καὶ οἱ μὲν ὡς φίλοι, οἱ δὲ ὡς οἰκέται πιστοὶ, οἱ δὲ ὡς ἁπλῶς οἰκέται.* (Die ächte Erkenntniss des Logos ist das Vorrecht des wahren Gnostikers.) Ihm, dem Logos, gebührt göttliche Verehrung, VII, 7 p. 851; quis div. salv. p. 956. — Ueber die Art der Zeugung finden wir bei Clemens weniger ausgesprochen, als bei den Vorigen. (Ueber sein Verhältniss zu diesen s. *Münscher* Hdb. I, S. 422.) Er legt mehr Gewicht auf die Immanenz des Logos. Dieser ist ihm nicht nur das *gesprochene,* sondern das *sprechende* Schöpferwort Gottes, s. *Dorner* S. 446. Auch geht bei Clemens neben der concreten, persönlichen Vorstellung vom Logos immer noch jene allgemeinere nebenher, wonach er als gleichbedeutend erscheint mit dem höhern Geistes- und Vernunftleben, dem Leben der Ideen überhaupt, von welchem auch die vorchristliche Welt bewegt wurde, vgl. Strom. V, p. 654; und daher wohl auch der Vorwurf des Photius (Bibl. Cod. 109), Clemens habe einen doppelten Logos des Vaters gelehrt und nur der geringere sei auf der Erde erschienen, s. *Baur,* Trin.-Lehre S. 195. VDG I, S. 446. Wer nun freilich blos im Interesse der streng dogmatischen Entwicklung die clementinischen Stellen verfolgt, wird sich unbefriedigt fühlen und mit *Münscher* (Hdb. I, S. 418) „*blosse Declamationen*" sehen, „*aus denen sich keine genauen Begriffe ableiten lassen*". Wer aber auf die Totalität der religiösen Anschauung ausgeht, dürfte wohl *Möhler* beistimmen, dass Clemens „*vor allen übrigen Vätern dieser Periode* das Dogma vom Logos *mit anziehender Klarheit,* besonders aber *mit der innigsten Wärme und Begeisterung beschrieben und — besungen habe*" (Patrol. S. 460 f.). Vgl. übrigens *Lämmer* a. a. O. u. *Möller,* Gesch. der Kosmol. S. 518 ff. *Thomasius* DG. I, S. 198 ff. (2. Aufl.).

[9] Tert. adv. Prax. c. 2: Nos unicum quidem Deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam oeconomiam dicimus, ut unici Dei sit et filius sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt et sine quo factum est nihil. Cap. 5: Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil aliud extrinsecus praeter illum. Ceterum ne tunc quidem solus: habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam scilicet etc. Cap. 8: Protulit enim Deus sermonem, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium; nam et istae species probolae sunt earum substantiarum, ex quibus prodeunt. Ja Cap. 9 heisst der Sohn — *portio* des Vaters. Vgl. *Neander,* Antign. S. 476 ff. „*Auf der einen Seite beurkundet Tert. das Bestreben, die vollkommene Gleichheit zwischen V. u. S. festzuhalten — auf der andern wird aber die Ungleichheit so offenbar zugestanden oder vorausgesetzt, sie spricht sich überall so merklich und gleichsam unwillkürlich aus, sie wurzelt endlich so tief in der ganzen Ansicht und Redeweise, dass sie unbedenklich für die eigentlichste und innerste Vorstellung Tertullians angesehen werden kann*" *Schwegler,* Mont. S. 41. Nach *Dorner* S. 588 ist bei Tert. eine dreifache „filiatio" zu unterscheiden, und das Neue und für die Folgezeit Epoche Bildende in der Lehre Tertullians besteht ihm darin, dass er zur Bezeichnung des Persönlichen das Wort „*Sohn*" aufstellt (statt „*Wort*"), s. S. 600. Zugleich hat Tert. das Eigene, dass er die drei Momente der Trinität als eben so viele Zeitperioden unterscheidet, adv. Prax. c. 12 u. 13. *Baur,* Trin.-Lehre S 176; vgl. *Meier* S. 80 ff.

10 Iren. adv. Haer. II, 28 p. 158: Si quis itaque nobis dixerit: Quomodo ergo filius prolatus a patre est? dicimus ei: Quia prolationem istam sive generationem sive nuncupationem sive adapertionem, aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarrabilem existentem, nemo novit, non Valentinus, non Marcion, neque Saturninus, neque Basilides, neque Angeli, neque Archangeli, neque Principes, neque Potestates, nisi solus qui generavit, Pater, et qui natus est, Filius. Inenarrabilis itaque generatio ejus quum sit, quicunque nituntur generationes et prolationes enarrare, non sunt compotes sui, ea, quae inenarrabilia sunt, enarrare promittentes. Quoniam enim ex cogitatione et sensu verbum emittitur, hoc utique omnes sciunt homines. Non ergo magnum quid invenerunt, qui emissiones excogitaverunt, neque absconditum mysterium, si id, quod ab omnibus intelligitur, transtulerunt in unigenitum Dei verbum, et quem inenarrabilem et innominabilem vocant, hunc, *quasi ipsi obstetricaverint*, primae generationis ejus prolationem et generationem enuntiant, assimilantes cum hominum verbo emissionis (scilicet λόγῳ προφορικῷ). Der Glaube an den *Sohn* ruht dem Irenaeus einfach auf der παράδοσις. Ihm ist der Logos sowohl Vernunft (Weisheit), als Wort, adv. Haer. IV, 20, 1: Adest enim ei (Deo) semper Verbum et Sapientia (Fil. et Spir.), per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Der Sohn ist dem Vater in allem gleich, adv. Haer. II, 13: Necesse est itaque, et eum, qui ex eo est Logos, imo magis autem ipsum Nun, cum sit Logos, perfectum et inpassibilem esse. — Da übrigens Irenaeus alles praktisch fasst, so weiss er weniger vom Logos zu sagen *vor* seiner Menschwerdung, als von Christo, dem Gottmenschen (wovon später). Ihm ist (IV, 6, 6) der Vater das Unsichtbare des Sohnes, und der Sohn das Sichtbare des Vaters; oder (im Anschluss an einen ungenannten Schriftsteller) es ist der Sohn das Maass des Vaters (mensura Patris filius, quoniam et capit eum) IV, 2, 2; ja Sohn und Geist heissen auch wohl Gottes Hände*). Vgl. *Möhler*, Patrologie S. 357 ff. *Münscher*, Handbuch I, S. 411 ff. *Duncker* a. a. O. S. 40 ff. *Dorner* S. 467 ff. *Baur* S. 172 ff. u. VDG I, S. 439 ff. *Thomasius*, a. a. O. S. 176 ff. *Harnack*, DG. I, S. 451 ff.

§. 43.

d. Die Logoslehre des Origenes.

Thomasius, DG. (ed. 2.) S. 200 ff. *Schultz*, Christol. d. Or. (J. pr. Th. 1875).

Wenn schon *Tertullian* durch den Ausdruck „Sohn" das Persönliche des Logos mehr und bestimmter hervorhob, als früher geschehen war [1], so schloss sich nun auch *Origenes* mit Entschiedenheit an diesen Sprachgebrauch an [2], und wurde dadurch auf den Begriff einer ewigen Zeugung geführt [3], wobei er zwar mit aller Strenge den Gedanken an physische Emanation fernhielt [4], dagegen aber zu einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater hingedrängt wurde [5]. Seine Bestimmungen befriedigten daher das *zur Wesensgleichheit und Coordination von Sohn und Vater tendierende, nur darin die absolute Garantie für die Heilsthätigkeit des Erlösers findende* kirchliche Bewusstsein noch keineswegs, sondern führten zu neuen Missverständnissen und wurden die Quelle neuer, weit ausgreifender Streitigkeiten [6].

*) Dieselbe Vorstellung findet sich auch in den Pseudo-Clementinen, in welchen die σοφία als χεὶρ δημιουργοῦσα erscheint. S. o. n. 2.

[1] S. den vor. §. Note 9.

[2] Hom. I in Joh. Opp. IV, p. 22 ss. Er tadelt es, dass Viele sich einseitig an den Ausdruck *Logos* halten (ἐπὶ δὲ μόνης τῆς λόγος προσηγορίας ἱστάμενοι) und nicht aus den übrigen Christo beigelegten Prädicaten auf die Identität der Begriffe Logos und Sohn zu schliessen vermögen; ferner, dass sie den Ausdruck *Logos* auf das *Wort* beschränken, indem sie sich einbilden, die προσφορὰ πατρικὴ bestehe οἱονεὶ ἐν συλλαβαῖς. Der Logos ist ihm nicht blosses Wort, sondern übersinnliche, lebendige Hypostase, der Inbegriff der Ideen, die selbständige persönliche Weisheit Gottes; vgl. in Joh. I, 39 l. c. p. 39: *Οὐ γὰρ ἐν ψιλαῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ τὴν ὑπόστασιν ἔχει ἡ σοφία αὐτοῦ, κατὰ τὰ ἀνάλογα τοῖς ἀνθρωπίνοις ἐννοήμασι φαντάσματα. Εἰ δέ τις οἷός τέ ἐστιν ἀσώματον ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων, περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους, ζῶσαν καὶ οἱονεὶ ἔμψυχον ἐπινοεῖν, εἴσεται τὴν ὑπὲρ πᾶσαν κτίσιν σοφίαν τοῦ θεοῦ, καλῶς περὶ αὐτῆς λέγουσαν· Ὁ θεὸς ἔκτισέ με κτλ.* Vgl. de princ. I, 2, 2: Nemo putet, nos *insubstantivum* dicere, cum filium Dei sapientiam nominamus etc., und so nennt er auch contra Cels. VI, 64 den Logos οὐσίαν οὐσιῶν, ἰδέαν ἰδεῶν; vgl. *Thomasius* Orig. S. 113. Was daher vom *Logos* gilt in Beziehung auf die Schöpfung, gilt geradezu vom *Sohn*. Er ist das Organ der Weltschöpfung. Wie ein Haus oder ein Schiff nach der Idee des Baumeisters geschaffen wird, so schuf Gott die Welt nach den in der Weisheit liegenden Ideen, vgl. Hom. XXXII in Joh. (Opp. IV, p. 449) und de princ. I, 2 (Opp. I, p. 53). Gott war nie ohne die Weisheit (den Sohn); denn entweder müsste man behaupten, Gott habe nicht zeugen *können*; oder er habe nicht zeugen *wollen*; was beides widersinnig und gottlos wäre. Bei aller Neigung zur Abstraction behilft sich übrigens auch Origenes mit Bildern. Ausser dem schon verbrauchten Vergleich mit der Sonne und deren Strahlen, bedient er sich auch noch eines neuen von einer Bildsäule und deren Copie in verjüngtem Massstabe, obwohl er diesen Vergleich mehr auf den menschgewordenen Sohn (auf Christus im Fleische), als auf den vorweltlichen (den Logos) bezieht. Beides fliesst ihm aber in einander.

[3] Wie weit dieser Begriff der Zeugung consequent von ihm festgehalten werde, lässt sich freilich nicht bestimmen, da nicht klar wird, ob sie im *Wesen* oder im *Willen* des Vaters angenommen werden müsse, s. *Baur* S. 204; doch vgl. *Dorner* S. 640 ff.

[4] De princ. I, 4 (Opp. I, p. 55; *Redep*, p. 110): Infandum autem est et illicitum, Deum patrem in generatione unigeniti Filii sui atque in subsistentia ejus exaequare alicui vel hominum vel aliorum animantium generanti etc., und dann weiter unten (*Redep*. p. 112): Observandum namque est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum, qui prolationes quasdam sibi ipsis depingunt, ut divinam naturam in partes vocent, et Deum patrem quantum in se est dividant, cum hoc de incorporea natura vel leviter suspicari non solum extremae impietatis sit, verum etiam ultimae insipientiae, nec omnino ad intelligentiam consequens, ut incorporeae naturae substantialis divisio possit intelligi. — „Wie der Wille aus dem Verstande hervorgeht, ohne dass jener von diesem getrennt wird, so möge man sich den Process denken". Von dem früher gebrauchten Vergleich mit einem menschlichen *Worte* sah Origenes ab. Auch fasst er die Zeugung des Sohnes als eine *ewige*, weil Gott nicht angefangen habe Vater zu sein, wie menschliche Väter. (Vgl. *Giesler*, DG. S. 143.) Uebrigens kommt selbst *Baur* „*bei Origenes nicht in's Klare, ob er den Sohn aus dem Wesen des Vaters gezeugt werden lasse oder nicht; es finden sich sowohl für das Eine als für das Andere Behauptungen, die nicht ganz zusammenzustimmen scheinen.*" VDG I, S. 451. Nach *Baur* „*vereinigt daher Origenes die beiden entgegengesetzten Lehrbegriffe, den athanasianischen und den arianischen, im Keime in sich*" ebend. S. 453.

[5] S. unten §. 46.

[6] Namentlich wurde der Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ, der doch unverkennbar im N. T.

von dem historischen Christus gebraucht wird*), mit dem metaphysisch dogmatischen Schulausdrucke verwechselt, und eben damit war der Keim zu neuen Streitigkeiten gelegt, die am Ende dahin führen mussten, sich auf biblischem Grunde des Unterschiedes wieder bewusst zu werden. Dagegen mag man vom speculativen Standpunkte aus mit *Dorner* a. a. O. in dieser Lehre von der ewigen Zeugung einen dankenswerthen Fortschritt erblicken. Um zu diesem den „*Kern des Christenthums enthaltenden Mysterium zu gelangen, hatte die Subordination den Charakter einer Hülfslehre*"; sie ist (ältere Ausg. S. 42) „*ein Nothbehelf, um an die Stelle der bisherigen, die hypostatischen Unterschiede in Gott nur schwebend festhaltenden, Logoslehre mit Entschiedenheit die Wirklichkeit mehrerer göttlichen Hypostasen zu setzen.*"

§. 44.

Heiliger Geist.

Keil, ob die ältesten Lehrer einen Unterschied zwischen Sohn und Geist gekannt? in Flatts Magazin f. chr. Dogm. u. Mor., Bd. IV, S. 34 ff. *Hasselbach*, St. Kr. 1839, S. 378. *Semisch*, Justin d. Märt. II, S. 305 ff. *K. A. Kahnis*, die Lehre vom h. Geist, Halle 1847.

Wie die biblische Lehre vom Sohne Gottes, so hatte auch die vom heiligen Geiste[1] eine praktisch-religiöse Bedeutung, indem man entweder an die prophetische Wirksamkeit desselben, oder an sein Zeugniss in den Herzen der Gläubigen, oder endlich an die Lebensmacht der Kirche dachte[2]. Sowie man aber über die Offenbarungstrias hinausschreitend, das Wesen des Geistes an sich und dessen Verhältniss zum Vater und zum Worte mit dem Gedanken aufzufassen sich bemühte, verwickelte man sich in Schwierigkeiten, welche zu lösen die Aufgabe der späteren Theologie ward. So wurde von Mehreren die alttestamentliche *Weisheit*, aus der die Logoslehre sich entwickelte, auch wieder als πνεῦμα ἅγιον *neben* das Wort gestellt[3], oder es wurden Logos und Geist, wenn auch nicht völlig identificirt, so doch nur undeutlich unterschieden[4], und letzterer erschien auch wohl (unpersönlich gefasst) als blosse göttliche Eigenschaft, Gabe und Wirkung[5]; doch drängte am Ende die logische Consequenz zur Hypostasirung des Geistes und zur bestimmten Unterscheidung vom Worte hin[6].

1 Schon im A. T. erscheint רוּחַ אֱלֹהִים Gen. 1, 3 als die schöpferische Lebensmacht, vgl. Ps. 104, 30 u. a. St.; als der Geist des Heldenthums Richt. 6, 34; 11, 29; 13, 25 u. s. w.; als der Geist der Einsicht und der Weisheit Exod. 31, 3; 35, 31; Hiob 32, 8; Jes. 11, 2; besonders als Geist der Weissagung Num. 24, 2; 1 Sam. 10, 6. 10. 19, 20. 23 u. a.; auch als der sittliche, der gute, heilige Geist Ps. 51, 13; 143, 10. — Auch im N. T. ist das πνεῦμα ἅγιον gleichgestellt der δύναμις ὑψίστου Luc. 1, 35, und der σοφία Act. 6, 3. 10. Specifisch christlich ist die Gleichstellung des h. Geistes mit dem *Geiste Christi*: sei es, dass der Geist sich auf Jesus herablässt (Matth. 3, 16 und die Parallelstellen) und ihm gegeben wird ohne Maass (Joh. 4, 34), sei es, dass er von Christo wie-

*) „*Je mehr ich mich in die Denk- und Sprechweise des N. Test. versetze, desto mehr spreche ich entschieden aus, dass der historische Sohn Gottes unmittelbar und schlechthin im N. Test. nicht Gott genannt werden kann, ohne das monotheistische Denksystem der Apostel bis auf den Grund zu zersprengen*" *Lücke*, St. Kr. 1840. S. 91. Vgl. auch *Redepenning*, Origenes II, S. 88.

derum ausgeht und den Jüngern mitgetheilt (Joh. 20, 22) oder ihnen als der Paraklet verheissen wird Joh. 15, 26 u. a. St. Wesentlich ist dem christlichen Bewusstsein, dass der Geist, nachdem er am ersten christlichen Pfingstfeste und noch weiterhin in ausserordentlicher Weise mitgetheilt worden (Act. 2, 1 ff. 8, 14, 17. 19, 1—6), von nun an bleibend in der Gemeinde wohnt (2 Cor. 13, 13), und dass alle Gläubigen somit Theil haben am Geiste, der sich als der *eine* in verschiedenen Gaben (Charismen) nach aussen erweist (1 Cor. 12, 4 u. a. St.), nach innen aber als Geist der Heiligung, des Vertrauens, der Liebe u. s. w. wirkt, als ein Pfand und Siegel der Gnade Gottes 2 Cor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 14 u. a. St. — Vgl. die bibl. Dogmatik.

[2] Es ist nicht zu vergessen, dass die *Offenbarungstrias* schon lange anerkannt war, ehe man mit der *Wesenstrias* aufs Reine gekommen (vgl. den folg. §. Note 1). In jener hat das *πνεῦμα ἅγιον* seine bestimmte Stellung neben dem Vater und dem Sohne 2 Cor. 13, 13. Matth. 28, 19. Bei den apostolischen Vätern finden sich nur aphoristische Aeusserungen über den h. Geist. *Justin* hebt besonders das *πνεῦμα προφητικόν* heraus (in der Apologie kommt der Ausdruck 22 mal, im Dialog 9 mal vor, s. *Semisch* II, S. 332 Anm.), während er von der fortgehenden Wirksamkeit desselben auf die Gläubigen nichts zu sagen weiss (ebend. S. 329). Dagegen vertritt bei Justin der Logos selbst als *λόγος σπερματικός* die Stelle des h. Geistes, indem ihm die guten Regungen in den Gemüthern der Gläubigen wesentlich zugeschrieben werden (vgl. *Duncker*, christl. Logoslehre S. 37). *Irenaeus* III, 24, 1 nennt den heil. Geist die „communitas Christi, confirmatio fidei nostrae, scala ascensionis ad Deum"*), vgl. III, 17; V, 6; V, 10 und die Lehre von der Kirche. Zugleich aber ist er ihm auch der prophetische Geist, und zwar unterscheidet er ihn als das beseelende und begeisternde Princip von der Beseelung und Begeisterung selbst, adv. Haer. V, 12, 2: *Ἕτερόν ἐστι πνοὴ ζωῆς, ἣ καὶ ψυχικὸν ἀπεργαζομένη τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἕτερον πνεῦμα ζωοποιοῦν, τὸ καὶ πνευματικὸν αὐτὸν ἀποτελοῦν .... ἕτερον δέ ἐστι τὸ ποιηθὲν τοῦ ποιήσαντος· ἡ οὖν πνοὴ πρόσκαιρος, τὸ δὲ πνεῦμα ἀέναον.* Vgl. *Duncker* S. 60 ff. u. *Kahnis* S. 255 ff.

[3] *Theophilus* ad Aut. I, 7: *Ὁ δὲ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα,* wo entweder *σοφία* das blosse Synonym von *λόγος* oder ein ferneres Glied bildet; im erstern Falle würde der Geist fehlen, im letztern würde er mit der *σοφία* identificirt sein, was auch in der That zu II, 15 stimmt, wo *θεός, λόγος* und *σοφία* die Theophilische Trinität bilden, vgl. §. 45. — *Irenaeus* IV, 20 p. 253: Adest enim ei (Deo) semper verbum et sapientia, Filius et Spiritus .... ad quos et loquitur dicens: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; weiter unten: Deus omnia *verbo* fecit et *sapientia* adornavit; vgl. IV, 7 p. 236: Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, i. e. Filius et Spir. S., verbum et sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli. *Tertull.* adv. Prax. c. 6: Nam ut primum Deus voluit ea, quae cum Sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas, Rationem et Sophiam, ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque disposita, immo et facta jam, quantum in Dei sensu. Hoc enim eis deerat, ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur. Vgl. Cap. 7 und die Formel de orat. I ab init.: Dei spiritus et Dei sermo et Dei ratio, sermo rationis et ratio sermonis et spiritus utrumque Jesus Christus, dominus noster.

[4] Seit *Souverain* (Platonismus der KVV. S. 329 ff.) haben die meisten Dogmenhistoriker angenommen, dass die ältesten Kirchenlehrer**), und namentlich *Justin*, keinen realen Unter-

---

*) Ein ähnliches Bild gebraucht auch schon *Ignatius* ad Ephes. 9, wenn er sagt: *ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρὸς, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.*

**) In Betreff der apostolischen Väter ist eine merkwürdige Stelle im Hirten des Hermas (Simil. 5), auf welche *Baur* (VDG. I, S. 507) hinweist, nicht zu übersehen.

schied zwischen Logos und Geist gemacht haben. Auch von den neuesten Forschern sind mehrere zu diesem Resultate gelangt. So *Georgii* a. a. O. S. 120: „*So viel ist klar, dass das Verhältniss zwischen Logos und Pneuma bei Justin ein unbestimmtes und fliessendes ist, und dass, je weniger bei ihm der Geist eine specifische Function neben dem Logos hat, um so weniger jene Trennung durch ein dogmatisches Bedürfniss hervorgerufen, sondern nur durch den Conflict veranlasst sein konnte, in welchen die den Vätern historisch überkommene Lehre vom Geist mit der vom Logos gerieth.*" Vgl. *Hasselbach* a. a. O. Ihnen schliesst sich aufs Bestimmteste *Baur* (VDG. I, S. 504 u. anderwärts) an, der die Identificirung von Logos u. Pneuma als der Stufe des Judenchristenthums angehörend betrachtet. Das *πνεῦμα* und der *λόγος* gleichen sich (nach ihm) in dem Begriff der *σοφία* aus. Dagegen haben *Semisch* und *Kahnis* (S. 238 ff.) den Märtyrer gegen diesen Vorwurf zu vertheidigen gesucht. Eine Hauptstelle ist Apol. I, 33: *Τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι*, vgl. c. 36. Allerdings ist da von dem *πνεῦμα* Luc. 1, 35 die Rede, woraus noch nicht auf eine durchgängige Identificirung von Logos und Geist geschlossen werden kann. Immerhin aber ist diese örtliche Verwechslung vorhanden und kann nicht damit beseitigt werden, dass man den Logos überhaupt als geistiges Wesen sich gedacht, oder angenommen habe, der Logos bilde sich selbst den Leib im Leibe der Maria. Ja, wenn Tert. adv. Prax. c. 26 ein Aehnliches thut, so ist dies gerade ein Beweis, dass auch andere Väter ausser Justin zu dieser Verwechslung geneigt waren. Dasselbe gilt von der Art, wie die Inspiration der Propheten bald dem Logos, bald dem Pneuma zugeschrieben wird, Apol. I, 36 u. a. Stellen. (Man darf nur nicht vergessen, dass nach dem bibl. Sprachgebrauche selbst die Unterscheidung nicht mit scharfer dogmatischer Consequenz festgehalten ist.) Die Confusion der Thätigkeiten lässt denn doch wohl auch auf eine (relative) Confusion der Personen schliessen. Dass Justin (der Taufformel und dem gemeinsamen Bekenntnis der Kirche zuwider) an die Stelle der Trias förmlich eine Dyas setze, das kann freilich nicht behauptet werden; denn er selbst nennt an andern Orten Vater, Sohn und Geist (Apol. I, 6. 30. 60), und weist dem Geist die dritte Stelle an (vgl. §. 46); „*allein nichtsdestoweniger bleibt es wahr, dass seine wissenschaftliche Auffassung, consequent verfolgt, nur zu einer Dyas führt, und dass er dogmatisch den Unterschied zwischen dem Sohne und dem Geiste nicht zu begründen vermochte*" *Duncker* a. a. O. S. 38. Eine förmliche Confusion findet sich unstreitig bei *Theophilus* ad Aut. II, c. 10: *Οὗτος (ὁ λόγος) ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας, καὶ δι' αὐτῶν ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἁπάντων· οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφῆται, ὅτε ὁ κόσμος ἐγίνετο· ἀλλὰ ἡ σοφία ἡ ἐν αὐτῷ οὖσα ἡ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ λόγος ὁ ἅγιος αὐτοῦ, ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ*. Vgl. die obige Stelle unter Note 3. u. *Möller*, Geschichte der Kosmologie S. 138, der in dieser wunderlichen Mischung von Namen nicht sowohl „eine bestimmte dogmatische Darstellung", sondern einen „*embarras de richesse*" sieht! Vergl. *Engelhardt*, a. a. O.

[5] In welchem Verhältniss der heilige Geist zu den Engeln gedacht wurde? vgl. *Neander*, Kirchengesch. I, S. 1040. DG. S. 182. St. Kr. 1833. S. 773 ff. — letzteres gegen *Möhler*, theol. Quartalschrift 1833. S. 49 ff. (vgl. unten §. 50). *Athenagoras* nennt ihn eine *ἀπόῤῥοια* leg. c. 10 u. 24, vgl. *Kahnis* S. 245. Ueberhaupt finden sich bei den Vätern mehrere Stellen, „*welche den h. Geist sehr nahe an das Kreatürliche rücken*" *Kahnis* S. 249.

[6] *Tert.* adv. Prax. 4: Spiritum non aliunde puto, quam a Patre per Filium. Ibid. 8: Tertius est Spiritus a Deo et Filio, sicut tertius a radice fructus ex frutice, et tertius a fonte rivus ex flumine, et tertius a sole apex ex radio. Ibid. 30: Spir. S. tertium nomen divinitatis et tertius gradus majestatis. Dem Geiste wird indessen eine untergeordnete Stelle angewiesen, wenn er als Dei villicus, Christi vicarius gefasst wird, Praescr. 28; vgl. *Schwegler*, Mont. S. 14. — *Origen.* Comment. in Joh. T. II, 6 (Opp. T. IV, p. 60 f.) hypostasirt den

Geist, jedoch mit Unterordnung unter den Vater, und auch wieder unter den Sohn, durch den er, wie alles, *geschaffen* ist, wenn gleich durch seine göttliche Erhabenheit von allen übrigen Geschöpfen unterschieden: *Ἡμεῖς μέντοιγε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθὲς προσιέμεθα, τὸ πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων, τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ τάξει πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων.* Vgl. T. XIII, 25 p. 234; u. 34 p. 244: *Οὐκ ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τρέφεσθαι λέγειν.* Immerhin aber findet zwischen dem Geiste Gottes und den übrigen von Gott geschaffenen Geistern eine unendliche Kluft statt, vgl. Comm. in ep. ad Rom. VII (Opp. IV, p. 593). In der freilich nur in der Rufin. Uebersetzung vorhandenen Stelle de princ. I, 3, 3 (Opp. I, 1 p. 61; *Redep.* p. 123) bekennt Origenes, dass ihm bis dahin keine Stelle in der heiligen Schrift vorgekommen sei, in welcher der heilige Geist ein Geschöpf genannt werde, während ihm gerade später diese Behauptung von Epiphanius, Justinian u. A. vorgeworfen wurde, vgl. Epiph. 64, 5. Hier. ad Avit. ep. 94. *Münscher* (*v. Cölln*) S. 194.

§. 45.

Trias.

Die Trias Vater, Sohn und Geist begegnet im N. T.[1], bezieht sich aber dort lediglich auf die christliche Oekonomie, ohne Anspruch auf speculative Bedeutsamkeit, weshalb sie nur im engen Anschluss an die Geschichte Jesu und das von ihm vollendete Werk richtig begriffen werden kann[2]. Demnach gehörte auch der Glaube an Vater, Sohn und Geist, auch abgesehen von aller speculativen Entwicklung der Logoslehre, zur *Regula fidei*, und findet sich in dieser historisch-epischen Fassung, ohne weitere Verknüpfung zur Einheit, in dem sogenannten apostolischen Symbolum vor. Der griechische Name *τριάς* erscheint zuerst bei Theophilus[3], der lateinische, dogmatisch erweiterte Ausdruck *trinitas* bei Tertullian[4].

[1] Matth. 28, 19 (insofern die Taufformel ächt ist); 1 Cor. 12, 4—6; 2 Cor. 13, 13 u. a., wozu die Commentare zu vergleichen, *de Wette's* biblische Dogmatik §. 238 u. 267, und besonders *Lücke* St. Kr. 1840, 1. Auch *Gieseler* (DG. S. 118) u. *Neander* (DG. S. 137) unterscheiden mit vollem Rechte das praktische und ökonomische Moment der Lehre von der speculativen Fassung derselben.

[2] Weshalb auch neuere Dogmatiker, wie *Schleiermacher* und *Hase,* den Locus erst ans Ende des Systems bringen. Rein ökonomisch erscheint die Fassung der Trinitätslehre bei *Ignatius*, wenn er im Brief an die Epheser 9 sagt: „Wir werden zum Vater emporgezogen durch das Hebezeug Jesu Christi, welches ist das Kreuz, und wobei der h. Geist das Seil ist" — ein massiver, aber sprechender Vergleich! (vgl. oben §. 44).

[3] *Theoph.* ad. Aut. II, 15: *Αἱ τρεῖς ἡμέραι* [*πρὸ*] *τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. Τετάρτῳ δὲ τύπῳ* [*τόπῳ*] *ἐστὶν ἄνθρωπος ὁ προσδεὴς τοῦ φωτός. Ἵνα ᾖ θεός, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος.* Das Wort *τριάς* findet sich also vor, aber keineswegs der kirchliche Begriff der Trinität; denn da der *ἄνθρωπος* als vierter genannt wird, so ist an keine in sich abgeschlossene, zur Einheit verbundene Dreizahl zu denken, und zudem ist auch hier wieder statt des Geistes die *σοφία* genannt. Vgl. *Suicer,* thesaur. s.

v. *τριάς*, wo die Stelle aus der (unächten) Schrift Justins de expositione fidei p. 379 (*μονὰς γὰρ ἐν τριάδι νοεῖται καὶ τριὰς ἐν μονάδι γνωρίζεται κτλ.*) für den Sprachgebrauch dieser Periode ebensowenig etwas beweist, als die fälschlich dem Lucian zugeschriebene Schrift *φιλόπατρις*, aus der Stellen angeführt werden. Clem. Strom. IV, 7 p. 588 kennt wohl eine *ἁγία τριάς*, aber eine anthropologische (Glaube, Liebe, Hoffnung). Ueber den Sprachgebrauch des Origenes s. *Thomas*. S. 285.

4 *Tert.* de pud. c. 21: Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est *trinitas* unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus S., wonach also der heil. Geist das die *Einheit* der Personen constituirende Princip, oder (nach *Schwegler*, Montan. S. 171) die den Personen gemeinschaftliche geistige Substanz wäre. Vgl. adv. Prax. 2 u. 3. An diesen Sprachgebrauch schlossen sich sofort *Cyprian* und *Novatian* an: Cypr. Ep. 73. p. 200 (in Beziehung auf die Taufe); Novat. de Trinitate.

§. 46.

Monarchianismus und Subordination.

Die strenge Unterscheidung der Hypostasen (Personen) in der Trias führte zunächst zu dem System der Subordination, wonach der Sohn unter den Vater, der Geist unter den Vater und den Sohn dem Range nach gestellt wurde [1], was zugleich einen Schein des Tritheismus mit sich führte [2]. Diesen Schein mussten die Orthodoxen, den Monarchianern gegenüber, abwehren, welche, um die Einheit Gottes festzuhalten, den Personalunterschied aufgaben und sich damit den Vorwurf einer Vermengung der Personen (Patripassianismus) oder gar einer die Gottheit Christi leugnenden häretischen Richtung zuzogen [3]. Nun aber wurde eben durch Origenes das System der Hypostasirung und somit auch der Unterordnung dergestalt auf die Spitze gestellt [4], dass die Orthodoxie in Heterodoxie umzuschlagen drohte, woraus sich in der folgenden Periode der arianische Streit entwickelte.

1 *Justin M.* Apol. I, c. 13: .... *υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως Θεοῦ μαθόντες* (scil. *τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν*) *καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικόν ἐν τρίτῃ τάξει*. Vgl. I, 3 u. I, 60. — Auch bei *Irenaeus* finden sich Stellen, welche die Unterordnung zu begünstigen scheinen, z. B. II, 28, 6. 8; V, 18, 2: Super omnia quidem pater, et ipse est caput Christi; während nach andern Aussprüchen ihm der Logos ganz Gott ist und kein subordinirtes Wesen (vgl. §. 42, Note 10). *„Es lässt sich in der That nicht leugnen, dass Ir. sich in diesem Punkte widerspricht; und es würde ein durchaus verkehrtes und vergebliches Bemühen sein, diesen Widerspruch durch künstliche Deutung verdecken zu wollen"* *Duncker* S. 56; vgl. S. 70 ff. *Dorner* S. 409 ff. — *Tert.* adv. Prax. c. 2: Tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie: unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spir. S. deputantur. Vgl. c. 4 ss.

2 So sagt *Justin* dial. c. Tryph. c. 56: Vater und Sohn seien nicht *γνώμῃ*, sondern *ἀριθμῷ* verschieden, und *Tertullian* (adv. Prax. c. 10) folgert aus dem Satze, dass, wenn ich eine Frau habe, ich darum noch nicht die Frau selbst bin, dass somit auch Gott, wenn er einen Sohn hat, noch nicht der Sohn selbst ist. Den Vorwurf des Tritheismus weist Tertullian zurück adv. Prax. 3: Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus Diis seculi

ad unicum et Deum verum transfert, non intelligentes *unicum* quidem, sed *cum sua oeconomia* esse credendum, expavescunt ad oeconomiam. Numerum et dispositionem trinitatis, divisionem praesumunt unitatis; quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem, non destruatur ab illa, sed administretur. Itaque duos et tres jam jactitant a nobis praedicari, se vero unius Dei cultores praesumunt, quasi non et unitas irrationaliter collecta haeresin faciat, et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat. Vgl. c. 13 u. c. 22, wo er sich ausdrücklich darauf beruft, dass Christus nicht gesagt habe, er und der Vater seien *Einer* (unus), sondern *Eins* (unum), und diese Einheit auf die dilectio patris und das obsequium filii, mithin auf ein moralisches Verhältniss bezieht. Desgleichen *Novatian* de trin. 22: Unum enim, non unus esse dicitur, quoniam nec ad numerum refertur, sed ad societatem alterius expromitur. . . . . Unum autem quod ait, ad concordiam et eandem sententiam et ad ipsam caritatis societatem pertinet, ut merito unum sit pater et filius per concordiam et per amorem et per dilectionem. Auch beruft er sich auf 1 Cor. 3, 8: qui autem plantat et qui rigat, unum sunt.

3 Ueber die verschiedenen Klassen von Unitariern s. oben §. 24 und §. 42 *). Es versteht sich von selbst, dass die, welche Christum für einen blossen Menschen hielten, auch von keiner Trinität etwa wissen konnten; man kann sie deistisch-rationalistische Antitrinitarier nennen: Gott war ihnen in seiner abstracten Einheit so sehr von der Welt und in seinen Himmel gebannt, dass auch in Christo keine Wohnung für ihn da war. Ganz anders die, welche gerade aus Furcht, Christum herabzusetzen, lehrten, dass Gott selbst unmittelbar *in* ihm Mensch geworden sei, ohne dass sie nöthig fanden, eine besondere Hypostase dafür zu erfinden; diese könnten wir eher mit *Heinichen* (de Alog. S. 34) *modalistische,* oder auch, wenn man das Verhältniss Gottes zu Christo dem zur Welt vergleichen will, *pantheistische* Antitrinitarier nennen, denn sie dachten sich Gott gleichsam ausgebreitet, ausgedehnt in die Person Christi. Dahin gehören die Vorläufer des Sabellius, *Praxeas* und *Beryll*, der eine von Tert., der andere von Orig. bekämpft. Die Meinung des Praxeas, dass Vater, Sohn und Geist einer und derselbe seien (ipsum eundemque esse), was im Grunde auf das spätere ὁμοούσιος hinauslief, wurde von Tertullian dahin gedeutet, ipsum patrem passum esse (adv. Prax. c. 20. 29) **), woher der spätere Ketzername „Patripassiani", Philastr. Haer. 65. Aehnlich war die Meinung des *Noët*, Theod. Fab. Haer. III, 3: *Ἕνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα, τῶν ὅλων δημιουργὸν, ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ ἡνίκα ἂν βούληται· καὶ τὸν αὐτὸν ἀόρατον εἶναι καὶ ὁρώμενον, καὶ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον, ἀγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γεννητὸν δὲ ὅτε ἐκ παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησε· ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον, καὶ πάλιν αὖ παθητὸν καὶ θνητόν. Ἀπαθὴς γὰρ ὤν, φησί, τὸ τοῦ σταυροῦ πάθος ἐθελήσας ὑπέμεινε· τοῦτον καὶ υἱὸν ὀνομάζουσι καὶ πατέρα, πρὸς τὰς χρείας τοῦτο κἀκεῖνο καλούμενον.* Vgl. Epiph. Haer. VII, 1. *Dorner* S. 532: *„Es verdient Anerkennung und Beachtung, dass Noët bereits den Patripassianismus vervollkommnet und ihn des ethnischen, Gottes Physis unmittelbar verendlichenden Scheines entkleidet, den er noch bei Praxeas gehabt."* Die patripassianische wie die pantheistische Consequenz suchte *Beryll* dadurch zu vermeiden, dass er *nach* der Vereinigung mit der Menschheit einen Unterschied zugab, Eus. VI, 33: *Βήρυλλος, ὁ μικρῷ πρόσθεν δεδηλωμένος Βοστρῶν τῆς Ἀραβίας ἐπίσκοπος, τὸν ἐκκλησιαστικὸν παρεκτρέπων κα-*

---

*) Dass schon *Origenes* zwei Klassen von Monarchianern unterschied, wovon die einen Jesum blos als praecognitum et praedestinatum hominem bezeichneten, während die andern die Gottheit Christi lehrten, aber die Gottheit des Sohnes mit der des Vaters identificirten, zeigt dessen Epist. ad Tit. fragm. II. ed. *Lommatzsch*, T. V. bei *Neander*, DG. S. 158. Vgl. die weitern Stellen bei *Baur*, VDG. I, S. 454. Novatian de trin. 30.

**) Da Praxeas zugleich ein entschiedener Gegner des Montanismus war, so musste er von Tertullian den Vorwurf hören, er habe bei seiner Anwesenheit in Rom zwei Geschäfte des Teufels zugleich betrieben: prophetiam expulit et haeresin intulit, paracletum fugavit et Patrem crucifixit. Adv. Prax. I. Die Consequenzmacherei Tertullians findet sich treffend nachgewiesen bei *Baur*, VDG. I, S. 457.

νόνα, ξένα τινὰ τῆς πίστεως παρεισφέρειν ἐπειρᾶτο, τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν. Vgl. *Ullmann* in der §. 24 Note 4 angef. Abh. Nach *Baur* (Trin.-L. S. 289 u. VDG. I, S. 474) würde Beryll in *eine* Klasse mit Artemon und Theodotus zu setzen sein: vgl. auch *Meier* (Trin.-Lehre S. 114). S. das Weitere bei *Neander* DG. S. 161: „*Es bleibt immer der natürlichste Schluss, dass Beryll keiner von beiden Klassen* [der Monarchianer] *ganz angehört, sondern eine vermittelnde Haltung angenommen habe, was auch ganz zu seiner geschichtlichen Stellung passt.*" Gegen diese vermittelnde Stellung protestirt *Baur* a. a. O. auf's Nachdrücklichste. Eine vermittelnde Stellung hat er wohl nicht eingenommen, aber doch eine *mittlere* zwischen den beiden Klassen. In die Reihe der Männer von Noëts Richtung gehört auch *Beron* mit seinen Genossen, gegen welchen Hippolyt auftrat; worüber gleichfalls *Dorner* S. 536 ff. zu vergleichen.

4 Auf der einen Seite zwar stellt Origenes den Sohn dem Vater gleich, Hom. VIII in Jerem. 2 (Opp. III, p. 171): Πάντα γὰρ ὅσα τοῦ θεοῦ, τοιαῦτα ἐν αὐτῷ (υἱῷ) ἐστίν. Auch spricht er von den drei Hypostasen in der Trinität als den drei Quellen des Heils, so dass, wer nicht nach allen dreien dürstet, Gott nicht finden kann, ebend. Hom. XVIII, 9 (Opp. III, p. 251 f.). Nichtsdestoweniger tritt die Unterordnung stark hervor und bildet das Charakteristische der origenistischen Lehre neben der strengen Hypostasirung. Der Sohn ist δεύτερος θεός, c. Cels. V, 608; vgl. VII, 735: Ἄξιος τῆς δευτερευούσης μετὰ τὸν θεὸν τῶν ὅλων τιμῆς. De orat. I, p. 222: Ἕτερος κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενός ἐστι ὁ υἱὸς τοῦ πατρός. Der Bereich des Vaters erstreckt sich auf das ganze Weltall, der des Sohnes auf die vernünftigen Geschöpfe, der des heil. Geistes auf die Heiligen (Christen), de princ. I, 3, 5: Ὅτι ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὢν γάρ ἐστιν. Ἐλάττων δὲ πρὸς τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός. Ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενος. Ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια. Vgl. auch in Joh. Tom. II, 2 (Opp. T. IV, p. 50), wo auch der philonische Unterschied zwischen θεός und ὁ θεός urgirt wird. Sehr stark zeigt sich auch die Unterordnung darin, dass Origenes de orat. c. 15 (Opp. T. I, p. 222) das Gebet zum Sohne geradezu verwirft. Denn da der Sohn eine besondere Hypostase ist, so müsste man entweder nur zum Sohne, oder nur zum Vater, oder zu allen beiden beten. Zum Sohne zu beten und nicht zum Vater, ist äusserst ungeschickt (ἀτοπώτατον); zu beiden zu beten, geht nicht, weil man im Plural bitten müsste: παρασχέσθε, εὐεργετήσατε, ἐπιχορηγήσατε, σώσατε, was schriftwidrig und dem Monotheismus entgegen wäre. Und so bleibt denn allein das Gebet zum Vater übrig. — Etwas anderes ist freilich das Gebet zum Vater durch den Sohn, oder ein Gebet im uneigentlichen Sinn (invocatio?) c. Cels. V, 4 (Opp. I, p. 580): Πᾶσαν μὲν γὰρ δέησιν καὶ προσευχὴν καὶ ἔντευξιν καὶ εὐχαριστίαν ἀναπεμπτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ ἐπὶ πάντων ἀγγέλων ἀρχιερέως, ἐμψύχου λόγου καὶ θεοῦ. Δεησόμεθα δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ λόγου, καὶ ἐντευξόμεθα αὐτῷ, καὶ εὐχαριστήσομεν καὶ προσευξόμεθα δέ, ἐὰν δυνώμεθα κατακούειν τῆς περὶ προσευχῆς κυριολεξίας καὶ καταχρήσεως (si modo propriam precationis possimus ab impropria secernere notionem). Vgl. übrigens §. 43. *Redepenning*, Orig. II, S. 303 ff. *Neander*, DG. S. 161. Ueber die subordinatianische Trinitätslehre des *Hippolytus* ebend. (in den Zusätzen von Jacobi) S. 172.

§. 47.

Lehre von der Schöpfung.

Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes, Halle 1860.

Auch in der Schöpfungslehre schloss sich, wie in der Lehre von Gott im Allgemeinen, die christliche Lehre an den Monotheismus des Judenthums an, indem die Erzählung der mosaischen Urkunde (Genes. 1) von dem schlichten gläubigen Sinne unbedenklich als Offenbarung hingenommen ward [1]. Auch die später erst (2 Macc. 7, 28) in die jüdische Theologie aufgenommene Bestimmung *ἐξ οὐκ ὄντων* fand im urchristlichen Bewusstsein Anklang [2]. Gegenüber der gnostischen Ansicht, welche den Weltschöpfer von dem höchsten Gott unterschied, sowie auch im Gegensatz gegen die von einigen unter ihnen [3] und auch von Hermogenes vorgetragene Behauptung von der Ewigkeit der Materie [4] hielt das orthodoxe Bekenntniss fest an dem Satze, dass Gott, der allmächtige Vater, der zugleich der Vater Jesu Christi ist, auch sei der Schöpfer Himmels und der Erde [5], und verwarf die Lehre von einer ewigen Materie [6]. Nur der speculative Geist der Alexandriner konnte sich mit der empirischen Vorstellung von einer in der Zeit geschehenen Schöpfung nicht wohl begnügen, weshalb *Origenes* auch zu einer allegorischen Erklärung des Sechstagewerkes (Hexaëmeron) seine Zuflucht nahm [7] und, nach dem zweifelhaften, wenigstens schüchternen Vorgange des *Clemens* [8], bestimmter noch als dieser eine *ewige* Schöpfung lehrte, ohne jedoch die Ewigkeit der Materie als einer selbständigen Macht zu behaupten [9]. Ganz anders *Irenaeus*, der von seinem praktischen Standpunkte aus alle Fragen darüber, was Gott vor der Schöpfung gemacht habe, zu den unziemlichen Fragen des menschlichen Fürwitzes rechnete [10].

1 Eine weitere Ausführung der mosaischen Schöpfungsgeschichte giebt zuerst *Theophilus* (ad Autol. II, 10 ff.). Von der buchstäblichen Auffassung derselben entfernten sich dagegen die Alexandriner, vgl. Anm. 7—9.

2 Siehe Hebr. 11, 3 und die Commentatoren zu der Stelle. Demgemäss lehrt auch schon der Hirte des *Hermas*, lib. II, mand. 1: *Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς, ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα.* Vgl. Eus. V, 8. Nicht bei allen Vätern kommt indessen der Schöpfungsbegriff gleich rein heraus. So *„tritt nirgends bei Justin die dem Emanatismus wie dem Dualismus entgegengesetzte christliche Ueberzeugung von der Schöpfung aus Nichts bestimmt hervor“* (*Duncker*, zur christl. Logoslehre S. 19). Siehe das Weitere unten Anm. 6.

3 Ueber die dualistischen und emanatistischen Schöpfungstheorien des Cerinth, Basilides, Valentin und der übrigen Gnostiker, sowie der Pseudo-Clementinen, s. *Baur*, VDG. I, S. 520 ff. und *Möller* S. 189 ff.

4 *Hermogenes*, ein Maler, lebte gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, wahrscheinlich zu Karthago. Er darf nicht zu den Gnostikern gezählt werden, deren Emanationslehre er keineswegs theilte; nur in Verwerfung einer Schöpfung aus Nichts trifft er mit ihnen zusam-

men. Nach Tertull. (adv. Hermog.) soll er gelehrt haben, Gott habe entweder aus sich selbst, oder aus nichts, oder aus etwas die Welt hervorgebracht. Nun aber konnte er die Welt nicht aus sich selbst hervorbringen, denn er ist untheilbar; auch nicht aus nichts, denn da er selbst das höchste Gut ist, so würde er eine vollkommen gute Welt erschaffen haben, somit blieb nichts übrig, als die Welt aus einer schon vorhandenen Materie zu bilden. Diese Materie (ὕλη) ist folglich gleich ewig wie Gott. Beide Principien standen von Anfang an einander gegenüber: Gott als der Wirkende, Schaffende, die Materie als das Empfangende. Was in der Materie dem bildenden Princip widerstrebt, das ist das Böse in der Welt. Als Beweis für die Ewigkeit der Materie führt H. an, Gott sei von Ewigkeit her *Herr* gewesen, müsse also auch von Ewigkeit her ein Object gehabt haben, auf das sich seine Herrschaft bezog. Dem entgegnet Tert. adv. Herm. c. 3: Gott sei wohl von Ewigkeit her *Gott*, nicht aber *Herr* gewesen: das eine sei der Name seines Wesens, das andere der Macht (der Relation). Das Wesen allein sei als ewiges zu denken. Die Relation Gottes zur Welt verglich er der des Magnets zum Eisen. Gott wirkt demnach auf die Materie nicht durch den Akt seines Willens, sondern durch die Nähe seines Wesens. Vgl. (*Guil.*) *Böhmer*, de Hermogene Africano, Sundiae 1832. *Leopold*, Hermogenis de origine mundi sententia, Budissae 1844. *Neander*, KG. I, 3 S. 974 ff. Antign. S. 236 ff. 2. Aufl. *Baur*, VDG. I, S. 524.

5 Im populären Bewusstsein war immer der *Vater* der Schöpfer, obwohl die Schöpfung *durch* den Sohn mit zur rechtgläubigen Lehre gehörte. Wir finden daher bald den Vater, bald den Logos als den Weltschöpfer (*δημιουργός, ποιητής*) genannt. So sagt *Justin d. M.* dial. c. Tr. c. 16 einfach: *Ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων θεός*, vgl. Apol. I, 61: *Τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ.* Dagegen heisst es Coh. ad Graec. c. 15: *Τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, δι᾽ οὗ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ πᾶσα ἐγένετο κτίσις*, vgl. Apol. I, 61. Desgl. *Theophilus* ad Aut. II, 10: *Ὅτι ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ ὁ θεὸς πεποίηκε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς, ἔφη· Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν.* Dieses *ἐν ἀρχῇ* wurde gleichbedeutend genommen mit *διὰ τῆς ἀρχῆς* und unter der *ἀρχή* der Logos verstanden, s. *Semisch* S. 335. Ebenso lehrt *Irenaeus* III, 11: Et haec quidem sunt principia Evangelii, unum Deum fabricatorem hujus universitatis, eum qui et per prophetas sit annunciatus et qui per Moysem legis dispositionem fecerit, *Patrem Domini nostri Jesu Christi* annuncianlia et praeter hunc alterum Deum nescientia, neque alterum patrem. Dagegen wieder V, 18, 3: Mundi enim factor vere verbum Dei est: hic autem est Dominus noster, qui in novissimis temporibus homo factus est, in hoc mundo existens et secundum invisibilitatem continet quae facta sunt omnia, et in universa conditione infixus, quoniam verbum Dei gubernans et disponens omnia et propter hoc in sua venit. Oefter denkt sich auch Iren. Sohn und Geist als die Hände Gottes, wodurch er alles geschaffen habe. Ueber den Sinn dieser Vorstellung (gegen *Baur's* Erklärung) s. *Duncker* S. 68. Dass *Clemens* von Alexandrien den Logos schlechthin den Weltschöpfer nennt (mit Philo), vgl. oben §. 42, Note 8. Ueber die verschiedenen Benennungen *ποιητής, κτιστής, δημιουργός* s. *Suicer* unter dem letztern Worte.

6 Theoph. ad Autol. II, 4 gegen die Platoniker: *Εἰ δὲ θεὸς ἀγέννητος καὶ ὕλη ἀγέννητος, οὐκ ἔτι ὁ θεὸς ποιητὴς τῶν ὅλων ἐστί.* Vgl. III, 19 ff. und Iren. fragm. sermonis ad Demetr. p. 348 (467 *Grabe*). Tert. adv. Hermog. Vgl. oben n. 4. Mehr an die platonische Vorstellung schliessen sich dagegen *Justin* d. M. u. *Athenagoras* an; zwar nicht so, dass sie nach dem Vorgange Philo's (de mundi opif. 2) ausdrücklich Gott und Hyle als *δραστήριον* und *παθητικόν αἴτιον* einander gegenüberstellen, oder überhaupt die Materie für gleich ewig mit Gott halten; aber doch tritt bei ihnen der Gedanke, dass auch die *ὕλη* von Gott geschaffen sei, nicht deutlich genug hervor; sie scheinen sich mit dem Gedanken zu begnügen, dass Gott aus der ihm vorliegenden formlosen Materie die Welt geschaffen habe. Justin Apol. I, 10: *Πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν (θεὸν) ἐξ ἀμόρφου ὕλης . . . δεδιδάγμεθα*, vgl. c. 59. Athenag. (legat. 15) vergleicht die schöpferische Thätigkeit Gottes der künstlerischen des Töpfers, der aus dem Thon ein Gefäss

bildet: ohne diese bildende Hand des Künstlers wäre die Materie nicht *κόσμος* geworden, es hätte ihr die Gliederung und Gestalt (*διάκρισις, σχῆμα*) gefehlt; vgl. c. 19. und *Möller* a. a. O. S. 146 ff. Anders freilich die Cohort. ad Graecos c. 22, wo aufs Bestimmteste zwischen *δημιουργός* und *ποιητής* unterschieden wird: *ὁ μὲν γὰρ ποιητὴς οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενος ἐκ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας ποιεῖ τὸ ποιούμενον· ὁ δὲ δημιουργὸς, τὴν τῆς δημιουργίας δύναμιν ἐκ τῆς ὕλης εἰληφὼς, κατασκευάζει τὸ γινόμενον.* Auch *Tatian* weisst den Gedanken an eine schon vorhandene Materie aufs Entschiedenste ab, Orat. 3 (5). *Möller* S. 156 f.

7 De princ. IV, 16 (Opp. I, p. 174 f.): *Τίς γὰρ νοῦν ἔχων οἰήσεται πρώτην καὶ δευτέραν καὶ τρίτην ἡμέραν, ἑσπέραν τε καὶ πρωΐαν χωρὶς ἡλίου γεγονέναι καὶ σελήνης καὶ ἄστρων; κτλ.* Vgl. §. 33, Note 4.

8 Nach Photius bibl. cod. c. IX p. 89 soll schon *Clemens v. Alex.* eine anfanglose Materie (*ὕλην ἄχρονον*) gelehrt haben, womit zu vergl. Strom. VI, 16 p. 812: *Οὐ τοίνυν, ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ, πέπαυται ποιῶν ὁ θεός· ἀγαθὸς γὰρ ὤν, εἰ παύσεταί ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ θεὸς εἶναι παύσεται.* Und p. 813: *Πῶς δ' ἂν ἐν χρόνῳ γένοιτο κτίσις συγγενομένου τοῖς οὖσι καὶ τοῦ χρόνου.* Dies spricht allerdings gegen eine Schöpfung in der Zeit. Nichtsdestoweniger erkennt Clemens die Welt aufs Bestimmteste als ein Schöpferwerk Gottes an, z. B. Coh. p. 54 f.: *Μόνος γὰρ ὁ θεὸς ἐποίησεν, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄντως ἐστὶ θεός· ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ, καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτὸν ἕπεται τὸ γεγενῆσθαι.*

9 Zwar tritt auch *Origenes* der Ewigkeit der Materie (im heidnischen und häretischen Sinne) entgegen, de princ. II, 4 (*Redep.* p. 164) und noch an andern Stellen, z. B. Commentar. in Jos. XXXII, 9 (Opp. T. IV, p. 429); aber wenn er auch seinem Idealismus zufolge der *Materie*, die er für den Sitz des Bösen hielt, die Ewigkeit absprach, so hinderte dies doch nicht, dass er nicht eine ewige Schöpfung zahlloser idealer Welten annahm, lediglich aus dem Grunde, weil er sich so wenig als Clemens Gott müssig denken konnte (otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei, impium est simul et absurdum), de princ. III, 5 (Opp. T. I, p. 149; *Redep.* p. 309): Nos vero consequenter respondebimus, observantes regulam pietatis et dicentes: Quoniam non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit Deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem hujus erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus. Ob Origenes mit dem „*nos*" seinen Glauben der Kirche aufdringen wolle, oder ob er blos als schriftstellerischer Pluralis zu fassen ist? s. *Rössler*, Bibl. der Kirchenväter I, S. 177, und dagegen *Schnitzer* S. 228 f. Vgl. über das Ganze *Thomasius* S. 153 ff. 169 ff. *Redepenning* II, S. 292 ff. Ueber den Zusammenhang der Schöpfungslehre des Orig. mit seiner Annahme von der Präexistenz und dem Fall der Seelen (§. 55. 63.) s. *Baur*, VDG. I, S. 537. und *Möller* S. 554. Unter anderem sieht Orig. in dem biblischen Ausdrucke *καταβολὴ κόσμου* den Abfall. Darunter versteht aber Origenes nicht einen Abfall Gottes von sich selbst. Die Welt bleibt ihm dennoch der Inbegriff göttlicher Macht- und Liebeserweisung.

10 *Iren.* II, 18 p. 157 (II, 47 p. 175 *Grabe*): Ut puta, si quis interroget: Antequam mundum faceret Deus, quid agebat? dicimus: Quoniam ista responsio subjacet Deo. Quoniam autem mundus hic factus est apotelestos a Deo, temporale initium accipiens, Scripturae nos docent; quid autem ante hoc Deus sit operatus, nulla scriptura manifestat. Subjacet ergo haec responsio Deo. Ueber die wichtige Stellung, welche die Lehre des Irenaeus von der Schöpfung in seinem theologischen System (den Gnostikern gegenüber) einnimmt, s. *Duncker* S. 8. und ganz besonders *Möller* a. a. O. S. 478 ff.

Mit der *Schöpfung* steht die *Erhaltung* in Verbindung. Wie die Welt durch den Logos geschaffen ist, so ist ihr auch durch ihn ihr Bestand gesichert, vorzüglich aber wird dem *Geiste* Gottes als Lebensgeiste die Erhaltung zugeschrieben. Alle Creatur wird (nach Theophilus ad Autol. II) von dem *πνεῦμα θεοῦ*, und dieses selbst wieder samt der

Schöpfung von der Hand Gottes umfasst. *Tatian* unterscheidet indessen dieses kosmische *πνεῦμα* (*πν. ὑλικόν*) von dem heiligen Geist im engern Sinne (orat. ad Graec. 12). Nach *Athenagoras* (legat. 16) tritt Gott selbst in unmittelbar thätige Beziehung der Welt. Häufig dachte man sich endlich auch die Erhaltung und Regierung der Welt durch die Engel vermittelt (s. unten), vgl. *Möller* a. a. O. S. 174 ff.

§. 48.

Vorsehung und Weltregierung.

Wenn gleich der Satz, dass die Welt um des Menschen willen vorhanden sei, in eudämonistischen Egoismus ausarten kann, so hat er doch seinen tiefern Grund in dem Gefühl von einem specifischen Unterschied des Menschen von allen andern Geschöpfen, wenigstens dieser Erde, und findet auch in Andeutungen der heiligen Schrift seine Rechtfertigung [1]. Demgemäss betrachten die Christen die Schöpfung als einen freiwilligen Liebesact Gottes, indem ja Gott der Kreaturen zu seiner eigenen Verherrlichung nicht bedürfe [2]. Indem aber der Mensch als der Zweck der Schöpfung gesetzt wird [3], ist er auch ganz vorzüglich der Gegenstand der göttlichen Fürsorge, und der ganze grosse Haushalt der Schöpfung, mit seinen Gesetzen wie mit seinen Wundern, wird den höhern Zwecken der göttlichen Menschenerziehung dienstbar. Die christliche Lehre von der *Vorsehung*, wie sie von den Vätern der Kirche im Gegensatz gegen die Einwürfe der antiken Weltweisheit festgehalten wurde [4], ist eben so weit entfernt von dem Stoicismus und der starren Lehre einer *εἱμαρμένη* bei den Gnostikern [5], als wieder von dem Epikuräismus, der es der Gottheit unwürdig hält, um Menschliches sich zu bekümmern [6]; doch suchten auch hier besonders die alexandrinischen Lehrer in der Vorstellung, dass Gott auch des Einzelnen sich annehme, das Anthropomorphische möglichst zu vermeiden [7] und die menschliche Freiheit [8] ebensowohl als die göttliche Liebe und Gerechtigkeit in der Theodicee zu retten [9].

[1] Matth. 6, 26. 1 Cor. 9, 9.

[2] Z. B. Clemens von Al. Paed. III, 1 p. 250: *Ἀνενδεὴς δὲ μόνος ὁ Θεὸς καὶ χαίρει μάλιστα μὲν καθαρεύοντας ἡμᾶς ὁρῶν τῷ τῆς διανοίας κόσμῳ.*

[3] Justin M. Apol. I, 10: *Καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα.* Auch nach Athenagoras de resurr. c. 12 hat Gott den Menschen nicht *διὰ χρείαν ἰδίαν* geschaffen; gleichwohl aber nicht *μάτην*, sondern *δι' ἑαυτὸν* (was auf Gott zu beziehen); d. h. „*er hat ihn geschaffen, nicht um von ihm etwas zu haben, somdern ihm etwas zu geben, ihn an seiner Weisheit und Güte theilnehmen zu lassen*“ *Möller* a. a. O. S. 144. Aehnlich Iren. V, 29, 1; IV, 5, 1; IV, 7, 4 (vgl. *Duncker* S. 78 ff.). *Tert.* adv. Marc. I, 13: Ergo nec mundus Deo indignus; nihil etenim Deus indignum se fecit, esti mundum homini, non sibi fecit. *Orig.* contra Cels. IV, 74 p. 558 f. und ibid. 90 p. 576: *Κέλσος μὲν οὖν λεγέτω, ὅτι οὐκ ἀνθρώπῳ, ὡς οὐδὲ λέοντι, οὐδ' οἷς ὀνομάζει. Ἡμεῖς δ' ἐροῦμεν· Οὐ λέοντι ὁ δημιουργὸς, οὐδὲ ἀετῷ, οὐδὲ δελφῖνι ταῦτα πεποίηκεν, ἀλλὰ πάντα διὰ τὸ λογικὸν ζῶον.*

[4] *S.* die Einwürfe des Caecilius bei *Min. Fel.* c. 5 ff. und dagegen die Rede des Octavius

c. 17. 18. 20. 32, und bes. die schöne Stelle c. 33: Nec nobis de nostra frequentia blandiamur: multi nobis videmur, sed Deo admodum pauci sumus. Nos gentes nationesque distinguimus: Deo una domus est mundus hic totus. Reges tantum regni sui per officia, ministrorum universa novere: Deo indiciis opus non est; non solum in oculis ejus, sed et in sinu vivimus. Vgl. Athenag. leg. c. 22 in calce. Es ist indessen richtig bemerkt worden, dass „*die Lehre von der Vorsehung zu allen Zeiten der Kirche weniger lehrhaft entwickelt, als apologetisch und erbaulich dargestellt worden ist*" *Kahnis*, Kirchengl. S. 47.

5 Ueber die Meinung des Gnostikers *Bardesanes* von der *εἱμαρμένη* und dem Einfluss der Gestirne vgl. Photius, bibl. cod. 223. Eus. Praep. VI, 10, 6—28. *Neander*, gnost. Systeme S. 198. *Baur*, Gnosis S. 234. u. VDG. I, S. 539. *Kühner*, Astronomiae et astrologiae in doctrina Gnosticorum vestigia, Hildburgh. 1833. In wie weit der ihm zugeschriebene „Dialog über das Schicksal", der als „Buch der Gesetze der Länder" (syrisch in *Cureton's* Spicileg. syriacum veröffentlicht, London 1855, und durch *Merx* deutsch bearbeitet, Halle 1863), wirklich von Bardesanes herrühre, darüber siehe *Hilgenfeld*, Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipz. 1864, der es bestreitet und zugleich S. 29 ff. einen Abriss der bardesanischen Lehre giebt, mit Zuziehung anderweitiger Quellen. Ueber dessen astrologischen Fatalismus insbesondere siehe S. 56 ff. Wäre der Dialog ächt, so würde Bardesanes eher den Bestreitern, als den Vertheidigern des Fatalismus zuzuzählen sein. Ueber das Verhältniss des Dialogs zu den Recognitionen des Pseudo-Clemens s. S. 123 ff.

6 S. bes. die Einwendungen des Celsus bei Origenes: Gott bekümmere sich um die Menschen so wenig als um die Affen und Fliegen u. s. w., besonders im vierten Buch. War auch Celsus kein Epikuräer, wofür ihn indessen Origenes und Lucian ausgeben, sondern (nach Neander) eher Platoniker, oder (nach Hase) Eklektiker, so waren doch wenigstens diese Aeusserungen den epikuräischen conform.

7 Vor Gott ist nach *Clemens* der Gegensatz des Ganzen und des Einzelnen verschwunden (vgl. auch Min. Fel. oben Note 4): *Ἀθρόως τε γὰρ πάντα καὶ ἕκαστον ἐν μέρει μιᾷ προσβολῇ προσβλέπει* Strom. VI, p. 821. Vgl. die Polemik des Origenes gegen den Celsus a. a. O.

8 Die später so genannte Lehre vom concursus finden wir schon bei Clemens, Strom. VI, 17 p. 821 ff. Vieles entsteht durch menschliche Berechnung, aber doch so, dass es von Gott gleichsam wie vom Blitz entzündet wird (*τὴν ἔναυσιν εἰληφότα*). So wird die Gesundheit durch ärztliche Kunst, die gute Haltung des Körpers durch die Fechtkunst, der Reichthum durch die industrielle Tüchtigkeit (*χρηματιστικὴ τέχνη*) erhalten; doch immer so, dass die göttliche *πρόνοια* und die menschliche *συνέργεια* zusammenwirken.

9 Vgl. §. 39, Note 8. Gegen die Gnostiker, welche das Böse nicht vom höchsten Gott ableiteten, sondern vom Demiurgen, bemerkt *Irenaeus* adv. Haer. IV, 39 p. 285 (IV, 76 p. 381 *Gr.*), dass durch den Gegensatz des Guten und Bösen in der Welt das erstere nur um so heller hervorleuchte; auch können die Geister durch Unterscheidung des Guten und Bösen sich üben; wie sollten sie ersteres kennen, ohne einen Begriff vom Gegentheil zu haben? Uebrigens schneidet auch hier Irenaeus alle weitern Fragen mit der kategorischen Zurechtweisung ab: Non enim tu Deum facis, sed Deus te facit. Si ergo opera Dei es, manum artificis tui expecta, opportune omnia facientem: opportune autem, quantum ad te attinet, qui efficeris. Praesta autem ei cor tuum molle et tractabile, et custodi figuram, qua te figuravit artifex, habens in temetipso humorem, ne induratus amittas vestigia digitorum ejus .... und dann weiter: Si igitur tradideris ei, quod est tuum, i. e. fidem in eum et subjectionem, percipies ejus artem et eris perfectum opus Dei. Si autem non credideris ei et fugeris manus ejus, erit causa imperfectionis in te, qui non obedisti, sed non in illo, qui vocavit etc. Auf alle Fälle die beste und körnigste Theodicee! — *Athenagoras* (leg. c. 24) leitet die Unordnungen in der Welt von dem Teufel und den Dämonen ab (vgl. §. 51), und *Cyprian* (ad Demetrianum) aus der Beschaffenheit der Welt selbst, die zu altern anfängt und

ihrer Auflösung entgegengeht. Für den speculativen Geist des *Origenes* lag in dem Dasein des Uebels ein Reiz, sich den Ursprung desselben zu erklären, obwohl er sich die Schwierigkeit davon nicht verhehlte, vgl. bes. de princ. II, 9 (Opp. I, p. 97; *Redep.* p. 214; *Schnitzer* S. 140 ff.); contra Cels. IV, 62 s. p. 551 (im Auszug bei *Rössler* Bd. I, S. 232 ff.). Von den verschiedenen Rechtfertigungsgründen braucht er unter andern auch den, dass die Uebel in der Welt dazu dienen, den menschlichen Scharfsinn (die Erfindungsgabe u. s. w.) zu üben; doch macht er besonders auch auf den Zusammenhang der physischen Unvollkommenheiten mit den moralischen, des Uebels mit der Sünde aufmerksam. Vgl. das Urtheil von *Thomasius* über die Theodicee des Origenes, S. 57 f.

§. 49.

Angelologie und Dämonologie.

Suicer, thesaur. s. v. ἄγγελος. *Keil*, de angelorum malorum et daemoniorum cultu apud gentiles, opusc. acad. p. 584—601. (*Gaab*) Abhandlungen zur Dogmengeschichte der ältesten griechischen Kirche, Jena 1790. S. 97—136. *Usteri*, paulin. Lehrbegriff, 4. Ausg. Anhang 3. S. 241 ff. *Kleinheidt*, S. Greg. Nyss. doctr. de angelis, Freiburg 1860. *Kohut* Ueber d. jüd. Angelol. u. Dämonol. . . Leipzig 1866. *Roskoff*, Gesch. d. Teufels, Leipzig 1869. 2 Bde.

Einen nicht unwichtigen Anhang zum Lehrstücke von der Schöpfung, Vorsehung und Weltregierung bildet die Lehre von den Engeln, dem Teufel und den Dämonen, theils insofern die Engel (nach der herrschenden Ansicht) als Geschöpfe zum Ganzen der Schöpfung mitgehören, theils insofern sie von Andern als mitwirkend bei der Schöpfung gedacht oder als Werkzeuge der speciellen Vorsehung betrachtet wurden; während die Lehre vom Teufel und den Dämonen in genauer Verbindung steht mit der Lehre vom physischen und moralischen Uebel in der Welt.

§. 50.

Die Engel.

Obwohl nach der Versicherung des Origenes die erste Kirche kein förmliches Dogma darüber feststellte [1], so finden wir doch schon mehrere Bestimmungen über das Wesen der Engel [2]. So wurde die Vorstellung, wonach sie mit Theil genommen haben sollen an der Schöpfung, frühzeitig verworfen [3] und dagegen der Begriff der Creaturen und dienstbaren Geister festgehalten [4]; ja, im Gegensatz gegen die Emanations- und Aeonenlehre [5], wurden den Engeln Körper, wenn auch weit feinere als die menschlichen, zugeschrieben [6]. Die Idee der Schutzengel schloss sich zum Theil an die mythische Vorstellung von den Genien an [7]. Von eigentlicher Verehrung der Engel aber innerhalb der katholischen Kirche lassen sich in dieser Periode noch keine sichern Spuren nachweisen.

[1] De princ. prooem. 10 (Opp. I, p. 49; *Redep.* p. 95): Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos Dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem ho-

minum consummandam; sed quando isti creati sint, vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto designatur.

2 „*Die Lehre von den Engeln bildet ein, wenn auch sehr schwankendes, doch mit sichtlicher Vorliebe aufgefasstes Element der patristischen Dogmatik*“ *Semisch,* Justin d. M. II, S. 339. Vgl. Athenag. leg. 24. u. den folgenden §. Anm. 1.

3 *Irenaeus* I. 22 u. 24 (gegen die Meinungen des Saturninus und Karpokrates) vgl. II, 2 p. 117: Si enim (Deus) mundi fabricator est, angelos ipse fecit aut etiam causa creationis eorum ipse fuit. III, 8, 3: Quoniam enim sive angeli, sive archangeli, sive throni, sive dominationes ab eo, qui super omnes est Deus, et constituta sunt et facta sunt per verbum ejus. Vgl. auch IV, 6, 7: Ministrat ei (patri) ad omnia sua progenies et figuratio sua, i. e. Filius et Spir. S., verbum et sapientia, *quibus serviunt et subjecti sunt* omnes angeli. Vgl. *Duncker* S. 108 ff. und *Baur,* Trin.-Lehre S. 175, der in der engen Verbindung, in welcher bei den ältesten Vätern die Engel so oft mit den Personen der Trinität erscheinen, einen Beweis sieht, wie sehr die Trinitätsvorstellung noch eine ins Unbestimmte zerfliessende war. — Dass aber die Engel, wenn gleich Geschöpfe, doch einer frühern Schöpfung angehören, lehrt Origenes mit Bezug auf die Stelle Hiob 38, 7 in seinem Commentar zu Matth. 18, 27 (Opp. III. p. 692).

4 „*Justin d. M. fasst die Engel als persönliche Wesen, als Subjecte von dauernder Permanenz*“ *Semisch* II, S. 341. Dial. cum Tr. c. 128: *Ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν ἄγγελοι, καὶ ἀεὶ μένοντες, καὶ μὴ ἀναλυόμενοι εἰς ἐκεῖνο, ἐξ οὗπερ γεγόνασιν, ἀποδέδεικται.* *Athenag.* leg. c. 10: *Πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν φαμεν, οὓς ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου θεὸς διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου διένειμε καὶ διέταξε περί τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν τούτων εὐταξίαν,* vgl. c. 24, u. *Clem.* Strom. VI, 17 p. 822. 824, wonach den Engeln Provinzen, Städte u. s. w. zur Verwaltung übergeben sind. Indessen unterscheidet Clem. den *ἄγγελος* (im Singular), מַלְאַךְ יְהוָֹה, von den übrigen Engeln, und bringt ihn in einige Verwandtschaft mit dem Logos, ob er ihn gleich diesem unterordnet; vgl. Strom. VII, 2. p. 831. 832. 833. Auch redet er von einem mythischen Angelus Jesus, Paed. I, 7 p. 133, worüber *G. Bulli,* def. fidei nic. sect. I, cap. 1 (de Christo sub angeli forma apparente) Opp. Lond. 1703. fol. p. 9. Ueber die Geschäfte der Engel weiss *Origenes* schon zu sagen, welches Gebiet einem jeden Engel angewiesen ist. Raphael hat es mit den Seuchen, Gabriel mit dem Krieg, Michael mit dem Gebet zu thun, de princ. I, 8, 1. Die Engel sind die unsichtbaren *γεωργοί* u. *οἰκονόμοι,* die in der Natur walten, c. Cels. VIII, 31 (Opp. I, p. 764); ibid. V, 29 (Opp. I, p. 598) und Hom. XII. in Luc. (Opp. III, p. 945).

5 *Philo* hatte bereits die persönlichen Engel (z. B. die Cherubim) in göttliche Kräfte umgewandelt, s. *Dähne* S. 227 ff. Auch führt *Justin d. M.* an, dass zu seiner Zeit Einige sich die Engel im Verhältniss zu Gott gedacht hätten wie die Strahlen im Verhältniss zur Sonne (dem Logos analog), verwirft aber diese Meinung aufs Entschiedenste, Dial. c. 128. — Vgl. *Tertull.* adv. Prax. c. 3 (im Zusammenhang mit der Trinitätslehre): Igitur si et monarchia divina per tot legiones et exercitus angelorum administratur, sicut scriptum est: Millies millia assistebant ei, et millies centena millia apparebant ei: nec ideo unius esse desiit, ut desinat monarchia esse, quia per tanta millia virtutum procuratur etc.

6 *Justin d. M.* hebt am meisten eine der menschlichen analoge Körperlichkeit der Engel hervor. Ihre Speise ist das Manna Ps. 78, 25; und die beiden Engel, welche nach Gen. 18, 1 ff. dem Abraham erschienen, haben (hierin von dem sie begleitenden Logos sich unterscheidend) die ihnen vorgesetzte menschliche Kost wirklich und in gemein menschlicher Weise genossen, vgl. dial. c. 57 und dazu *Semisch* II, S. 343. Auch in intellectueller und sittlicher Beziehung stellt Justin die Engel ziemlich tief, *Semisch* S. 344 f. — *Tertull.* macht auf den Unterschied aufmerksam, der rücksichtlich der Körperlichkeit zwischen Christus und den Engeln stattfindet, de carne Christi c. 6: Nullus unquam angelus ideo descendit, ut cru-

cifigeretur, ut mortem experiretur, ut a morte suscitaretur. Si nunquam ejusmodi fuit causa angelorum corporandorum, habes causam, cur non nascendo acceperint carnem. Non venerant mori, ideo nec nasci. ... Igitur probent angelos illos, carnem de sideribus concepisse· Si non probant, quia nec scriptum est, nec Christi caro inde erit, cui angelorum accomodant exemplum. Constat, angelos carnem non propriam gestasse, utpote naturas substantiae spiritalis, et si corporis alicujus, sui tamen generis; in carnem autem humanam transfigurabiles ad tempus videri et congredi cum hominibus posse. Igitur, cum relatum non sit, unde sumpserint carnem, relinquitur intellectui nostro, non dubitare, hoc esse proprium angelicae potestatis, ex nulla materia corpus sibi sumere .... Sed et, si de materia necesse fuit angelos sumpsisse carnem, credibilius utique est de terrena materia, quam de ullo genere coelestium substantiarum, cum adeo terrenae qualitatis extiterit, ut terrenis pabulis pasta sit. *Tatian* or. c. 15: *Δαίμονες δὲ πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δέ ἐστιν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις, ὡς πυρὸς, ὡς ἀέρος.* Diese ätherischen Körper der Engel können jedoch nur von solchen geschaut werden, in welchen der Geist Gottes lebt, nicht von den natürlichen Menschen (Psychikern). — Relativ konnte man sie dann freilich auch wieder als unkörperliche Geschöpfe bezeichnen, wie denn schon *Ignat.* ad Trall. sie *ἀσωμάτους φύσεις* nennt; auch sagt *Clem.* Strom. VI, 7 p. 769, sie hätten weder Ohren, noch Zungen, noch Lippen, noch Eingeweide und Respirationswerkzeuge u. s. w. Vgl. *Orig.* de princ. in prooem. §. 9, der indessen auch zwischen leiblicher und unleiblicher Existenz schwankt. Ob überhaupt in der alten Kirche eine reine Spiritualität der Engel gelehrt werde? s. *Semisch* II, S. 342. Auch die sittliche Natur der Engel wurde schon in Betracht gezogen, und die Frage erörtert, ob sie gut seien der Substanz nach, oder blos durch den guten Gebrauch, den sie von der Freiheit des Willens machen. Orig. behauptet entschieden das Letztere, de princ. I, 5, 3.

[7] Diese Idee findet sich schon bei *Hermas* im Hirten, mand. VI, 2: *Δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας· καὶ ὁ μὲν τῆς δικαιοσύνης ἄγγελος τρυφερός ἐστι καὶ αἰσχυντηρὸς καὶ πρᾷος καὶ ἡσύχιος. Ὅταν οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν καρδίαν σου ἀναβῇ, εὐθέως λαλεῖ μετὰ σοῦ περὶ δικαιοσύνης, περὶ ἁγνείας, περὶ σεμνότητος καὶ περὶ αὐταρκείας, καὶ περὶ παντὸς ἔργου δικαίου, καὶ περὶ πάσης ἀρετῆς ἐνδόξου. Ταῦτα πάντα ὅταν εἰς τὴν καρδίαν σου ἀναβῇ, γίνωσκε, ὅτι ὁ ἄγγελος τῆς δικαιοσύνης μετὰ σοῦ ἐστιν. Τούτῳ οὖν πίστευε καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐγκρατὴς αὐτοῦ γενοῦ. Ὅρα οὖν καὶ τοῦ ἀγγέλου τῆς πονηρίας τὰ ἔργα. Πρῶτον πάντων ὀξύχολός ἐστι καὶ πικρὸς καὶ ἄφρων, καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ καταστρέφοντα τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ. Ὅταν οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν καρδίαν σου ἀναβῇ, γνῶθι αὐτὸν ἐπὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ.* Parallelen aus Barn. und Test. Iud. notiert die Ausg. von *Gebhardt-Harnack* S. 93. *Justin M.* Apol. II, 5: *ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας καὶ τὰ ἐπίγεια ἀνθρώποις ὑποτάξας ... τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε, παρέδωκεν.* Wenn Clemens und Origenes den Engeln Städte und Provinzen zur Verwaltung übergeben (s. Note 4), so hängt dies auch wieder mit den persönlichen Schutzengeln zusammen; vgl. Clem. Strom. V, p. 700 u. VII, p. 833, und die oben angeführte Stelle bei Origenes; *Schmid* a. a. O. Ein Hauptgeschäft der Engel ist auch, dass sie die Gebete der Menschen vor Gott bringen, Orig. contra Cels. V, 4. u. Tert. de orat. c. 12, der von einem eigenen Gebetsengel redet.

[8] Col. 2, 18 ist schon von einer *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* die Rede, welche der Apostel missbilligt, vgl. Apoc. 19, 10. 22, 9. Ob *Justin d. M.* die Engel unter die Gegenstände der Christenverehrung zähle, hängt lediglich von der Erklärung der Stelle ab Apol. I, 6: *Ἄθεοι κεκλήμεθα καὶ ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ· ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν*

παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες. Hier kommt alles darauf an, ob der Accusativ τὸν τῶν ἄλλων ... στρατὸν von σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν oder von διδάξαντα abhängig gemacht und wonach interpunctirt wird. Die meisten der Neuern entscheiden sich für die erstere, und richtigere Erklärung. So auch *Semisch*, der zu vergleichen S. 350 ff. *Möhler*, Patrologie S. 240 *), sieht sowohl in dieser Stelle, als in Athenag. leg. 10 ein Zeugniss für die katholische Engelverehrung, unbeirrt dadurch, dass es heisst: Οὐ τὰς δυνάμεις τοῦ θεοῦ προσιόντες θεραπεύομεν, ἀλλὰ τὸν ποιητὴν αὐτῶν καὶ δεσπότην. Vgl. Clem. Strom. VI, 5 p. 760. Orig. contra Cels. V, 4, 5 (Opp. I, p. 580) u. VIII, 13 (ibid. p. 751) bei *Münscher* (*v. C.*) Bd. I, S. 84 f. Nach *Origenes* beten vielmehr die Engel *mit* uns und *für* uns, vgl. c. Cels. VIII, 64 p. 789; Hom. in Num. XXIV (Opp. III, p. 362). Wenn aber auch nicht göttlicher Verehrung fähig, so sind doch nach *Origenes* die Engel πρεσβύτεροι καὶ τιμιώτεροι οὐ μόνον τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ καὶ πάσης μετ' αὐτοὺς κοσμοποιΐας (Comment. in Matth. XV, 27). Das εὐφημεῖν u. μακαρίζειν, das er für die Engel in Anspruch nimmt (c. Cels. VIII, 57), musste bald zu Anrufung und endlich zu Anbetung derselben führen. Ueber die Rangordnung der Engel, die Origenes aufstellt, s. *Redepenning* II, S. 348 ff.

§. 51.

Teufel und Dämonen.

Nicht dualistisch als böses Grundwesen, sondern, dem Monotheismus gemäss, als ein Geschöpf und zwar als ein von Gott gut geschaffener, aber freiwillig abgefallener Engel, wird der Fürst des Bösen und der Finsterniss (Teufel, Satan) schon nach der biblischen Vorstellung und ebenso bei den orthodoxen Vätern aufgefasst [1]. Alles, was sich dem Lichtreich des Christenthums und dessen Entwicklung feindlich entgegenstellte, physische Uebel sowohl [2], als die zahlreichen Christenverfolgungen [3], wurde als ein Werk des Satans und seiner Dämonen betrachtet. Stand doch das ganze Heidenthum überhaupt, Mythologie und Cultus [4], selbst nach Einigen die Philosophie [5], unter dämonischem Einflusse, wie denn auch die Ketzereien [6] von da herrühren. Auch dachte man sich noch besonders einzelne Laster als die specifischen Wirkungen einzelner Geister [7].

1 Ueber die Benennungen שָׂטָן, σατᾶν, σατανᾶς, διάβολος, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, δαίμονες, δαιμόνια u. s. w., über den Ursprung der Lehre und die biblische Entwicklung derselben vgl. *de Wette*, bibl. Dogm. §. 145—150. 212—214. 236—238. *Baumg.-Crus.* bibl. Theol. S. 295. *v. Cölln*, bibl. Theol. S. 420. *Hirzel*, Hiob S. 16. An die schon vorhandenen Vorstellungen schlossen sich im Allgemeinen die Väter an. *Justin*, Apol. min. c. 5. *Athenag.* leg. 24: Ὡς γὰρ θεόν φαμεν καὶ υἱὸν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ πνεῦμα ἅγιον . . . . οὕτως καὶ ἑτέρας εἶναι δυνάμεις κατειλήμμεθα περὶ τὴν ὕλην ἐχούσας καὶ δι' αὐτῆς, μίαν μὲν τὴν ἀντίθεον, οὐχ ὅτι ἀντιδοξοῦν τι ἐστὶ τῷ θεῷ, ὡς τῇ φιλίᾳ τὸ νεῖκος κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα, καὶ τῇ ἡμέρᾳ νὺξ

*) In einem frühern Aufsatze (Tüb. theolog. Quartalschrift 1833, Heft 1 S. 53 ff.) hatte *Möhler* die Ansicht, dass hier von einem Engelcult die Rede sei, verworfen. Vgl. noch St. Kr. 1833 u. *Baur*, VDG. I, S. 551.

κατὰ τὰ φαινόμενα (ἐπεὶ κἂν εἰ ἀνθειστήκει τι τῷ θεῷ, ἐπαύσατο τοῦ εἶναι, λυθείσης αὐτοῦ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει καὶ ἰσχύϊ τῆς συστάσεως), ἀλλ' ὅτι τῷ τοῦ θεοῦ ἀγαθῷ, ὃ κατὰ συμβεβηκός ἐστιν αὐτῷ, καὶ συνυπάρχον, ὡς χρόα σώματι, οὗ ἄνευ οὐκ ἔστιν (οὐχ ὡς μέρους ὄντος, ἀλλ' ὡς κατ' ἀνάγκην συνόντος παρακολουθήματος ἡνωμένον καὶ συγκεχρωσμένον· ὡς τῷ πυρί, ξανθῷ εἶναι, καὶ τῷ αἰθέρι, κυανῷ) ἐναντίον ἐστὶ τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα, γενόμενον μὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθὸ οἱ λοιποὶ ὑπ' αὐτοῦ γεγόνασιν ἄγγελοι, καὶ τὴν ἐπὶ τῇ ὕλῃ καὶ τοῖς τῆς ὕλης εἴδεσι πιστευσάμενον διοίκησιν. *Irenaeus* IV, 41 p. 288: Quum igitur a Deo omnia facta sunt, et diabolus sibimet ipsi et reliquis factus est abscessionis causa, juste scriptura eos, qui in abscessione perseverant, semper filios diaboli et angelos dixit maligni. *Tertull.* Apol. c. 22: Atque adeo dicimus, esse substantias quasdam spiritales, nec nomen novum est. Sciunt daemonas philosophi, Socrate ipso ad daemonii arbitrium exspectante, quidni? cum et ipsi daemonium adhaesisse a pueritia dicatur, dehortatorium plane a bono. Daemonas sciunt poëtae, et jam vulgus indoctum in usum maledicti frequentat; nam et Satanam, principem hujus mali generis, proinde de propria conscientia animae eadem execramenti voce pronuntiat. Angelos quoque etiam Plato non negavit. Utriusque nominis testes esse vel magi adsunt. Sed quomodo de angelis quibusdam sua sponte corruptis corruptior gens daemonum evaserit damnata a Deo cum generis auctoribus et cum eo quem diximus principe, apud litteras sanctas ordine cognoscitur. Vgl. *Origenes* de princ. prooem. 6 (Opp. T. I, p. 48), von dem übrigens auch das Weitere (wie bei der Engellehre) problematisch gelassen wird; es ist genug zu glauben, dass ein Teufel und Dämonen *seien* — quae autem sint aut quomodo sint, (ecclesia) non clare exposuit. Die dualistische Ansicht, wonach der Teufel als böses Grundwesen gefasst wurde, bildete sich erst in der folgenden Periode bei den Manichäern zum constanten System aus, obwohl in einigen gnostischen Systemen bereits der Keim dazu gelegt ist, wie z. B. im Jaldabaoth der Ophiten (s. *Neander,* gnost. Syst. S. 233 ff. *Baur,* Gnosis S. 173 ff. u. VDG. I, S. 557) und auch bei *Bardesanes* (s. *Hilgenfeld* a. a. O. S. 35 ff.). Dieser dualistischen Ansicht gegenüber hält Origenes an dem Begriffe fest, dass der Teufel und die Dämonen Geschöpfe Gottes seien, wenn gleich nicht *als* Teufel geschaffen, sondern als geistige Wesen, c. Cels. IV, 65 (Opp. T. I, p. 563). — Wie weit Platonismus und Ebionitismus an der christlichen Dämonologie Theil haben oder nicht, s. *Semisch* a. a. O. S. 387 ff.

[2] *Tertullian* und *Origenes* leiten übereinstimmend Fehljahre, Dürre, Mangel, Pest, Viehseuchen vom Einfluss der Dämonen ab. Tert. Apol. c. 22 (operatio eorum est hominis eversio). Orig. c. Cels. VIII, 31 f. (Opp. I, p. 764 f.). Letzterer nennt die bösen Engel die Scharfrichter Gottes (δήμιοι). Eine besonders wichtige Erscheinung waren fortwährend (wie in der neutest. Periode) die dämonischen Krankheiten. *Minucius Felix* c. 27; Irrepentes etiam corporibus occulte, ut spiritus tenues, morbos fingunt, terrent mentes, membra distorquent. Ueber diese δαιμονιόληπτοι, μαινόμενοι, ἐνεργούμενοι vgl. besonders noch Const. apost. lib. VIII, c. 7. Eine rationalistische Erklärung findet sich indessen schon bei den Clementinen angeführt Hom. IX, §. 12: Ὅθεν πολλοὶ οὐκ εἰδότες, πόθεν ἐνεργοῦνται, ταῖς τῶν δαιμόνων κακαῖς ὑποβαλλομέναις ἐπινοίαις, ὡς τῷ τῆς ψυχῆς αὐτῶν λογισμῷ συντίθενται. Vgl. noch weiter Orig. ad Matth. 17, 5 (Opp. T. III, p. 138 s.: de contrariis potestatibus). *Schnitzer* S. 198 ff. *Thomasius,* Origenes, S. 184 ff. und die dort citirten Stellen.

[3] Justin Apol. I. c. 5. 12. 14 (bei *Usteri* a. a. O. S. 421). *Minuc. Fel.* l. c.: Ideo inserti mentibus imperitorum odium nostri serunt occulte per timorem. Naturale est enim et odisse quem timeas, et quem metueris, infestare, si possis. Just. Apol. II von Anf. u. c. 6. Vgl. Orig. exhort. ad Martyr. §. 18. 32. 42 (Opp. T. I, p. 286. 294. 302). Uebrigens wird von Justin Apol. I, c. 5 auch das Verfahren gegen Sokrates dem Hass der Dämonen zugeschrieben. Besonders merkwürdig ist auch die Aeusserung *Justins* bei Irenaeus adv.

haer. V, 26 p. 324 und Eus. IV, 18: Ὅτι πρὸ μὲν τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας οὐδέποτε ἐτόλμησεν ὁ Σατανᾶς βλασφημῆσαι τὸν Θεὸν, ἅτε μηδέπω εἰδὼς αὐτοῦ τὴν κατάκρισιν (vgl. Epiph. in haer. Sethianor. p. 289), woraus denn die Anstrengung der dämonischen Kraft wider das sich siegreich verbreitende Christenthum um so zuversichtlicher erklärt wurde.

4 Ep. Barn. c. 16. 18. Justin Apol. I, 12 und an andern Stellen. Tatian c. 12. 20 u. anderwärts (vgl. *Daniel* S. 192 ff.). Athenag. leg. c. 26. Tert. Apol. c. 22, de praescr. c. 40. Minuc. Fel. Oct. c. 27, 1. Clem. Al. Coh. p. 7. Orig. c. Cels. III, 28. 37. 69; IV, 36. 92; V, 5; VII, 64; VIII, 30. Die Dämonen sind namentlich bei den Opfern gegenwärtig und schlürfen den Opferdampf ein, sie reden aus den Orakeln und freuen sich der Ausschweifungen an den Festen.

5 So war nach *Minuc. Fel.* c. 29 der Dämon des Sokrates einer jener bösen Dämonen. Auch sagt *Clemens* Strom. I, 1 p. 326 von einer Partei Christen: *Οἱ δὲ καὶ πρὸς κακοῦ ἂν τὴν φιλοσοφίαν εἰσδεδυκέναι τὸν βίον νομίζουσιν, ἐπὶ λύμῃ τῶν ἀνθρώπων, πρός τινος εὑρετοῦ πονηροῦ*, was offenbar nur ein Euphemismus für *διαβόλου* ist; vgl. Strom. VI. p. 812: *Πῶς οὖν οὐκ ἄτοπον τὴν ἀταξίαν καὶ τὴν ἀδικίαν προσνέμοντας τῷ διαβόλῳ, ἐναρέτου πράγματος, τοῦτον τῆς φιλοσοφίας, δωτῆρα ποιεῖν;* vgl. auch Strom. I, 17 p. 366 u. die Anm. in der Potter'schen Ausg. Auch Astrologie u. s. w. wurde dem dämonischen Einfluss zugeschrieben, vgl. die dort angeführte Stelle.

6 Vgl. Just. Apol. I, 56. 58. Cyprian de unitate ecclesiae p. 105: Haereses invenit (diabolus) et schismata, quibus subverteret fidem, veritatem corrumperet, scinderet unitatem etc.

7 Hermas Mand. 6, 2. Vgl. den vor. §. Just. Apol. II, c. 5 (bei *Usteri* p. 423): .... *καὶ εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν.* Clemens von Alexandrien bezeichnet als den bösartigsten und verderblichsten der Dämonen den leckermäuligen Bauchteufel *κοιλιοδαίμονα λιχνότατον*), welcher dem in den Bauchrednern wirksamen Dämon (*τῷ ἐγγαστριμύθῳ*) verwandt ist, Paed. II, 1 p. 174. Auch *Origenes* classificirt (wie schon Hermas) die Dämonen nach den Lastern, die sie repräsentiren, worin unbewusst der nüchternen Verstandesansicht der Weg gezeigt wurde, die concreten Teufelsvorstellungen allmählig in Abstracta zu verwandeln. Vgl. Hom. XV. in Jesum Nave (Opp. T. II, p. 434): Unde mihi videtur esse infinitus quidam numerus contrariarum virtutum, pro eo quod per singulos pene homines sunt spiritus aliqui, diversa in iis peccatorum genera molientes. Verbi causa, est aliquis fornicationis spiritus, est irae spiritus alius, est avaritiae spiritus, alius vero superbiae. Et si eveniat esse aliquem hominem, qui his omnibus malis aut etiam pluribus agitetur, omnes hos vel etiam plures in se habere inimicos putandus est spiritus. Vgl. auch das Folgende, wo nicht nur jedes Laster seinen Hauptdämon hat, sondern jeder Lasterhafte wieder von einem Dämon besessen wird, der im Dienste jenes Hauptdämon steht. Nicht allein aber sittliche Gebrechen, sondern auch natürliche Triebe, wie den Geschlechtstrieb, leiteten Einige vom Teufel her, wogegen indessen Orig. de princ. III, 2, 2 (Opp. T. I, p. 139; *Redep.* p. 278 ff.).

§. 52.

Fortsetzung.

Was die Schuld des dämonischen Falles [1] gewesen, darüber lauten die Meinungen der Väter verschieden. Bald war es Neid und Hochmuth [2], bald Lüsternheit und Unmässigkeit [3], auf die man zurückging. So viel aber ist praktisch wichtig, dass die Kirche niemals den Gedanken in sich aufkommen liess, als ob der Teufel eine Seele zum Bösen nöthigen könne, ohne ihre eigene Einwilligung [4]. Origenes

ging so weit, dass er im Widerspruch mit der geläufigern Ansicht auch dem Teufel einen Schimmer von Hoffnung auf dereinstige Begnadigung liess [5].

[1] Ueber das Chronologische sind die Väter nicht ganz einstimmig. Die Annahme, dass der Teufel als solcher die Protoplasten verführt habe, musste seinen Fall früher setzen, als den der Menschen. Dennoch trifft nach *Tatian* (orat. c. 11) der Fall des Teufels ihn als Strafe, dass er die Menschen verführt habe (vgl. *Daniel* S. 187 u. 196). Bei *Irenaeus* (vgl. Note 2) könnte man Aehnliches vermuthen; doch dachte er sich wahrscheinlich den Fall des Teufels zwischen der Schöpfung des Menschen und der von ihm ausgegangenen Verführung desselben. Ebenso *Cyprian* de dono patient. p. 218: Diabolus hominem ad imaginem Dei factum impatienter tulit: inde et periit *primus* et perdidit.

[2] Iren. adv. haer. IV, 40, 3 p. 287: Ἐζήλωσε τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ, und Cyprian a. a. O. Orig. in Ezech. Hom. IX, 2 (Opp. T. III, p. 389): Inflatio, superbia, arrogantia peccatum diaboli est et ob haec delicta ad terras migravit de coelo. Vgl. Phot. biblioth. cod. 324 p. 293 *Bekker* (ἐνύβρισε).

[3] Früher wurde schon auf die Dämonen und ihre Vermischung mit den Töchtern der Menschen die Stelle Gen. 6, 2 angewendet nach der Lesart οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ statt οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ (vgl. *Wernsdorf,* exercitatio de commercio Angelorum cum filiabus hominum ab Judaeis et Patribus platonizantibus credito, Viteb. 1742. *Keil,* opusc. p. 566 ff. *Münscher, v. C.* p. 89 f. *Suicer* s. v. ἄγγελος I, p. 36, und ἐγήγορος p. 1003). So schrieb schon *Philo* ein eigenes Buch „de gigantibus", und sämmtliche Kirchenlehrer der ersten Periode (mit Ausnahme des Julius Africanus, s. *Routh,* reliquiae sacrae II, p. 127 s.) verstehen die Stelle von einem geschlechtlichen Umgange der Engel mit den Töchtern der Menschen*). Uebrigens gilt dies nur von den spätern, dem Teufel dienstbar gewordenen Dämonen, nicht von des Teufels eignem Fall, der (vgl. Note 1) einer frühern Zeit angehört und bei welchem die Wollust nicht stattfindet, s. *Semisch* II, S. 380. Ueber den scheinbaren Parachronismus s. *Münscher*, Handb. II, S. 30 f. Dieser Vorstellung gemäss bezeichnet Clemens Strom. III, 7 p. 538 die ἀκρασία und ἐπιθυμία als die Ursachen des Falls. — Mit der Vorstellung von einer Vermischung der Dämonen mit den Weibern hingen auch obige Ansichten vom heidnischen Cultus und von der Verführung zur Wollust zusammen. Die gefallenen Engel haben die Geheimnisse der Offenbarung, aber unvollkommen und entstellt, an die Töchter der Menschen verrathen; und von diesen haben die Heiden wieder ihre Philosophie. Vgl. Clem. Strom. VI, 1 p. 650.

[4] *Hermas*, mand. 7: Diabolum autem ne timeas, timens enim Dominum dominaberis illius, quia virtus in illo nulla est. In quo autem virtus non est, is ne timendus quidem est; in quo vero virtus gloriosa est, is etiam timendus est. Omnis enim virtutem habens timendus est: nam qui virtutem non habet, ab omnibus contemnitur. Time plane facta Diaboli, quoniam maligna sunt: metuens enim Dominum timebis, et opera Diaboli non facies, sed abstinebis te ab eis. Cf. 12, 5: Potest autem Diabolus luctari, sed vincere non potest. Si enim resistitis illi, fugiet a vobis confusus. — Die mit gutem Wein bis obenan gefüllten Krüge brauchen nicht gekostet (versucht) zu werden, sondern nur die halbgefüllten, weil der Wein in ihnen leichter sauer wird. So sind die vom Glauben erfüllten Seelen über die Versuchung erhaben: *die Halbheit des Glaubens* ist der Gefahr der Versuchung am meisten ausgesetzt. Vgl. *Tatian* c. 16: Δαίμονες δὲ οἱ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτάττοντες, οὐκ εἰσιν αἱ τῶν ἀνθρώπων ψυχαὶ κτλ. Iren. II, c. 32, 4 p. 166. Tert. Apol. c. 23. *Orig.* de princ. III, 2, 4; c. Cels. I, 6 u. VIII, 36 (Opp. I, p. 769): Ἀλλ' οὐ χριστιανὸς, ὁ ἀληθῶς χριστιανὸς καὶ ὑποτάξας ἑαυτὸν μόνῳ τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ

*) Die phantastische Ausschmückung der Sage bei den Clementinen, s. bei *Baur*, DG. S. 554.

πάθοι τι ἂν ὑπὸ τῶν δαιμονίων, ἅτε κρείττων δαιμονίων τυγχάνων, und in libr. Jesu Nave XV, 6. An der angeführten Stelle de princ. bezeichnet Origenes diejenigen als die Einfältigen (simpliciores), welche glauben, es würde keine Sünde sein, wenn kein Teufel wäre. Ausser auf die sittliche Kraft des Glaubens und auf die innere des Gebets wurde freilich auch daneben auf die magischen Wirkungen des ausgesprochenen Namens Jesu und des Kreuzeszeichens gerechnet. Was im Anfang blos der symbolische Exponent der Glaubenskraft selbst war, erschien später als mechanisches opus operatum.

[5] Schon *Clemens* Strom. I, 17 p. 367 sagt: Ὁ δὲ διάβολος αὐτεξούσιος ὢν καὶ μετανοῆσαι οἷός τε ἦν καὶ κλέψαι, καὶ ὁ αἴτιος τῆς κλοπῆς, οὐχ ὁ μὴ κωλύσας κύριος, doch wird aus den Worten nicht klar, ob ihm Clemens diese Bekehrungsfähigkeit als eine *noch* andauernde zuschreibt. Im Allgemeinen wenigstens hatte sich früher die Ansicht festgesetzt, die wir bei *Tatian* finden, orat. c. 15: Ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον. Vgl. Justin dial. c. Tr. c. 141. — Auch *Origenes* trug indessen seine Meinung ziemlich verdeckt vor. Die Stelle de princ. III. c. 6, 5 (Opp. I, p. 154; bei *Münscher, v. C.* S. 97) handelt vom letzten Feinde, dem Tod; aber aus dem Zusammenhang geht hervor, dass Origenes an dieser Stelle Tod und Teufel identificirt, was *Münscher* (Handb. II, S. 39) durch die Parenthese angedeutet hat: es ist von einer Substanz die Rede, welche der Schöpfer nicht zerstören, sondern nur heilen wolle. Vgl. §. 3 und *Schnitzer* z. d. St. *Thomasius* Origenes S. 187. Ueber die Möglichkeit, dass auch die übrigen Dämonen sich bekehren, vgl. I, 6, 3 (Opp. I, p. 70; *Redep.* p. 146): Jam vero si aliqui ex his ordinibus, qui sub principatu diaboli agunt ac malitiae ejus obtemperant, poterunt aliquando in futuris saeculis converti ad bonitatem, pro eo quod est in ipsis liberi facultas arbitrii (?) . . .

DRITTER ABSCHNITT.

Anthropologie.

§. 53.

Einleitung.

Den Menschen in sich selbst zurückzuführen und zur Erkenntniss seines Wesens zu bringen, war die wesentliche Aufgabe des Christenthums und die Bedingung zu allem Weitern [1]. Nicht was der Mensch als Naturwesen sei, im Verhältniss zur übrigen sichtbaren Schöpfung, sondern was er als geistig-sittliches Wesen sei im Verhältniss zu Gott und den göttlichen Dingen, das sollte zunächst von der christlichen Anthropologie erfasst werden. Da aber die höhere geistige Natur des Menschen innig verbunden ist mit dem leiblichen und seelischen Organismus, so konnte auch nur auf der Grundlage der physischen und psychischen Anthropologie, welche zunächst mehr der Naturlehre und der Philosophie, als der Theologie angehört, die *theologische* Anthropologie zum System ausgebildet werden. Dies der

Grund, warum die Dogmengeschichte auch die Bestimmungen über die Beschaffenheit des Menschen nach der Naturseite in sich aufzunehmen hat[2].

[1] Vgl. *Clem.* Paed. III, 1 p. 250: *Ἦν ἄρα, ὡς ἔοικε, πάντων μεγίστων μαθημάτων τὸ γνῶναι αὑτόν· ἑαυτὸν γάρ τις ἐὰν γνῴη, θεὸν εἴσεται.*

[2] Es scheint z. B. für die Theologie gleichgültig, ob der Mensch aus zwei oder drei Theilen bestehe, und doch griff die Art der Unterscheidung tief in die theologischen Bestimmungen (über Freiheit, Unsterblichkeit) ein. Dasselbe ist der Fall bei der Präexistenz, gegenüber dem Traducianismus und Creatianismus in Beziehung auf die Erbsünde u. s. w. So ist es begreiflich, wenn *Tatian* aus religiösen Gründen gegen die herkömmliche Definition eifert, wonach der Mensch ein *ζῶον λογικόν* sein soll, contra Graec. c. 15: *Ἔστιν ἄνθρωπος, οὐχ ὥσπερ κορακόφωνοι δογματίζουσιν, ζῶον λογικὸν, τοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν· δειχθήσεται γὰρ κατ᾽ αὐτοὺς καὶ τὰ ἄλογα νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά. Μόνος δὲ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ, λέγω δὲ ἄνθρωπον οὐχὶ τὸν ὅμοια τοῖς ζώοις πράττοντα, ἀλλὰ τὸν πόῤῥω μὲν ἀνθρωπότητος πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα.*

§. 54.

Eintheilung des Menschen und praktische Psychologie.

Keil, opusc. acad. p. 618—47. *Duncker*, Apologetarum secundi saeculi de essentialibus naturae humanae partibus placita. P. I. II. Gött. 1844. 50.

Dass der Mensch bestehe aus Leib und Seele, ist eine Thatsache, von der wir uns vor aller Speculation und ehe wir einen genauern wissenschaftlichen Ausdruck dafür gefunden haben, empirisch überzeugen. Schwieriger aber ist, das Verhältniss von Leib und Seele zu bestimmen, und jedem seine Grenzen anzuweisen. So wurde von den Einen das rein Geistige im Menschen, sein höheres ideales Vernunftleben, und das rein Thierische, das rohere sinnliche Naturleben, vermittelt gedacht durch das seelische Leben der Psyche: welche menschliche Trias auch in dem biblischen Sprachgebrauch wiedergefunden werden konnte[1]. An diese trichotomistische Eintheilung schlossen sich einige der ältern Väter[2], namentlich auch die Alexandriner an[3], während dagegen Andere, wie *Tertullian*, den Menschen nur aus Leib und Seele bestehen liessen[4]. Einige gnostische Secten, wie z. B. die Valentinianer, missbrauchten die trichotomistische Eintheilung dazu, dass sie die Menschen selbst, je nach dem einen in ihnen vorherrschenden oder (scheinbar) ausschliesslich sich geltend machenden Bestandtheil, auch äusserlich in die drei Klassen der *χοϊκοί, ψυχικοί* und *πνευματικοί* eintheilten, wodurch sie aber eben das Band der Gemeinschaft wieder zerrissen, das Christus um die Menschen als Brüder geschlungen hatte[5].

[1] בָּשָׂר, נֶפֶשׁ, רוּחַ; *σάρξ, ψυχή, πνεῦμα.* Vgl. die bibl. Dogm. und die Exegeten zu 1 Thess. 5, 23. Hebr. 4, 12 u. s. w.; ferner *Ackermann*, St. Kr. 1839. H. 4. *J. T. Beck*, bibl. Seelenlehre, Stuttg. 1843. Auch bei den Platonikern findet sich diese Dreitheiligkeit.

[2] Das *Justin* zugeschr. Fragm. de resurr. §. 10: *Οἶκος τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. Τὰ τρία ταῦτα τοῖς ἐλπίδα εἰλικρινῆ καὶ πίστιν ἀδιάκριτον ἐν τῷ θεῷ*

ἔχουσι σωθήσεται. Vgl. dial. c. Tr. §. 4. *Tatian* (contra Gr. or. c. 7. 12. 15) kennt zwei verschiedene πνεύματα, von welchem das eine ihm ψυχή heisst, das andere dagegen göttlicher Art ist, aber in Folge der Sünde nicht mehr allen Menschen zukommt. *Irenaeus* V, 9, 1: Tria sunt, ex quibus perfectus homo constat, carne, anima et spiritu, et altero quidem salvante et figurante, qui est spiritus, altero, quod unitur et formatur, quod est caro, quod inter haec est duo, quod est anima, quae aliquando quidem subsequens spiritum elevatur ab eo, aliquando autem consentiens carni decidit in terrenas concupiscentias. Vgl. V, 6, 1 p. 298: Anima autem et spiritus pars hominum esse possunt, homo autem nequaquam: perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis spiritum Patris et admixta ei carni, quae est plasma secundum imaginem Dei. Demnach wäre nicht jeder Mensch dreitheilig von Natur, sondern nur der, welcher des göttlichen Geistes, als eines Dritten, theilhaft geworden. Vgl. den Unterschied von Pnoë und Pneuma §. 44 und *Duncker* S. 97 f.

[3] *Clemens* Strom. VII, 12 p. 880, wo die ψυχὴ λογική von der ψυχὴ σωματική unterschieden wird; doch kommt bei ihm auch eine *zehnfache Eintheilung* des Menschen (nach Analogie des Dekalogs) vor, ib. VI, 16 p. 808: Ἔστι δὲ καὶ δεκάς τις περὶ τὸν ἄνθρωπον αὐτόν· τά τε αἰσθητήρια πέντε καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ σπερματικόν, καὶ τοῦτο δὴ ὄγδοον τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν, ἔννατον δὲ τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς, καὶ δέκατον τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα κτλ., welcher Eintheilung indessen die allgemeinere in Leib, Seele und Geist zum Grunde liegt. Die Seele selbst theilt Clemens wieder nach Plato's Vorgange (vgl. dazu Coh. ad Gr. 6) in die drei Facultäten: τὸ λογιστικόν (νοερόν), τὸ θυμικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν, Paed. III, 1 ab init. p. 250. Die Erkenntnisskraft zerfällt ihm dann weiter in vier Functionen: αἴσθησις, νοῦς ἐπιστήμη, ὑπόληψις, Strom. II, 4 p. 445. Leib und Seele betrachtet Clem. als διάφορα aber nicht als ἐναντία, so dass weder die Seele an sich schon gut, noch der Leib an sich schon böse ist, vgl. Strom. IV, 26 p. 639. — Die Psychologie des *Origenes* s. de princ. III, 3 (Opp. I, p. 145; *Redep.* p. 296—306). Ob Origenes wirklich zwei Seelen im Menschen angenommen habe? s. *Schnitzer* S. 219 ff. *Thomasius* Origenes S. 190. 193—195. *Redepenning* II, S. 369 Anm. 3. Dem Origenes ist die ψυχή an sich, die er von ψύχεσθαι ableitet, ein Mittelding zwischen Geist und Körper, *„eine defecte, nicht voll entwickelte Kraft"* (*Redep.* II, S. 368). Er versichert auch, keine Stelle in der heil. Schrift gefunden zu haben, in welcher der Seele als solcher rühmlich gedacht werde, während im Gegentheil sie öfter dem Tadel unterliege, de princ. II, 8 p. 3—5 (Opp. I, p. 95 ss.; *Redep.* p. 211 ff.). Dies hält ihn jedoch nicht ab, bei dem Vergleich der menschlichen Trias mit der göttlichen die Seele dem Sohne zu vergleichen, ibid. §. 5. Ueber die Trichotomie vgl. noch Comment. in Matth. T. XIII, 2 (Opp. III, p. 570) und andere exeget. Stellen bei *Münscher, v. C.* I, S. 319 f. Den edlern geistigen Theil des Menschen nennt auch Origenes bisweilen „den Menschen" schlechthin, so dass der Mensch nicht sowol aus Leib und Seele zu bestehen, als vielmehr der Mensch die Seele zu sein scheint, die den Körper als blosses Werkzeug regiert, c. Cels. VII. 38: Ἄνθρωπος, τουτέστι ψυχὴ χρωμένη σώματι (vgl. Photius cod. 234. Epiphan. haer. 64, 17). Daher heisst ihm auch die Seele homo homo = homo interior, in Num. XXIV. Vgl. *Thomasius* und *Redepenning* a. a. O.

[4] De anima c. 10. 11. 20. 21. 22; adv. Hermog. c. 11, und *Neander*, Antignost. S. 457. Ueber den Werth, den sein kräftiger Realismus den Sinnen beilegte (Schlüssel zu seiner theol. Denkweise), s. ebend. S. 452 ff. Die Seele selbst ist dem Tert. etwas Körperliches, wie auch ihre dem Körper analoge Gestalt (effigies) beweisst; sie hat körperliche Umrisse (corporales lineas). Dabei konnte er sich auf die Parabel vom reichen Mann und auf Visionen berufen. Vgl. de anima c. 7—10.

[5] Iren. I, 5, 5 (bei *Münscher, v. C.* I, S. 316), s. *Neander*, gnost. Systeme S. 127 ff. *Baur*, Gnosis S. 158 ff. 168 ff. 489 ff. 679 ff. u. VDG. I, S. 595 ff.

§. 55.

Entstehungsweise der Seele.

J. F. Bruch, die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele, historisch-kritisch dargestellt. Strassb. 1859.

Wie die menschliche Seele entstehe und mit dem Körper sich verbinde? scheint eine rein metaphysische Frage, welche die Religion nicht weiter berührt [1]. Religiös wichtig ist indessen stets das, dass die Seele als ein *Geschöpf Gottes* betrachtet werde. Diesen Satz suchte auch die katholische Kirche festzuhalten gegenüber der gnostisch-häretischen Annahme von Emanationen [2]. An platonische Vorstellungen erinnert die Annahme einer Präexistenz der Seele, zu welcher sich *Origenes* bekannte [3], während *Tertullian*, im Zusammenhange mit seiner realistisch-materiellen Vorstellungsweise von der Körperlichkeit der Seele, eine Fortpflanzung derselben per traducem behauptete [4].

[1] Daher *Origenes* de princ. prooem. 5 (Opp. I, p. 48): De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis seminibus corporalibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur, necne: non satis manifesta praedicatione distinguitur.

[2] Anklänge an Emanation finden sich auch noch in der ältern Kirche. Fragm. de resurr. 11: Ἡ μὲν ψυχή ἐστιν ἄφθαρτος, μέρος οὖσα τοῦ θεοῦ καὶ ἐμφύσημα. Vgl. die pseudoclementinischen Homilien, XVI, 12. Dagegen hält *Clemens* von Alexandrien streng an dem Begriff des *Geschöpfes*, coh. p. 78: Μόνος ὁ τῶν ὅλων δημιουργὸς ὁ ἀριστοτέχνας πατὴρ τοιοῦτον ἄγαλμα ἔμψυχον ἡμᾶς, τὸν ἄνθρωπχον, ἔπλασεν, und Strom. II, 16 p. 467 f., wo er den Ausdruck μέρος Θεοῦ verwirft, dessen sich Einige bedient haben, nach dem Grundsatz: Θεὸς οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν. Vgl. *Orig.* in Joh. T. XIII, 25 (Opp. T. IV, p. 235): Σφόδρα ἐστὶν ἀσεβὲς ὁμοούσιον τῇ ἀγεννήτῳ φύσει καὶ παμμακαρίᾳ εἶναι λέγειν τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι τῷ Θεῷ. Vgl. de princ. I, 7, 1.

[3] Bei *Clemens* coh. p. 6: πρὸ δὲ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς οἱ τῷ δεῖν ἔσεσθαι ἐν αὐτῷ πρότερον γεγεννημένοι τῷ Θεῷ· τοῦ Θεοῦ λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς· δι' ὃν ἀρχαΐζομεν, ὅτι ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος ἦν ist es wohl mehr ideal zu verstehen. *Origenes* dagegen fasst die Präexistenz zuerst real auf, nach dem Vorgange der pythagoräischen und platonischen Schule und der spätern jüdischen Theologie. (Vgl. Epiph. haer. 64, 4: Τὴν ψυχὴν γὰρ τὴν ἀνθρωπείαν λέγει προϋπάρχειν.) Durch die Behauptung, dass die Seele zur Strafe für frühere Sünden in die Körper käme, brachte er seine Lehre mit der menschlichen Freiheit und der göttlichen Strafgerechtigkeit in Verbindung, vgl. de princ. I, 7, 4 (Opp. I, p. 72: *Redep.* p. 151; *Schnitzer* S. 72): „Wenn die Seele des Menschen erst mit dem Körper gebildet würde, wie könnte Jakob seinen Bruder im Mutterleibe untertreten, wie Johannes beim Gruss der Maria im Mutterleibe gehüpft haben?“ u. s. w. Vgl. auch T. XV in Matth c. 34 f. zu Matth. 20, 6, 7 (Opp. T. III, p. 703) und comm. in Joh. T. II, 25 (Opp. IV, p. 85). *Redep.* II, S. 20 ff.

[4] De anima c. 19: Et si ad arbores provocamur, amplectemur exemplum. Si quidem et illis, necdum arbusculis, sed stipitibus adhuc et surculis etiam nunc, simul de scrobibus oriuntur, inest propria vis animae .... quo magis homini? cujus anima, velut surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta et genitalibus feminae foveis comendata cum omni sua paratura, pullulabit tam intellectu quam sensu? Mentior, si non statim infans ut vitam vagitu salutavit, hoc ipsum se testatur sensisse atque intellexisse, quod natus est,

omnes simul ibidem dedicans sensus, et luce visum et sono auditum et humore gustum et aëre odoratum et terra tactum. Ita prima illa vox de primis sensuum et de primis intellectuum pulsibus cogitur. . . . . . Et hic itaque concludimus, omnia naturalia animae, ut substantiva ejus, ipsi inesse et cum ipsa procedere atque proficere, ex quo ipsa censetur, sicut et Seneca saepe noster (de benef. IV, 6): Insita sunt nobis omnium artium et aetatum semina etc. Vgl. c. 27. *Neander,* Antign. S. 455 und den ganzen Abschnitt.

§. 56.

Bild Gottes.

Sowohl die leiblichen Vorzüge, als die höhere sittlich-religiöse Natur des Menschen, auf welche die Kirchenlehrer verschiedentlich aufmerksam machen [1], finden sich einfach und treffend in den biblischen Worten ausgedrückt (Gen. 1, 27) : *dass der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen sei.* An diesen Ausdruck hielten sich auch die kirchlichen Lehrer [2]. Genauer aber zu bestimmen, worin das Bild Gottes bestehe? bot nicht geringe Schwierigkeiten dar. Bei der Unmöglichkeit, Leib und Seele absolut zu trennen, ergab sich die bald gröber, bald feiner gefasste, bisweilen auch geradezu bestrittene Vorstellung, dass auch der Körper des Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen sei [3]; während es sich dagegen von selbst zu verstehen schien, dass das Bild Gottes vor allem die geistigen Anlagen des Menschen berühre. Indem aber zwischen der blossen Anlage und der Entwicklung derselben durch den freien Gebrauch der erhaltenen Kräfte noch eine grosse Kluft ist, so machte schon *Irenaeus,* deutlicher aber noch *Clemens* und *Origenes,* einen Unterschied zwischen dem Bilde Gottes und der Aehnlichkeit mit Gott, welche letztere erst (ethisch gefasst) im sittlichen Kampf errungen werden muss, oder (religiös gefasst) dem Menschen erst als Gnadengeschenk zugetheilt wird durch die Gemeinschaft mit Christo [4].

[1] *Irenaeus* IV, 28 p. 285: *Ἔδει τὸν ἄνθρωπον πρῶτον γενέσθαι, καὶ γενόμενον αὐξῆσαι, καὶ αὐξήσαντα ἀνδρωθῆναι, καὶ ἀνδρωθέντα πληθυνθῆναι, καὶ πληθυνθέντα ἐνισχῦσαι, καὶ ἐνισχύσαντα δοξασθῆναι, καὶ δοξασθέντα ἰδεῖν τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην.* Doch an andern Orten unterscheidet Iren. weniger genau, s. *Duncker,* S. 99 ff. *Min. Fel.* 17 u. 18 ab init. *Tatian,* or. contra Gr. c. 12 u. 19. *Clemens* coh. p. 78. Nach Letzterm ist der Mensch der schönste Hymnus auf die Gottheit p. 78, eine Himmelspflanze (*φυτὸν οὐράνιον*) p. 80, und überhaupt ein vorzüglicher Gegenstand der Liebe Gottes, Paed. I, 3 p. 102 vgl. p. 158. Paed. III, 7 p. 276: *Φύσει γὰρ ὁ ἄνθρωπος ὑψηλόν ἐστι ζῶον καὶ γαῦρον καὶ τοῦ καλοῦ ζητητικόν.* Ib. III. 8 p. 292. Doch ist ihm das Gute nicht auf *die* Weise angeboren, dass es nicht durch Unterricht (*μάθησις*) erst müsste entwickelt werden, vgl. Strom. I, 6 p. 336; IV, 23 p. 623; VI, 11 p. 788; VII, 4 p. 839 und die weiter unten anzuführenden Stellen über menschliche Freiheit.

[2] Doch finden wir bei den Alexandrinern auch die genauere Bestimmung, dass der Mensch nicht sowohl nach dem Bilde *Gottes* selbst, als nach dem Bilde des *Logos* geschaffen sei, ein Bild vom Bilde! Coh. p. 78: *Ἡ μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ εἰκὼν ὁ λόγος αὐτοῦ, καὶ υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς· εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος· ἀληθινὸς ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ, ὁ κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ καὶ καθ'*

ὁμοίωσιν διὰ τοῦτο γεγενῆσθαι λεγόμενος, τῇ κατὰ καρδίαν φρονήσει τῷ θείῳ παρεικαζόμενος λόγῳ, καὶ ταύτῃ λογικός. (Man bemerke das Wortspiel mit λογικός.) Vgl. Strom. V, 14 p. 703, und Orig. comment. in Joh. p. 941 (Opp. T. IV, p. 19. 51); in Luc. hom. VIII (Opp. T. III).

3 Diese Vorstellung hing entweder mit der zusammen, dass Gott selbst einen Körper habe (s. oben), oder damit, dass der Körper Christi es gewesen sei, nach dessen schon vorhandenem Urbilde der menschliche Körper geschaffen worden sei. (Auch die Clementinen setzten das Bild Gottes, und zwar *vorzüglich,* in den Körper, s. *Piper* über Melito [oben § 38. n. 3] S. 74 f. u. *Baur,* VDG. I, S. 577.) *Tertullian* de carne Christi c. 6; adv. Marc. V, 8; adv. Prax. 12. *Neander,* Antign. S. 407 ff. — Die geistigere Auffassung war aber die, dass das vom Göttlichen durchdrungene Seelenleben durch den physischen Organismus hindurchleuchte, und namentlich auf dem Angesicht des Menschen, im Blicke u. s. w. sich abspiegele. *Tatian* or. c. 15 (*Worth* c. 24): ψυχὴ μὲν οὖν ἡ τῶν ἀνθρώπων πολυμερής ἐστι καὶ οὐ μονομερής. Συνθετὴ (al. συνετὴ nach Fronto Ducaeus, vgl. *Daniel* S. 202) γάρ ἐστιν ὡς εἶναι φανερὰν αὐτὴν διὰ σώματος, οὔτε γὰρ ἂν αὐτὴ φανείη ποτὲ χωρὶς σώματος οὔτε ἀνίσταται ἡ σὰρξ χωρὶς ψυχῆς. *Clemens* coh. p. 52. Strom. V, 14 p. 703: Ψυχὴν δὲ τὴν λογικὴν ἄνωθεν ἐμπνευσθῆναι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς πρόσωπον. Deshalb widersprechen die Alexandriner sehr bestimmt der materiellern Auffassung von einer körperlichen Copie des göttlichen Ebenbildes. *Clem.* Strom. II, 19 p. 483: Τὸ γὰρ κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, ὡς καὶ πρόσθεν εἰρήκαμεν, οὐ τὸ κατὰ σῶμα μηνύεται· οὐ γὰρ θέμις θνητὸν ἀθανάτῳ ἐξομοιοῦσθαι· ἀλλ' ἢ κατὰ νοῦν καὶ λογισμόν. Freilich ist es dann überraschend, wie derselbe Clemens Paed. II, 10 p. 220 wieder in der menschlichen Zeugungsfähigkeit, die Andere mit Dämonischem in Verbindung brachten (§. 51), das Bild Gottes erkennt: Εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ γίνεται, καθὸ εἰς γένεσιν ἀνθρώπου ἄνθρωπος συνεργεῖ. Ausschliesslich vom Geiste versteht das göttliche Ebenbild *Origenes,* c. Cels. VI (Opp. I, p. 680) und hom. I in Genes. (Opp. T. II, p. 57).

4 Die tautologische Bezeichnung Gen. 1, 26: בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ führte den Scharfsinn der Kirchenväter auf die exegetisch willkürliche, der Sache nach aber bedeutsame Unterscheidung von צֶלֶם (εἰκών) und דְּמוּת (ὁμοίωσις), vgl. *Schott,* opusc. T. II, p. 66 ss. *Neander* sieht darin „*den ersten Keim der späterhin wichtigen Unterscheidung zwischen den donis naturalibus und supernaturalibus im Urstande*“ DG. S. 190. — *Irenaeus* adv. Haer. V, 6 p. 299. V, 16 p. 313: Ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δέ· ἔτι γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ λόγος, οὗ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει. Διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥᾳδίως ἀπέβαλεν. Ὁπότε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ λόγος, τοῦ Θεοῦ τὰ ἀμφότερα ἐπεκύρωσε· καὶ γὰρ καὶ τὴν εἰκόνα ἔδειξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γενόμενος, ὅπερ ἦν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ· καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησε συνεξομοιώσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ πατρί. Nach Einigen bei Clem. Strom. II, 22 p. 499 (418 *Sylb.*) wird das Bild dem Menschen mitgetheilt εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν, die Aehnlichkeit erlangt er ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν. Nach Tert. de bapt. c. 5 gelangt der Mensch durch die *Taufe* zur Aehnlichkeit mit Gott. Nach *Origenes,* bei welchem die Selbstbestimmung des Menschen überall scharf hervortritt, besteht die zu erlangende Aehnlichkeit mit Gott darin, ut (homo) ipse sibi eam propriae industriae studiis ex Dei imitatione conscisceret, cum possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret, de princ. III, 6, 1 (Opp. T. I, p. 152; *Redep.* p. 317; *Schnitzer,* S. 236). Vgl. c. Cels. IV, 20 p. 522 f. Doch braucht Origenes auch wieder beide Ausdrücke vermischt, hom. II in Jerem. (Opp. T. III, p. 137) u. c. Cels. VI, 63.

§. 57.

Freiheit und Unsterblichkeit.

a. Freiheit.

† *Wörter*, die christliche Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus. I. Hälfte. Freiburg 1856.

Freiheit und Unsterblichkeit sind die Vorzüge des menschlichen Geistes, an welchen nach dem christlichen Bewusstsein und nach der Lehre der ersten Väter das Bild Gottes zur Erscheinung kommt. Mit jugendlicher Unbefangenheit und einem Anfluge von hellenischer Idealität, vorzüglich aber von praktisch-christlichem Interesse geleitet, heben die sämmtlichen griechischen Väter, sowohl die Apologeten *Justin*[1], *Tatian*[2], *Athenagoras*[3], *Theophilus*[4] und mit ihnen der Lateiner *Minucius Felix*[5], als auch die Alexandriner *Clemens*[6] und *Origenes*[7] das *αὐτεξούσιον* der menschlichen Seele heraus und wissen von keiner Zurechnung der Sünde, ohne unter der Voraussetzung der freiwilligen sittlichen Selbstbestimmung. Auch der der Speculation abgeneigte *Irenaeus*[8], wie der trüber gestimmte *Tertullian*[9] legen aus jenem sittlich-praktischen Interesse auf die Selbstbestimmung durch Willensfreiheit allen Nachdruck. Nur Häretiker wagten es den Menschen unter den Einfluss einer fremden Macht (der Gestirne oder der *εἱμαρμένη*) zu stellen[10], fanden aber eben darum den entschiedensten Widerspruch von Seiten der ganzen Kirche.

[1] Aufs Entschiedenste spricht *Justin* gegen den Determinismus Apol. I, c. 43: *Εἱμαρμένην φαμὲν ἀπαράβατον ταύτην εἶναι, τοῖς τὰ καλὰ ἐκλεγομένοις τὰ ἄξια ἐπιτίμια, καὶ τοῖς ὁμοίως τὰ ἐναντία, τὰ ἄξια ἐπίχειρα. Οὐ γὰρ ὥσπερ τὰ ἄλλα, οἷον δένδρα καὶ τετράποδα, μηδὲν δυνάμενα προαιρέσει πράττειν, ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον· οὐδὲ γὰρ ἦν ἄξιος ἀμοιβῆς ἢ ἐπαίνου, οὐκ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ἑλόμενος τὸ ἀγαθὸν, ἀλλὰ τοῦτο γενόμενος, οὐδ᾽ εἰ κακὸς ὑπῆρχε, δικαίως κολάσεως ἐτύγχανεν, οὐκ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ τοιοῦτος ὤν, ἀλλ᾽ οὐδὲν δυνάμενος εἶναι ἕτερον παρ᾽ ὃ ἐγεγόνει.*

[2] *Tatian* or. c. 7: *Τὸ δὲ ἑκάτερον τῆς ποιήσεως εἶδος αὐτεξούσιον γέγονε, τἀγαθοῦ φύσιν μὴ ἔχον, ὃ πλὴν [πάλιν] μόνον παρὰ τῷ Θεῷ, τῇ δὲ ἐλευθερίᾳ τῆς προαιρέσεως ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἐκτελειούμενον· ὅπως ὁ μὲν φαῦλος δικαίως κολάζηται, δι᾽ αὐτὸν γεγονὼς μοχθηρός· ὁ δὲ δίκαιος χάριν τῶν ἀνδραγαθημάτων ἀξίως ἐπαινῆται κατὰ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ Θεοῦ μὴ παραβὰς τὸ βούλημα.* Ueber die kritischen und exegetischen Schwierigkeiten der Stelle s. *Daniel,* Tatian, S. 207.

[3] Athenag. leg. 31; vgl. de resurr. 12. 13. 15. 18 ff.

[4] Ad Autol. II, 27: *Ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς ἄνθρωπον,* im Zusammenhang mit der Lehre von der Unsterblichkeit, wovon im folgenden §.

[5] Octav. c. 36 f.: Nec de fato quisquam aut solatium captet aut excuset eventum. Sit sortis fortuna [andere Lesart: sors fortunae], mens tamen libera est, et ideo actus hominis, non dignitas judicatur. . . . Ita in nobis non genitura plectitur, sed ingenii natura punitur. Die Freiheit des Menschen geht siegreich aus dem Kampfe mit allen Widerwärtigkeiten des Geschickes hervor: Vires denique et mentis et corporis sine laboris exercitatione torpescunt; omnes adeo vestri viri fortes, quos in exemplum praedicatis, aerumnis suis inclyti floruerunt.

Itaque et nobis Deus nec non potest subvenire, nec despicit, quum sit et omnium rector et amator suorum; sed in adversis unumquemque explorat et examinat; ingenium singulorum periculis pensitat, usque ad extremam mortem voluntatem hominis sciscitatur, nihil sibi posse perire securus. Itaque ut aurum ignibus, sic nos discriminibus arguimur. Quam pulcrum spectaculum Deo, quum Christianus cum dolore congreditur, quum adversum minas et supplicia et tormenta componitur! quum strepitum mortis et horrorem carnificis irridens insultat! quum libertatem suam adversus reges et principes erigit, soli Deo, cujus est, credit! etc. Uebrigens kommt schon bei Minucius XI, 6 eine Andeutung vor (freilich dem Gegner in den Mund gelegt), als ob nach der Meinung der Christen Gott nicht sowohl nach dem Betragen der Menschen als nach Prädestination richte, was aber Minucius als eine falsche Beschuldigung widerlegt.

[6] *Clemens* coh. p. 69: Ὑμῶν ἐστιν (ἡ βασ. τῶν οὐρανῶν), ἐὰν θελήσητε, τῶν προς τὸν Θεόν τὴν προαίρεσιν ἐσχηκότων. Nun zeigt er (p. 80), wie der Mensch die von Gott in ihn gelegten Anlagen selber und seiner Natur gemäss entwickeln müsse. So wenig man dem Pferde (nach Sitte der Alten) zumuthet zu ackern, dem Stier, als Reitpferd zu dienen, sondern von einem jeden nur das verlangt, was in seiner Natur liegt, so kann auch nur dem Menschen, eben weil er die Kraft dazu erhielt, zugemuthet werden, nach dem Göttlichen zu streben. — Auch nach Clemens ist nur *die* Sünde zurechenbar, die aus freier Wahl hervorgeht, Strom. II, p. 461; wie es denn auch wieder häufig in unserer Macht steht, uns Einsicht und Kraft zu verschaffen, ebend. p. 462. Von einer gratia irresistibilis ist Clemens weit entfernt, Strom. VII, p. 855: Οὔτε μὲν ἄκων σωθήσεται ὁ σωζόμενος, οὐ γάρ ἐστιν ἄψυχος· ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον ἑκουσίως καὶ προαιρετικῶς σπεύσει πρὸς σωτηρίαν· διὸ καὶ τὰς ἐντολὰς ἔλαβεν ὁ ἄνθρωπος, ὡς ἂν ἐξ αὑτοῦ ὁρμητικὸς πρὸς ὁπότερον ἂν καὶ βούλοιτο τῶν τε αἱρετῶν καὶ τῶν φευκτῶν κτλ.

[7] Vgl. das dritte Buch de princ. in seinem ganzen Zusammenhang. Ohne Freiheit kennt auch *Origenes* keine Zurechnung, de princ. II, 5 (*Redep.* p. 188): „Wenn die Menschen *von Natur* schlecht wären und es ihnen unmöglich wäre, Gutes zu thun, so erschiene Gott nicht als Richter über *Handlungen,* sondern über *Naturanlagen*". Vgl. de princ. I, 5, 3 und c. Cels. IV, 3 (Opp. I, p. 504): Ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον, ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν. Gleichwohl ist die Freiheit eine bedingte, und jede sittliche That ist eine Mischung eigener Wahl und göttlicher Beihülfe. Vgl. unten §. 70 und die Stellen bei *Redepenning,* Orig. II, S. 318.

[8] *Irenaeus* IV, 4 p. 231 f. (*Grabe* 281): Sed frumentum quidem et paleae, inanimalia et irrationabilia existentia, naturaliter talia facta sunt: homo vero, rationabilis et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis ipse sibi causa est, ut aliquando quidem frumentum, aliquando autem palea fiat; worauf Irenaeus ebenfalls die Zurechnungsfähigkeit gründet. Vgl. IV, 15 p. 245 (*Gr.* 318); IV, 37 p. 281 f. (*Gr.* 374 f.): Εἰ φύσει οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ ἀγαθοὶ γεγόνασιν, οὔθ' οὗτοι ἐπαινετοὶ, ὄντες ἀγαθοὶ, τοιοῦτοι γὰρ κατεσκευάσθησαν· οὔτ' ἐκεῖνοι μεμπτοὶ, οὕτως γεγονότες. Ἀλλ' ἐπειδὴ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως, δυνάμενοί τε κατασχεῖν καὶ πρᾶξαι τὸ ἀγαθὸν, καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβαλεῖν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι· δικαίως καὶ παρ' ἀνθρώποις τοῖς εὐνομουμένοις, καὶ πολὺ πρότερον παρὰ Θεῷ οἱ μὲν ἐπαινοῦνται, καὶ ἀξίας τυγχάνουσι μαρτυρίας τῆς τοῦ καλοῦ καθόλου ἐκλογῆς καὶ ἐπιμονῆς· οἱ δὲ καταιτιῶνται καὶ ἀξίας τυγχάνουσι ζημίας τῆς τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἀποβολῆς. Vgl. noch IV; 39 p. 285 (*Gr.* 380); V, 27 p. 325 (*Gr.* 442). Ja, nicht allein in den Werken, sondern auch in dem Glauben zeigt sich nach Irenaeus die Freiheit des Menschen, IV, 37 p. 282 (*Gr.* 376), vgl. auch das Fragment aus dem Sermon de fide, p. 342 (*Gr.* 467). Ueber den Freiheitsbegriff des *Hippolytus* s. *Jacobi* bei *Neander,* DG. S. 193.

[9] *Tertullian* vertheidigte den Begriff der Freiheit besonders gegen Marcion: „Wie hätte

der Mensch, der über die ganze Schöpfung herrschen sollte, in Rücksicht seiner selbst ein Sklave sein, nicht die Fähigkeit erhalten sollen, frei über sich selbst zu herrschen?" adv. Marc. II, 8, 6. 9; vgl. *Neander*, Antign. S. 372 f.*).

[10] *Es giebt nach der Lehre der Gnostiker ein an die Gestirne geknüpftes und durch sie vermitteltes Verhängniss"* u. s. w. *Baur*, Gnosis S. 232. — Dagegen ist dem Verfasser der Pseudoclementinen die Freiheit wichtig, z. B. hom. XV, 7: "Ἕκαστον δὲ τῶν ἀνθρώπων ἐλεύθερον ἐποίησεν ἔχειν τὴν ἐξουσίαν ἑαυτὸν ἀπονέμειν ᾧ βούλεται, ἢ τῷ παρόντι κακῷ, ἢ τῷ μέλλοντι ἀγαθῷ, vgl. auch c. 8. Hom. II, 15; III, 69; VIII, 16; XI, 8. *Schliemann* S. 182 ff. 235 ff. 241. *Credner* a. a. O. III, S. 283. 290. 294.

§. 58.

b. Unsterblichkeit.

Olshausen, antiquissimorum ecclesiae graecae patrum de immortalitate sententiae recensentur, Osterprogramm 1827, *Weizel*, D. urchr. Unst. Lehre (St. Kr. 1836, III u. IV). *H. Schultz*, die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit, Göttingen 1861.

Weniger übereinstimmend dachten die Lehrer der ersten Zeit über die Unsterblichkeit der Seele. Nicht dass sie diese an sich geleugnet oder an deren Möglichkeit irgendwie gezweifelt hätten; sondern eben darum, weil ihnen so viel an der Freiheit lag, weil die Aehnlichkeit mit Gott erst errungen werden sollte durch diese Freiheit, und weil (nach der trichotomistischen Eintheilung) erst durch die Verbindung mit dem Geiste, als dem höhern freien Vernunftleben, die Seele den Keim des unsterblichen Lebens in sich aufnimmt, endlich auch wohl durch anderweitige philosophische Hypothesen von der Beschaffenheit der Seele geleitet, nahmen *Justin, Tatian, Theophilus* [1] eine von Natur zwar sterbliche oder wenigstens in Beziehung auf Sterblichkeit und Unsterblichkeit indifferente Seele an, welche aber entweder durch ihre Vermählung mit dem Geiste und durch den rechten Gebrauch ihrer Freiheit die Unsterblichkeit als einen ihr von Gott ausgesetzten Preis erringt, oder im entgegengesetzten Falle mit dem Leibe zugleich untergeht. Zwei sonst in ihren Ansichten verschiedene Männer dagegen, *Tertullian* und *Origenes*, kommen darin mit einander überein, dass sie, ihren eigenthümlichen Vorstellungen von der Natur der Seele gemäss, auch die Unsterblichkeit derselben als eine mit dieser Natur zusammenhängende Eigenschaft betrachteten [2].

[1] Ob die vom Greis im Tryphon des Justin §. 4 ausgesprochene Ansicht die eigene Meinung des Schriftstellers sei? sowie über den Sinn der Stelle: Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀποθνήσκειν φημὶ πάσας τὰς ψυχὰς ἐγώ s. die Commentatoren: *Olshausen* a. a. O.

---

*) Diesen merkwürdigen consensus Patrum der ersten Periode müssen auch die Gegner der menschlichen Freiheit anerkennen, wie *Calvin*, nur dass sie dann von ihrem Standpunkte aus eine durchgehende Verblendung in diesem Stücke annehmen müssen! „*Es bleibt daher immer eine beachtungswerthe Erscheinung, dass gerade die Lehren, welche später die Trennung der christlichen Kirche veranlassten, in der alten Kirche sich so gut als gar nicht ausgesprochen finden*" *Daniel*, Tatian S. 200.

Rössler, Bibl. I, S. 141. *Möhler*, Patrologie I, S. 242. *Daniel*, Tatian S. 224. *Semisch* II, S. 368. Deutlicher *Tatian* contra Graec. c. 13: *Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν**), *θνητὴ δέ. Ἀλλὰ δύναται ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν. Θνήσκει μὲν γὰρ καὶ λύεται μετὰ τοῦ σώματος μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν. Ἀνίσταται δὲ εἰς ὕστερον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου σὺν τῷ σώματι, θάνατον διὰ τιμωρίας ἐν ἀθανασίᾳ λαμβάνουσα. Πάλιν δὲ οὐ θνήσκει, κἂν πρὸς καιρὸν λυθῇ, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ πεποιημένη. Καθ' ἑαυτὴν γὰρ σκότος ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἐν αὐτῇ φωτεινόν* (Joh. I.) . . . *Ψυχὴ γὰρ οὐκ αὐτὴ τὸ πνεῦμα ἔσωσεν, ἐσώθη δὲ ὑπ' αὐτοῦ κτλ. . . . Συζυγίαν δὲ κεκτημένη τὴν τοῦ θείου πνεύματος, οὐκ ἔστιν ἀβοήθητος, ἀνέρχεται δὲ πρὸς ἅπερ αὐτὴν ὁδηγεῖ χωρία τὸ πνεῦμα.* Die Seele ist dem Tatian auch nicht ein einfaches Wesen (*πολυμερής ἐστι καὶ οὐ μονομερής*) c. 15. *Theophilus* (ad Autol. II, 27) wirft die Frage auf, ob Adam von Natur sterblich oder unsterblich geschaffen sei? und antwortet darauf: keines von beiden, vielmehr zu beidem fähig (*δεκτικὸν ἀμφοτέρων*), damit, wenn er durch Befolgung der göttlichen Gebote nach der Unsterblichkeit strebte, er dieselbe als Lohn erhielte und Gott würde (*γένηται θεός*); wenn er aber mit den Werken des Todes sich befasste und Gott nicht gehorchte, er dadurch der Urheber seines eigenen Verderbens würde**). Auch *Irenaeus* beschränkt sich auf eine donative Unsterblichkeit, s. adv. haer. II, 64: Sine initio et sine fine, vere et semper idem et eodem modo se habens solus est Deus. . . . Et de animalibus, de animabus et de spiritibus et omnino de omnibus his, quae facta sunt, cogitans quis minime peccabit, quando omnia, quae facta sunt, initium quidem facturae suae habeant, perseverant autem, *quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit. Non enim ex nobis, neque ex nostra natura vita est, sed secundum gratiam Dei datur.* Sicut autem corpus animale ipsum quidem non est anima, participatur autem animam, quoadusque Deus vult, sic et anima ipsa quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam.

2 Bei *Tertullian* hing die Opposition gegen die obige Lehre mit der Zweitheiligkeit, bei *Origenes* mit der Präexistenz zusammen. (Für Letztern fiel nämlich die Einwendung weg, dass, weil die Seele einen Anfang genommen, sie auch ein Ende nehmen müsse.) Vgl. übrigens Tertull. de anima 11. 14. 15. Unter anderm beruft sich Tertull. auch darauf, dass die Seele auch im Traum ihre Thätigkeit fortsetze. Ueber den Zusammenhang von Schlaf und Tod überhaupt s. de anima c. 43 ff. Nach Origen. exhort. ad Mart. 47 (Opp. I, p. 307), de princ. II, 11, 4 p. 105, und III, 1, 13 p. 122 ist es auch der der Seele eingepflanzte Lebenstrieb sowohl, als die ihr natürliche Verwandtschaft zu Gott, was ihr die Unsterblichkeit sichert. Dazu kommt bei ihm die freie Selbstbestimmung und die darauf gegründete Vergeltung. Vgl. *Thomasius* Origenes S. 159. *Redepenning* II, S. 111.

Die ganze Frage war übrigens in dieser Fassung mehr eine philosophische als christliche, wie denn der Unsterblichkeitsbegriff überhaupt ein abstract-negativer ist; während der Gläubige in Christo das ewige Leben als ein concret vorhandenes schaut und ergreift. Erst im Zusammenhange daher mit der Person, dem Werke und dem Reiche Christi, und auf der Grundlage der christlichen Anschauungen und Verheissungen (d. h. in der Eschatologie) findet die christliche Unsterblichkeit ihren Ort. Vgl. die ob. angeführte Schrift von *Schultz*.

---

*) *καθ' ἑαυτὴν* fehlt in den jüngsten Handschriften, siehe *Daniel* S. 228 z. d. St.

**) Ob damit eine absolute Vernichtung gemeint sei oder nur Verlust des Bewusstseins? s. *Baur*. VDG. I, S. 575, der das letztere annimmt. — Die verwandte Ansicht der Thnetopsychiten (Arabici) s. unten in der Eschatologie.

§. 59.

Sünde, Sündenfall und dessen Folgen.

J. G. Walch, (*Th. Ch. Lilienthal*) de Pelagianismo ante Pelagium, Jen. 1783. *Ejusd.* historia doctrinae de peccato originis — beides in Miscellaneis sacris, Amst. 1784. 4. *J. Horn*, commentatio de sententiis eorum patrum, quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit, de peccato originali, Gött. 1801. †*Kuhn*, der vorgebliche Pelagianismus der vor-augustinischen Väter (Tüb. Quart. 1853).

So frei und heiter indessen die Lichtseite des Menschen (sein ideales Sein) von der ersten Kirche gefasst wurde, so wenig wurde die Schattenseite durch einen falschen Idealismus verhüllt; und wenn auch das Gefühl des menschlichen Verderbens nicht als das ausschliessliche Grundgefühl bezeichnet werden kann, aus dem die ganze Theologie der Zeit abgeleitet worden wäre, so machte sich doch der Abstand zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit, und der Zwiespalt des Lebens durch die Sünde vor einem jeden christlichen Gewissen geltend, je strenger gerade die Ansprüche waren, die an die Freiheit des Menschen gemacht wurden.

So klagt *Justin d. M.* über die Allgemeinheit der Sünde, dial. c. Tr. c. 95. Die ganze Menschheit ist unter dem Fluche; denn verflucht ist Jeder, der das Gesetz nicht hält. — Auch der Verfasser der Clementinen nimmt an, dass die Neigung der Sünde durch das Ueberhandnehmen derselben im Menschen stärker geworden sei, und nennt die Menschen Sklaven der Sünde (*δουλεύοντες ἐπιθυμίᾳ*), hom. IV, 23; X, 4. *Schliemann* S. 183. — Besonders stark hebt *Clemens* von Alexandrien den Zwiespalt heraus, der durch die Sünde in das Wesen des Menschen gekommen sei; denn sie gehört nicht zu unserer Natur, bildet nicht einen Theil unseres Wesens, und ist gleichwohl durch das ganze Geschlecht verbreitet. Wir kommen zur Sünde, wir wissen selbst nicht wie? vgl. Strom. II, p. 487. Auch *Origenes* fasst die Sünde als einen allgemein verbreiteten Zustand, dieweil die Welt im Abfall begriffen ist, c. Cels. III, 66 p. 491: *Σαφῶς γὰρ φαίνεται, ὅτι πάντες μὲν ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν, ἔνιοι δὲ οὐ μόνον πεφύκασιν, ἀλλὰ καὶ εἰθισμένοι εἰσὶν ἁμαρτάνειν.* Vgl. III, 62 p. 488: *Ἀδύνατον γάρ φαμεν εἶναι ἄνθρωπον μετ' ἀρετῆς ἀπ' ἀρχῆς πρὸς τὸν θεὸν ἄνω βλέπειν· κακίαν γὰρ ὑφίστασθαι ἀναγκαῖον πρῶτον ἐν ἀνθρώποις* (mit Berufung auf Röm. 7, 9). Vgl. *Redepenning* II, S. 360. Bei alle dem aber findet sich in unserer Periode noch kein so stark ausgesprochenes Sündengefühl, wie in der folgenden. Es überwog das freudige Bewusstsein von der einmal geschehenen Erlösung. Es wäre indessen eben so einseitig, für die ersten Jahrhunderte schon die Stimmung der spätern Zeit zu verlangen, als die Nothwendigkeit der spätern Entwicklungen zu verkennen.

§. 60.

Die Sünde überhaupt.

Suicer, Thes., unter ἁμαρτάνω, ἁμάρτημα, ἁμαρτία, ἁμαρτωλός. *Krabbe*, die Lehre von der Sünde und dem Tode, Hamb. 1836 (dogmatisch-exegetisch). *Jul. Müller*, die christliche Lehre von der Sünde I, Breslau 1839, II, u. ö. (6 Auflagen).

Wenn auch die Sünde als Thatsache anerkannt wurde, so finden wir dagegen in Beziehung auf die genauere Definition ihres Wesens

noch manches Schwankende [1]. Während die gnostisch-häretischen Parteien (hierin Vorläufer des Manichäismus) das Böse dualistisch entweder in die Materie setzten [2] oder vom Demiurgen es ableiteten, kamen die christlichen Lehrer im Allgemeinen darin überein, dass sie die Sünde im Bereiche des menschlichen Willens aufsuchten und daher Gott von aller Schuld freisprachen [3], wobei der Ausweg des Origenes nahe lag, auch das sittlich Böse als ein Negatives zu fassen [4].

[1] Eine der stoischen verwandte Definition finden wir bei *Clemens* von Alexandrien, Paed. I, 13 p. 158 f.: *Πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν, τοῦτο ἁμάρτημά ἐστι.* Dagegen ist die Tugend (*ἀρετὴ*) *διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου περὶ ὅλον τὸν βίον.* Daher ist die Sünde auch Ungehorsam gegen Gott: *Αὐτίκα γοῦν ὅτε ἥμαρτεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, καὶ παρήκουσε τοῦ Θεοῦ.* Die Etymologie urgirend, fasst er denn auch die Sünde als Irrthum: .... *ὡς ἐξ ἀνάγκης εἶναι τὸ πλημμελούμενον πᾶν διὰ τὴν τοῦ λόγου διαμαρτίαν γινόμενον καὶ εἰκότως καλεῖσθαι ἁμάρτημα.* Vgl. Strom. II, p. 462: *Τὸ δὲ ἁμαρτάνειν ἐκ τοῦ ἀγνοεῖν κρίνειν ὅ τι χρὴ ποιεῖν συνίσταται ἢ τοῦ ἀδυνατεῖν ποιεῖν.* Die Formen der Sünde sind *ἐπιθυμία, φόβος* und *ἡδονή.* Eine Folge der Sünde ist die *λήθη τῆς ἀληθείας*, coh. p. 88, und endlich ewiger Tod, ib. p. 89. *Tertullian* setzt die Sünde in die *Ungeduld* (Unbeständigkeit) des Menschen, de pat. 5 (p. 143): Nam ut compendio dictum sit, omne peccatum impatientiae adscribendum. Vgl. Cyprian de bono pat. p. 218. Auch nach *Origenes* de princ. II, 9, 2 (Opp. T. I, p. 97; *Redep.* p. 216) ist es Trägheit und Scheu vor der Anstrengung in Bewahrung des Guten, sowie die Abwendung vom Bessern (Privation), was die Sünde bewirkt; denn abfallen ist nichts anderes als schlecht werden, schlecht sein so viel als nicht gut sein u. s. w., vergl. *Schnitzer* S. 140.

[2] Hier und da schreiben auch orthodoxe Lehrer der Sinnlichkeit das Böse zu: so *Justin d. M.* Apol. I, 10 (?); s. *Semisch* S. 400. 401. Anders *Clemens* Strom. IV, 36 p. 638. 639: *Οὔκουν εὐλόγως οἱ κατατρέχοντες τῆς πλάσεως καὶ κακίζοντες τὸ σῶμα· οὐ συνορῶντες τὴν κατασκευὴν τοῦ ἀνθρώπου ὀρθὴν πρὸς τὴν οὐρανοῦ θέαν γενομένην, καὶ τὴν τῶν αἰσθήσεων ὀργανοποιΐαν πρὸς γνῶσιν συντείνουσαν, τά τε μέλη καὶ μέρη πρὸς τὸ καλὸν, οὐ πρὸς ἡδονὴν εὔθετα. Ὅθεν ἐπιδεκτικὸν γίνεται τῆς τιμιωτάτης τῷ Θεῷ ψυχῆς τὸ οἰκητήριον τοῦτο κτλ..... Ἀλλ' οὔτε ἀγαθὸν ἡ ψυχὴ φύσει οὔτε αὖ κακὸν φύσει τὸ σῶμα, οὐδὲ μὴ, ὃ μή ἐστιν ἀγαθὸν, τοῦτο εὐθέως κακόν. Εἰσὶ γὰρ οὖν καὶ μεσότητές τινες κτλ.* Vgl. *Orig.* contra Cels. IV, 66: *Τόδε, τὴν ὕλην ... τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτευομένην αἰτίαν εἶναι τῶν κακῶν, καθ' ἡμᾶς οὐκ ἀληθές· τὸ γὰρ ἑκάστου ἡγεμονικὸν αἴτιον τῆς ὑποστάσης ἐν αὐτῷ κακίας ἐστίν, ἥτις ἐστὶ τὸ κακόν.*

[3] Clem. Strom. VII, 2 p. 835: *Κακίας δ' αὖ πάντως ἀναίτιος (ὁ Θεός).* Orig. c. Cels. VI, 55 p. 675: *Ἡμεῖς δέ φαμεν, ὅτι κακὰ μὲν ἢ τὴν κακίαν καὶ τὰς ἀπ' αὐτῆς πράξεις ὁ θεὸς οὐκ ἐποίησε.* Vgl. III, 69 p. 492. Gleichwohl ist auch das Böse unter Gottes Leitung; vgl. de princ. III, 2, 7 (Opp. I, p. 142).

[4] Orig. de princ. II, 9, 2 (Opp. I, p. 97) und in Joh. T. II, c. 7 (Opp. IV, p. 65 f.): *Πᾶσα ἡ κακία οὐδέν ἐστιν* (mit Beziehung auf das *οὐδέν* Joh. 1, 3), *ἐπεὶ καὶ οὐκ ὂν τυγχάνει.* Das Böse heisst ihm *ἀνυπόστατον* und der Fall *μείωσις* (diminutio). *J. Müller* I, 132 (1. Aufl.); vergl. *Redepenning* II, S. 328.

§. 61.

Auffassung der Geschichte des Sündenfalls.

Wie man die Lehre von der Weltschöpfung und der Schöpfung des Menschen *historisch* begründete durch das Zurückgehen auf die in den Büchern Mosis enthaltenen Urkunden, so auch die Genesis der Sünde, die in der Geschichte Adams verwirklicht erschien; doch fassten nicht Alle diese Erzählung buchstäblich, sondern nach dem Vorgange des Philo [1] sah *Origenes* in ihr ein in geschichtlichem Gewande vorgetragenes Bild dessen, was immer und zu allen Zeiten mit dem freien Menschen vorgeht [2]. Wie weit *Irenaeus* den Buchstaben der Erzählung durchgängig beibehalten, ist zweifelhaft [3], während sich *Tertullian* unbedingt für die streng historische Fassung ausspricht [4]. Sowohl die Gnostiker, als der Verfasser der Clementinen verwarfen das Geschichtliche aus dogmatischen Gründen [5].

[1] Schon *Philo* sieht in der Geschichte *τρόποι τῆς ψυχῆς*, s. *Dähne* S. 341 und dessen Abhandlung St. Kr. 1833, 4.

[2] Bei *Clemens* noch ein Gemisch von factischer und allegorischer Auffassung: Strom. V, 11 p. 689 f. (Schlange = Bild der Wollust)*). — Dagegen rein allegorisch *Origenes* de princ. IV, 16 (Opp. T. I, p. 174); c. Cels. IV, 40 p. 534. Adam heisst Mensch, daher: *Ἐν τοῖς δοκοῦσι περὶ τοῦ Ἀδὰμ εἶναι φυσιολογεῖ Μωϋσῆς τὰ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως . . . . οὐχ οὕτως περὶ ἑνός τινος, ὡς περὶ ὅλου τοῦ γένους ταῦτα φάσκοντος τοῦ θείου λόγου.* Ueber weiteres Allegorisiren der Geschichte (Bekleidung der Protoplasten mit Thierfellen ein Symbol der Einkleidung der Seele?) s. Methodius bei Phot. biblioth. cod. 234 und 293. Dagegen Orig. fragm. in Gen. T. II, p. 29, wo sowohl die buchstäbliche Erklärung abgewiesen, als jene Deutung bezweifelt wird.

[3] Nach dem Fragmente von Anastasius Sinaïta bei *Massuet* p. 344 würde *Irenaeus* die Verführung durch die Schlange (gegen die Ophiten) *πνευματικῶς*, nicht *ἱστορικῶς* gefasst haben, doch wird nicht klar, in welchem Umfange. Ueberdies sind gegen die Aechtheit der Stelle Bedenken erhoben worden, s. *Duncker* S. 115 Anm. An andern Stellen redet dagegen Irenaeus von dem Falle Adams deutlich genug als von einem geschichtlichen Factum, III, 18 (*Gr.* 20) p. 211 (*Gr.* 248); III, 21 (*Gr.* 31) p. 218 (*Gr.* 259) ss. Giebt er sich doch alle Mühe, die Drohung Jehova's: „desselben Tages wirst du des Todes sterben" dadurch chronologisch zu rechtfertigen, dass er den Tag (wie bei der Schöpfungsgeschichte) von einem *Zeitraum* versteht, dieweil 1000 Jahre vor Gott gleich einem Tag sind. Adam und Eva sind gestorben während des Weltlaufs an demselben Wochentage, an welchem sie geschaffen waren und an welchem sie Gottes Gebot übertreten hatten, am *Freitag* innerhalb der ersten 1000 Jahre, adv. haer. V, 23, 1. Vgl. *Duncker* S. 129.

[4] *Tertullian* adv. Judaeos II, p. 184; de virg. vel. 11; adv. Marc. II, 2 s. u. a. St. Ein wörtliches Urgiren der Zeitfolge in der Geschichte de resurr. carn. 61: Adam ante nomina animalibus enunciavit quam de arbore decerpsit; ante etiam prophetavit quam voravit.

[5] Ueber den Sündenfall (*σύγχυσις ἀρχική*) der Gnostiker (Basilidianer) vgl. Clem. Strom. II, 20 p. 488. *Gieseler*, St. Kr. 1840, S. 396. Die Clementinen idealisiren den

*) Dass die Schlange der Teufel oder der Teufel *in* der Schlange gewesen (was Gen. 1. nicht ausdrücklich gesagt wird), wurde nach dem Vorgang von Sap. 2, 24 u. Apoc. 12, 9 (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος) von den Meisten angenommen, wohl auch mit Berücksichtigung von Joh. 8, 44.

Adam dergestalt, dass aus der geschichtlichen Person eine rein mythische wird (wie der Adam kadmon der Kabbalisten), während sie dagegen die Eva ihm weit unterordnen. Adam konnte daher auch nicht sündigen, sondern erst in *Kain* tritt die Sünde auf. Den Ursprung der Sünde leiten sie aus der Störung her, welche durch das Vorwalten des weiblichen Princips über dass männliche in die Ordnung der Syzygien gekommen ist. S. *Credner* II, 258. III, 284. *Baur*, Gnosis S. 229. *Schliemann* S. 177 ff. Die gnostischen Kainiten dagegen verehrten in Kain den Repräsentanten der Unabhängigkeit vom Demiurgen, während die Sethiten ihn als das Haupt der hylischen, den Abel als das der psychischen und den Seth als das der pneumatischen Masse, als das Ideal der Menschheit verehrten. *Neander* KG. I, 2 S. 758 f.

§. 62.

Stand der Unschuld und Fall.

So verschieden auch die Meinungen waren, worin die ursprünglichen Vorzüge des ersten Menschen [1] und worin seine Sünde bestanden habe [2], so kamen doch alle katholischen Lehrer darin überein, dass die Verführung der Schlange in der That eine Verführung, nämlich zum Bösen, mithin auch die Uebertretung des von Jehova gegebenen Gebotes ein *Fall* gewesen, der den Menschen Schaden gebracht habe [3]. Dagegen leugneten die clementinischen Ebioniten, dass Adam habe sündigen können [4], und die Ophiten sahen in dem Vorfalle (wenigstens nach einer Seite hin) eine Erhebung des Menschen zu seiner wahren Würde und einen Durchgangspunkt zur Freiheit, weil das Verbot vom neidischen Jaldabaoth ausgegangen, die Uebertretung aber auf Veranstaltung der Weisheit (Sophia), deren Symbol die Schlange ist, geschehen sei [5].

[1] Diese wurden besonders von den Pseudoclementinen übertrieben (s. den vor. §.). Adam hatte Prophetengabe (hom. III, 21. VIII, 10), s. *Credner* II, S. 248. Diese Gabe schrieb übrigens auch *Tertullian* de resurr. c. 61 dem Stammvater der Menschen zu. Nach den Ophiten hatten Adam und Eva leichte und helle Körper, s. *Baur* S. 187. Weniger hoch schlugen die voraugustinischen Lehrer die später so genannte justitia originalis an. Nach *Theophilus* von Antiochien (ad Aut. II, 34, 27) war Adam *νήπιος* und musste als Kind behandelt werden; er war weder sterblich noch unsterblich, sondern zu beidem fähig. Dasselbe behauptet *Clemens* Strom. VI, 12 S. 788: „So mögen sie denn von uns hören (sagt er gegen die Gnostiker), dass Adam vollkommen geschaffen wurde, nicht in Hinsicht seiner sittlichen Ausstattung, wohl aber in Hinsicht der *Fähigkeit*, die Tugend in sich aufzunehmen; denn ein Unterschied ist doch zwischen der Fähigkeit zur Tugend und dem wirklichen Besitz derselben. Gott will, dass wir durch uns selbst selig werden: deswegen gehört es zur Natur der Seele, sich selbst zu bestimmen" u. s. w. (bei *Baur*, Gnosis S. 493). Clem. beschränkt demnach die ursprünglichen Vorzüge (Strom. IV, p. 632) auf das Reinmenschliche als Anlage: *Οὐδὲν γὰρ τῶν χαρακτηριζόντων τὴν ἀνθρώπου ἰδέαν τε καὶ μορφὴν ἐνεδέησεν αὐτῷ.*

[2] *Justin* leitet den Fall vor allem von der schlauen Bosheit des Satans ab, dial. c. 119, p. 205. Ein Thier (*θηρίον*) hat den Menschen verführt. Ungehorsam und Irrglaube kamen von Seite des Menschen dazu; vgl. *Semisch* a. a. O. S. 395 f. Nach *Clemens* von Alexandrien scheint es die Wollust gewesen zu sein, welche den ersten Menschen verführte, coh. p. 86: „*Ὄφις ἀλληγορεῖται ἡδονὴ ἐπὶ γαστέρα ἕρπουσα, κακία γηΐνη εἰς ὕλας τρεφομένη*

(*Thiersch* conjecturirt τρεπομένη in Rudelb. Zeitschrift 1841, S. 184). Vgl. Strom. III, 17 p. 559 (470 *Sylb.*). Zwar wird von Clemens nicht, wie von den Enkratiten (die er vielmehr bekämpft), der coitus der ersten Eltern an sich als ein sündlicher getadelt, wohl aber, dass er zu früh stattgefunden, wohin auch die Stelle Strom. II, 19 p. 481 zielt: Τὰ μὲν αἰσχρὰ οὗτος προθύμως εἵλετο, ἑπόμενος τῇ γυναικί. Vgl. §. 61, 2.

3 Die Meinung, als ob der Baum an sich den Tod in sich geschlossen hätte (Giftfrucht), wird von *Theophilus* abgewiesen ad Aut. II, 25: Οὐ γάρ, ὡς οἴονταί τινες, θάνατον εἶχε τὸ ξύλον, ἀλλ' ἡ παρακοή.

4 Vgl. den vor. §. n. 5. Adam konnte nicht sündigen, da in ihm das θεῖον πνεῦμα oder die σοφία selbst erschienen war, mithin diese gesündigt haben müsste, was zu behaupten eine Blasphemie wäre, vgl. *Schliemann* a. a. O. Gleichwohl haben die Clementinen eine Trübung des Ebenbildes Gottes bei den Nachkommen des ersten Menschenpaares angenommen, vgl. *Hilgenfeld* S. 291.

5 Die Ophiten verwirren sich in ihren eigenen Dogmen, wenn sie bald die Schlange als Gottheit verehren, bald von ihr sagen, dass sie die Eva durch Täuschung verführt habe. Epiphan. Haer. 37, 6. *Baur* S. 178 ff.

§. 63.

Folgen des Sündenfalls.

Der *Tod* war es gewesen, den Jehova den Uebertretern seines Gebotes angedroht hatte. Gleichwohl folgte dieser nicht unmittelbar auf die Uebertretung, sondern die dem Manne sowohl als dem Weibe eigenthümlich zugetheilten Mühsale des Lebens leiteten den Tod ein und zeugten von des Menschen eingetretener Sterblichkeit. Beides aber, der Tod sowohl als das physische Uebel, wurde von dem biblischen Standpunkte aus als die Folge der Sünde Adams betrachtet: so z. B. von *Irenaeus* und A. [1] Wie weit nun aber auch das sittliche Verderben der Einzelnen, die Sünde im Menschengeschlecht überhaupt, eine Folge der ersten Sünde sei, darüber finden wir noch keine ausgebildete Ansicht. Man war zu sehr geneigt, die Sünde als einen freien Willensact des Menschen zu betrachten, als dass man sie schlechthin als ein von Andern überkommenes Erbstück hätte fassen können. Die Sünde jedes einzelnen Menschen, wie sie in der Erfahrung vorlag, hatte an der adamitischen Sünde ihr Vorbild und erschien daher eher als eine Wiederholung, denn als eine nothwendige Folge der ersten Sünde [2]; und lieber nahm man, um das Dunkle der Gewalt, die zum Bösen hintreibt, sich zu erklären, zu einem zwar nicht absolut zwingenden, aber doch mächtigen Einfluss der Dämonen, als zu einer gänzlichen Unfreiheit des Willens (als Frucht der Erbsünde), seine Zuflucht [3]. Indessen finden sich schon bei *Irenaeus* Andeutungen von den tiefer gehenden Folgen des Sündenfalls [4]. Noch bestimmter aber leisten *Tertullian* und *Origenes*, obwohl von verschiedenen Standpunkten aus, der Erbsündentheorie Vorschub: dieser dadurch, dass er die Seelen schon in ihrem frühern Zustande mit Sünde behaftet und somit auch sündlich ins irdische Leben ein-

tretend dachte, wozu sich noch die an das Gnostisch-Manichäische streifende Idee von dem Befleckenden, das in der physischen Zeugung liege, gesellte[5]; jener dadurch, dass er die Seele mit sammt ihren Gebrechen sich stoffartig fortpflanzen liess, zu welcher Ansicht auch der von ihm zuerst gebrauchte Name „vitium originis" trefflich passte[6]. Beide Lehrer waren aber noch weit davon entfernt, das angeborne Verderben als ein zurechnungsfähiges zu betrachten, und noch viel weniger dachten sie an einen gänzlichen Mangel der Freiheit[7].

[1] *Irenaeus* III, 23 (35 *Gr.*) p. 221 (263 *Gr.*): Condemnationem autem transgressionis accepit homo taedia et terrenum laborem et manducare panem in sudore vultus sui et converti in terram, ex qua assumtus est; similiter autem mulier taedia et gemitus et tristitias partus et servitium i. e. ut serviret viro suo: ut neque maledicti a Deo in totum perirent, neque sine increpatione perseverantes Deum contemnerent (vgl. c. 37 p. 264 *Grabe*). Ibid. V, 15 p. 311 (423 *Grabe*): . . . propter inobedientiae peccatum subsecuti sunt languores hominibus. V, 17 p. 313 (p. 426). V, 23 p. 320 (p. 435): Sed quoniam Deus verax est, mendax autem serpens, de effectu ostensum est morte subsecuta eos, qui manducaverunt. Simul enim cum esca et mortem adsciverunt, quoniam inobedientes manducabant: inobedientia autem Dei mortem infert etc. (Daher der Teufel ein Menschenmörder von Anfang.) Uebrigens sieht Irenaeus in den verhängten Strafen Gottes auch wieder eine Wohlthat, III, 20, 1: Magnanimus (i. e. *μακρόθυμος*) fuit Deus deficiente homine, eam quae per verbum esset victoriam reddendam ei providens. Er vergleicht den Fall des Menschen mit dem Schicksale des Propheten Jonas, der vom Wallfisch verschlungen wurde zu seiner Rettung. So wird der Mensch von dem grossen Wallfisch (dem Teufel) verschlungen, damit ihn Christus wieder aus dessen Rachen befreie, vgl. *Duncker* S. 151. Nach *Cyprian* de bono patientiae p. 212 ging auch die höhere Körperkraft des Menschen (nächst der Unsterblichkeit) durch die Sünde verloren; und auch *Origenes* brachte die Uebel in der Welt in Verbindung mit der Sünde, s. oben §. 48. Unter dem *Tod* verstehen indessen die Alexandriner nicht den physischen Tod, den sie nach ihren Voraussetzungen als eine weise Ordnung der Natur (*φυσικὴ ἀνάγκη θείας οἰκονομίας*)], mithin als eine Wohlthat ansehn müssen, sondern den geistig-sittlichen Tod. Clem. Strom. III, p. 540. u. die Stellen aus Orig. bei *Gieseler*, DG. S. 182.

[2] Wenn auch *Justin d. M.* die allgemeine Sündhaftigkeit in starken Ausdrücken beklagt (dial. c. 95), so sind ihm doch Erbsünde und Zurechnung adamitischer Schuld noch fremde Begriffe. Wenigstens hat der Mensch jetzt noch das richtige sittliche Gefühl, wonach er die Sünde an Andern als Sünde beurtheilt und rügt. Dial. 93: *Τὰ γὰρ ἀεὶ καὶ δι' ὅλου δίκαια καὶ πᾶσαν δικαιοσύνην παρέχει ἐν παντὶ γένει ἀνθρώπων· καὶ ἔστι πᾶν γένος γνωρίζον ὅτι μοιχεία κακὸν, καὶ πορνεία, καὶ ἀνδροφονία, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα.* Vgl. das Folgende, wonach nur die vom bösen Geist Erfüllten oder durch schlechte Erziehung gänzlich verdorbenen (nicht also die Nachkommen Adams als solche) dieses Gefühl verloren haben. Jeder verdient sonach dadurch den Tod, dass er sich durch seinen Ungehorsam den ersten Menschen *gleichstellt*. Dial. c. 88: *Ὃ* (scil. *γένος ἀνθρώπων*) *ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου.* C. 124: *Οὗτοι* (scil. *ἄνθρωποι*) *ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὔᾳ ἐξομοιούμενοι θάνατον ἑαυτοῖς ἐργάζονται κτλ.* Vgl. *Semisch* a. a. O. S. 397—399, der auch in die exegetische Erörterung dieser Stellen eintritt. S. ebendens. S. 401 über die schwierige Stelle dial. c. 100, in welcher Manche einen Beweis der Erbsünde haben finden wollen: *Παρθένος οὖσα Εὔα καὶ ἄφθορος τὸν λόγον ἀπὸ τοῦ ὄφεως συλλαβοῦσα, παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε*

(ob das *τίκτειν* metaphorisch?). Nach *Clemens* von Alexandrien befindet sich der Mensch dem Versucher gegenüber in derselben Lage wie Adam vor dem Falle, coh. p. 7: *Εἷς γὰρ ὁ ἀπατεὼν, ἄνωθεν μὲν τὴν Εὔαν, νῦν δὲ ἤδη καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους εἰς θάνατον ὑποφέρων*, vgl. Paed. I, 13 p. 158 f. Zwar nimmt Clemens die Allgemeinheit der Sünde unter den Menschen an, Paed. III, 12 p. 307: *Τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν;* aber schon dass er annahm, dass von Natur Einige edler seien als die Andern (Strom. I, 6 p. 336), zeigt, dass er den Menschen nicht für absolut verdorben hielt, nicht Alle in *eine* corrupte Masse zusammenwarf; thut doch niemand das Böse um des Bösen willen, Strom. I, 17 p. 368. Am stärksten aber spricht er sich gegen eine schon dem Kinde zurechenbare Erbsünde aus Strom. III, 16 p. 556 f.: *Λεγέτωσαν ἡμῖν· Ποῦ ἐπόρνευσεν τὸ γεννηθὲν παιδίον, ἢ πῶς ὑπὸ τὴν τοῦ Ἀδὰμ ὑποπέπτωκεν ἀρὰν τὸ μηδὲν ἐνεργῆσαν;* Die Stelle Psalm 51, 7 gilt ihm nicht als Beweis. (Vgl. noch die obigen Stellen über Freiheit und Sünde überhaupt, u. *Baur*, VDG. I, S. 587.)

[3] Athenag. leg. c. 25. Tatian contra Graec. c. 7, und die oben §. 58 angeführten Stellen. Ausser dem Einflusse des Satans bringt Justin d. M. auch die schlechte Erziehung und das böse Beispiel in Anschlag, Apol. I, 61: *Ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γεγόναμεν.*

[4] Iren. adv. haer. IV, 41, 2 und andere Stellen bei *Duncker* S. 132 ff. Nach diesem würde die Lehre von der Erbsünde und dem Erbübel bei Irenaeus bereits so weit entwickelt sein, „*dass sich die charakteristischen Züge der abendländischen Lehrbildung deutlich erkennen lassen.*“ Und allerdings redet Irenaeus schon davon, dass der Mensch, indem er freiwillig der Stimme des Verführers folge, ein Kind, ein Schüler und Diener des Teufels geworden sei u. s. w. Auch erscheinen ihm die Menschen bereits in einem Zustande der Verschuldung, der eine Folge der Sünde Adams ist. Ob da, wo Irenaeus vom *Tode* redet, den wir geerbt haben (V, 1, 3 u. an andern Orten), er blos den physischen Tod versteht? s. *Duncker* a. a. O.

[5] Auf der einen Seite bildet zwar *Origenes* durch sein Urgieren der menschlichen Freiheit einen strengen Gegensatz zu Augustin, wie er denn auch die noch nicht zum Entschluss gereifte Begierde (concupiscentia) noch nicht zur Sünde rechnet; erst wenn man ihr nachgiebt, entsteht Schuld, de princ. III, 2, 2 (Opp. T. I, p. 139; *Redep.* p. 179) u. III, 4 (de humanis tentationibus). Auf der andern aber schliesst er sich formell an den Begriff der Erbsünde an durch die Behauptung, dass die menschliche Seele, weil sie im frühern Zustand schon gesündigt habe (*μυστήριον γενέσεως*), nicht mehr unschuldig auf diese Welt komme, de princ. III, 5 (Opp. T. I, p. 149 f.; *Redep.* p. 309 ff.); vgl. *Redep.* Orig. II, S. 322 ff. Wegen der Zeugung s. hom. XV in Matth. §. 23 (Opp. III, p. 685); hom. VIII in Lev. (Opp. II, p. 229) u. XII (p. 251): Omnis, qui ingreditur hunc mundum, in quadam contaminatione effici dicitur (Hiob 14, 4 f.) ... Omnis ergo homo in patre et in matre pollutus est, solus vero Jesus Dominus meus in hanc generationem mundus ingressus est, et in matre non est pollutus. Ingressus est enim corpus incontaminatum. Vgl. das Weitere bei *Baur*, VDG. I, S. 589 ff. Gleichwohl hat die spätere Zeit, namentlich seit Hieronymus, in *Origenes* den Vorläufer des Pelagius gesehen. Hier. (ep. ad Ctesiphontem) nennt die Lehre, dass der Mensch ohne Sünde sein könne, Origenis ramusculus. Vgl. dagegen *Wörter* a. a. O. S. 201 ff.

[6] *Tertullian* de anima c. 40: Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur; tamdiu immunda, quamdiu recenseatur. Peccatrix autem, quia immunda, recipiens ignominiam ex carnis societate. Cap. 41 gebraucht er den Ausdruck *vitium originis,* und behauptet, dass das Böse dem Menschen zur andern Natur geworden, während des Menschen *wahre* Natur auch nach Tertullian das Gute ist. Er unterscheidet daher naturale quodammodo und proprie naturale. Quod enim a Deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur. Potest enim *obumbrari,* quia non est Deus; *extingui non potest, quia a Deo est.*

[7] Wie weit entfernt z. B. *Tertullian* war, die Erbsünde den Kindern als wirkliche Sünde

zuzurechnen, davon zeugt seine merkwürdige Aeusserung über die Kindertaufe, de bapt. 18; vgl. §. 72. u. *Neander,* Antignost. S. 209 ff. 455 ff. — Auch sein Schüler *Cyprian* erkennt ein angebornes Verderben an und ist sogar deshalb *für* die Kindertaufe; aber doch nur darum, damit das Kind von der ihm anhaftenden *fremden*, nicht von einer ihm *eigenen* Schuld gereinigt werde, ep. 64; vgl. *Rettberg* S. 317 ff. *Cyprian* nennt die Erbsünde contagio mortis antiquae, ep. 59, aber auch *er* hebt die Freiheit nicht auf, de gratia Dei ad Donatum c. 2.

VIERTER ABSCHNITT.

Christologie und Soteriologie.

§. 64.

Die Christologie überhaupt.

Martini, Versuch einer pragmatischen Geschichte des Dogma von der Gottheit Christi, Rostock 1800. *Dorner*, Entwicklungsgeschichte der Lehre v. d. Pers. Christi. Stuttg. 1839. 2. Aufl. 1845—56. II. *Duncker*, Z. Gesch. d. christl. Logoslehre. Gött. 1848. Weitere Lit. s. oben zu §§. 40—43. *Schultz*, Gotth. Christi (Gotha 1881), Kap. 3.

Die *Erscheinung des Logos im Fleische* wurde seit der Zeit der Apologeten die dogmatische Hauptidee, um welche diese Periode sich bewegt. Diese den ewigen Liebesrath Gottes enthüllende Thatsache erschien den ersten Lehrern der Kirche nicht einseitig als blosse Folge der menschlichen Sünde oder als ausschliesslich durch sie bedingt und hervorgerufen, sondern zugleich als eine freie Offenbarung Gottes, als der Gipfel aller frühern Offenbarungen und Lebensentfaltungen, als Vollendung und Krone der Schöpfung: so dass die *Christologie* dieser Zeit ebensowohl eine Fortsetzung der *Theologie*, als das ergänzende Gegenstück zur *Anthropologie* bildet.

Entschieden fasst *Irenaeus* den doppelten Gesichtspunkt ins Auge, wonach Christus sowohl *Vollender* als *Wiederhersteller* der menschlichen Natur ist. Beides liegt in den Ausdrücken ἀνακεφαλαιοῦν, ἀνακεφαλαίωσις (Wiederholung des Frühern, Erneuerung, Wiederherstellung, Wiedervereinigung des Getrennten unter *ein* Haupt, vgl. *Suicer,* thes. zu d. W.). Christus ist der Inbegriff alles Menschlichen in seiner höchsten Bedeutung, die Summe und zugleich die Erneuerung der Menschheit, der neue Adam; vgl. V, 29, 2; III, 18, 7, und andere Stellen bei *Duncker* S. 157 ff, — Irenaeus wiederholt öfter den Satz, dass Christus geworden, was *wir* sind, damit *wir* würden, was *er* ist, z. B. III, 10, 20, und in der Praef.: Jesus Christus, Dominus noster, propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse, quod est ipse. Er stellt auf jeder Stufe des Menschenalters den reinen Menschen dar. Bei den Alexandrinern findet sich Aehnliches (s. d. Stellen über den Logos oben §. 43). — Hingegen fasst *Tertullian* de carne Christi c. 6

die Menschwerdung auf als um des zukünftigen Leidens willen geschehen: At vero Christus mori missus nasci quoque necessario habuit, ut mori posset. Nach *Cyprian* ist dieselbe weniger durch die Sünde Adams nothwendig geworden, als durch den Ungehorsam der spätern Geschlechter, an denen die frühern Offenbarungen Gottes ihren Zweck nicht erreichten (Hebr. 1, 1); de idol. van. p. 15: Quod vero Christus sit, et quomodo per ipsum nobis salus venerit, sic est ordo, sic ratio. Judaeis primum erat apud Deum gratia. Sic olim justi erant, sic majores eorum religionibus obediebant. Inde illis et regni sublimitas floruit et generis magnitudo provenit. Sed illi negligentes, indisciplinati et superbi postmodum facti, et fiducia patrum inflati, dum divina praecepta contemnunt, datam sibi gratiam perdiderunt. . . . Nec non Deus ante praedixerat, fore ut vergente saeculo et mundi fine jam proximo ex omni gente et populo et loco cultores sibi allegeret Deus multo fideliores et melioris obsequii: qui indulgentiam de divinis muneribus haurirent, quam acceptam Judaei contemtis religionibus perdidissent. Hujus igitur indulgentiae, gratiae disciplinaeque arbiter et magister sermo et filius Dei mittitur, qui per prophetas omnes retro illuminator et doctor humani generis praedicabatur. Hic est virtus Dei, hic ratio, hic sapientia ejus et gloria. Hic in virginem illabitur, carnem, Spiritu Sancto cooperante, induitur. Deus cum homine miscetur. Hic Deus noster, hic Christus est, qui, mediator duorum, hominem induit, quem perducat ad patrem. *Quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo possit esse, quod Christus est.* Vgl. *Rettberg* S. 305. In diesem letzten Satze begegnet er sich mit Irenaeus.

§. 65.

Der Gottmensch.

Neben unbestimmtern und allgemeinern Aussprüchen über die höhere Natur Jesu [1], über die Erhabenheit seiner Lehre und Person [2] und über seine Messianität [3] finden wir bereits in der ersten Zeit hingewiesen auf *ein Nebeneinandersein von Göttlichem und Menschlichem* in seiner Person; jedoch noch ohne scharfe und schulgerechte Begrenzung des Antheils, welchen das Eine oder das Andere an der Bildung dieser Persönlichkeit nimmt [4]. Man suchte blos auf der einen Seite der ebionitischen und der artemonitischen (alogischen) Dürftigkeit auszuweichen, die in Jesu nur den Sohn Josephs und der Maria sah (während die gemässigten Nazarener wenigstens im Einklang mit dem katholischen Bekenntniss eine übernatürliche Empfängniss annahmen) [5], sowie man auf der andern Seite, und zwar noch strenger, die doketische Richtung bekämpfte, welche die wahre Menschheit Jesu aufhob [6]. *Die Schwierigkeit des Problems, welches unter dem Begriffe ‚Gottmensch' verborgen ist, war der christlichen Gemeinde und ihren Lehrern bis durch die Zeit der apost. Väter noch nicht zum Bewusstsein gekommen. ‚Die Gemeinde glaubte an seine Gottheit, weil ihr in ihm Gott völlig offenbar und weil sie in ihm des Sieges über die Welt als die sie von Gott trennende, gewiss war'; ebenso gewiss aber war sie auch seiner als eines menschlichen Lehrers, eines Freundes und ‚Bruders'.* Die das Göttliche und Menschliche nur äusserlich und mechanisch verbindende Ansicht, wonach erst bei der Taufe der Logos (Christus) über den Menschen Jesus

gekommen wäre (Cerinth, Basilides), fand Widerspruch, so gut als die noch abenteuerlichere Vorstellung des Marcion, wonach Christus als *Deus ex machina* erschien[7], oder als die gleichfalls doketische Ansicht des Valentinus, wonach zwar Christus von Maria geboren wurde, sich aber derselben nur als eines Canales bediente, um in das endliche Leben einzutreten[8].

[1] So im Bericht des Plinius an Trajan (ep. X, 97): Carmen Christo quasi Deo dicere. Auch die üblichen Doxologien, die Taufformel und die Anordnung der christlichen Feste und gottesdienstlichen Zeiten zeugen für eine göttliche Verehrung Christi im Allgemeinen, vgl. *Dorner* a. a. O. S. 273 ff. *Ueber die ältesten liturg. Formeln vgl. *Weizsäcker*, Apost. Zeitalter (1886) S. 602 ff.* Selbst Kunst und Sitte sprechen dafür, ebendas. S. 290 ff. Die Verleumdungen, welche der Jude des Celsus gegen die Person Jesu vorbringt, dass er aus einem ehebrecherischen Verhältniss der Maria mit einem Soldaten, Pantheras, erzeugt sei, werden von *Origenes* zurückgewiesen und die wunderbare Zeugung des Erlösers durch seine höhere Bestimmung gerechtfertigt (im Zusammenhange mit der Lehre von der Präexistenz der Seelen) c. Cels. I, 32 (p. 345—351).

[2] Schon die Trefflichkeit der *Lehre* erhebt Jesum, nach *Justin*, über die übrigen Menschen, Apol. I, 14: *Βραχεῖς δὲ καὶ σύντομοι παρ᾽ αὐτοῦ λόγοι γεγόνασιν· οὐ γὰρ σοφιστὴς ὑπῆρχεν, ἀλλὰ δύναμις Θεοῦ ὁ λόγος αὐτοῦ ἦν*, und schon diese menschliche Weisheit allein würde (nach c. 22) hinreichen, ihm das Prädicat eines Sohnes Gottes zu sichern, wenn er auch ein blosser Mensch wäre. Er ist aber *mehr* als dieses, ebend. Auch *Origenes* weist (noch abgesehen von der göttlichen Würde) auf die ausserordentliche historische Persönlichkeit Jesu hin, die er als die Blüte und den Gipfel der Menschheit begreift, c. Cels. I, 19 (Opp. T. I, p. 347 — in Beziehung auf Plato de republ. I, p. 329, und Plutarch in vita Themistoclis): „Jesus, der Geringste und Niedrigste unter allen Seriphiern, hat doch die Welt in eine grössere Bewegung setzen können als Themistokles, Pythagoras, Plato, als irgend ein Weiser, Fürst und Feldherr.“ Er ist die Vereinigung aller menschlichen Vorzüge, während Andere nur durch Einzelnes sich ausgezeichnet haben, ein Wunder der Welt! c. 30 (ganz im Sinne der modernen Apologetik.) Bei der negativen Bestimmung, dass Jesus *mehr als ein gewöhnlicher Mensch gewesen*, bleibt *Minucius Felix* stehen, der überhaupt wenig oder nichts positiv Christologisches hat, Octav. 29, §. 2 s. (vgl. mit 9, 5): Nam quod religioni nostrae hominem noxium et crucem ejus adscribitis, longe de vicinia veritatis erratis, qui putatis Deum credi aut meruisse noxium aut potuisse terrenum. Nae ille miserabilis, cujus in homine mortali spes omnis innititur; totum enim ejus auxilium cum extincto homine finitur. Vgl. *Novatian* de trin. 14: Si homo tantummodo Christus, cur spes in illum ponitur, cum spes in homine maledicta referatur? *Arnob.* adv. gent. I, 53: Deus ille sublimis fuit, deus radice ab intima, deus ab incognitis regnis, et ab omnium principe deus sospitator est missus, quem neque sol ipse neque ulla, si sentiunt, sidera, non rectores, non principes mundi, non denique dii magni, aut qui fingentes se deos genus omne mortalium territant, unde aut qui fuerit, potuerunt noscere vel suspicari. Ueber die Christologie der apostol. Väter s. *Dorner* a. a. O. S. 144 ff. *und (mehrfach berichtigend) *Schultz*, Lehre v. d. Gotth. Christi (1881) S. 25 ff.*

[3] Justin, Apol. I, 30 ss.; dial. c. Tr. im ganzen Zusammenhang. Novatian de trin. c. 9. Origen. c. Cels. an verschiedenen Orten. „Der Dialog mit Tryphon beweist unwiderleglich, dass die Logoslehre zur Zeit Justins noch keinen wesentl. Bestandteil der Lehre von Christo weder für die Gemeinde noch für Justin selbst bildete. Die Bezeichnung Christi als des Logos war in der Gemeinde üblich und zwar im Sinne des alle Gottesoffenbarung vermittelnden Wesens, aber die Gemeinde hat sich in all den Fragen, die sich ihr in Folge ihres Glaubens an die Gottheit Christi aufdrängten, nicht an einer ausserbiblischen . . .

Logoslehre, sondern an der Schrift A. T. zu orientieren gesucht." *v. Engelhardt*, d. Christent. Justin's S. 283.

[4] So vertheidigt schon *Justin d. M.* einerseits gegen die Ebioniten die jungfräuliche Geburt, andererseits gegen die Gnostiker die wahre Menschheit Jesu, dial. c. Tr. c. 54: *Οὐκ ἔστιν ὁ Χρ. ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων, κατὰ τὸ κοινὸν τῶν ἀνθρώπων γεννηθείς.* Apol. I, 46: *Διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς πάντων καὶ δεσπότου θεοῦ βουλὴν διὰ παρθένου ἄνθρωπος ἀπεκυήθη.* Vgl. *Semisch* II, S. 403 ff. *Irenaeus* III, 16 (18 *Gr.*); 18 (28 *Gr.*) p. 211 (248 *Gr.*): *Ἥνωσεν οὖν, καθὼς προέφαμεν, τὸν ἄνθρωπον τῷ Θεῷ. . . . . Εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ Θεῷ, οὐκ ἂν ἠδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. Ἔδει γὰρ τὸν μεσίτην Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ τῆς ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν καὶ Θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι Θεόν.* Cap. 19 (21), p. 212 f. (250): *Ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος, ἵνα πειρασθῇ, οὕτως καὶ λόγος, ἵνα δοξασθῇ· ἡσυχάζοντος μὲν τοῦ λόγου ἐν τῷ πειράζεσθαι . . . καὶ σταυροῦσθαι καὶ ἀποθνήσκειν· συγγινομένου δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ νικᾶν καὶ ὑπομένειν καὶ χρηστεύεσθαι καὶ ἀνίστασθαι καὶ αναλαμβάνεσθαι.* Auch Irenaeus hebt gegen die Doketen die wahre Menschheit, gegen die Ebioniten die wahre Gottheit des Erlösers hervor. Wie Adam keinen menschlichen Vater hatte, so ist auch Christus ohne Zuthun eines Mannes erzeugt, und wie jener aus der noch jungfräulichen Erde gebildet wurde, so ist dieser aus der noch unberührten Jungfrau geboren. Dem sündlichen Fleische Adams steht ein sündloses, dem seelischen Menschen ein geistlicher gegenüber, III, 21, 10. *Duncker* S. 218 ff. Vgl. *Novatian* de trinit. c. 18: Quoniam si ad hominem veniebat, ut mediator Dei et hominum esse deberet, oportuit illum cum eo esse et verbum carnem fieri, ut in semetipso concordiam confibularet terrenorum pariter atque coelestium, dum utriusque partis in se connectens pignora, et Deum homini et hominem Deo copularet, ut merito filius Dei per assumtionem carnis filius hominis, et filius hominis per receptionem Dei verbi filius Dei effici possit. Hoc altissimum atque reconditum sacramentum ad salutem generis humani ante saecula destinatum, in Domino Jesu Christo Deo et homine invenitur impleri, quo conditio generis humani ad fructum aeternae salutis posset adduci. — Vgl. *Schultz*, Lehre v. d. Gotth. Christi S. 39 ff.

[5] Vgl. §. 23. 24 u. §. 42 Note 1. Ueber die milde Art, mit der Justin (dial. c. Tryph. §. 48) und Origenes (in Matth. T. XVI, c. 12. Opp. III, p. 273 — Vergleichung mit dem Blinden, Marc. 10, 46) die ebionitische Ansicht beurtheilten, s. *Neander*, KG. I, S. 616. 617. Schon stärker spricht sich dagegen Origenes hom. XV in Jerem. aus, ibid. p. 226: *Ἐτόλμησαν γὰρ μετὰ τῶν πολλῶν τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν καὶ τοῦτο εἰπεῖν, ὅτι οὐκ ἔστι θεός ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως· ἐπικατάρατος γάρ, ὃς τὴν ἐλπίδα ἔχει ἐπ᾽ ἄνθρωπον.* Uebrigens nahmen selbst die vulgären Ebioniten an, dass mit Jesu sich eine höhere Kraft bei der Taufe verbunden habe, aber freilich mehr eine (abstracte) Kraft. Die clementinischen Ebioniten dagegen unterscheiden sich darin von den vulgären, dass sie Jesum von Anfang an von dieser höhern Kraft durchdrungen sich denken; er tritt sonach in *eine* Reihe mit Adam, Henoch, Moses, die alle von der nämlichen Prophetie her sind, vgl. *Schliemann* S. 200 ff. 483 ff. 523 ff. *Dorner* S. 296 ff. Rücksichtlich der Geburt aus der Jungfrau ist jedoch merkwürdig, wie wenig sich die alte Kirche scheute, auch bei der positiven Annahme des Factums selbst, dennoch Analogien mit heidnischen Mythen als eine Art von Beweis beizubringen. So Orig. c. Cels. I, 37 (Opp. T. I, p. 355. — Plato ein Sohn des Apollo und der Periktione) und ebenda eine Analogie aus der Natur (des Geiers) gegenüber der eben erwähnten Blasphemie des Celsus c. 32, p. 350; vgl. indessen c. 67, p. 381).

[6] Gegen die Doketen vgl. die Ignazischen Briefe, besonders ad Smyrn. 2 u. 3; ad Ephes. 7, 18; ad Trall. 9; ebenso die oben angeführte Stelle des Irenaeus, und dazu Tertull.

adv. Marc. und de carne Christi; Novatian de trin. c. 10: Neque igitur eum haereticorum agnoscimus Christum, qui in imagine (ut dicitur) fuit, et non in veritate; nihil verum eorum, quae gessit, fecerit, si ipse phantasma et non veritas fuit. Einen doketischen Anstrich hat man im Briefe des Barn. finden wollen c. 5. Es ist aber dieselbe Idee der κρύψις, die wir auch später finden, und die uns z. B. auch in der (apokryphischen) Rede des Thaddäus an Abgarus bei Eus. 1, 13: Ἐσμίκρυνεν αὐτοῦ τὴν θεότητα und sonst begegnet.

7 Tertull. de carne Christi, c. 2: Odit moras Marcion, qui subito Christum de coelis deferebat. Adv. Marc. III, 2: Subito filius, et subito missus, et subito Christus. IV, 11: Subito Christus, subitó et Johannes. Sic sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum habent ordinem apud creatorem. *Sieht man ab von Tertullians Einkleidung und abfälligen Wendungen, so ergiebt sich, dass M., um seinen Christus von jeder Abhängigkeit von der Welt und vom Demiurgen frei zu machen, diesen im 15. Jahr des Tiberius vom Himmel herabsteigen und ein ganz doketisches Dasein führen lässt. Bemerkenswert ist dabei, dass M. trotzdem die Thatsache des Kreuzestodes Christi, welcher die Erlösung verbürgt, überaus hoch wertet*.

8 Καθάπερ ὕδωρ διὰ σωλῆνος ὁδεύει, vgl. *Neander*, gnost. Systeme S. 136 ff. Ueber den Doketismus der Gnostiker überhaupt *Baur* S. 258 ff.: „*Am nächsten steht der orthodoxen Ansicht Basilides; am weitesten entfernt sich von ihr Marcion; in der Mitte zwischen beiden steht Valentin mit seinem psychischen Christen.*" Vgl. auch dessen VDG. I, S. 610.

*Zusatz. Die *Lehre über Maria* blieb in unserer Periode in bestimmten engen Grenzen. Bei der Mehrzahl der kirchl. Schriftsteller bis in die zweite Hälfte des 2. Jahrh. wird sogar ihr Name nicht erwähnt. Nur Ignatius von Antiochien, Melito von Sardes und der Verf. der angeblich von Aristides herrührenden Apologie, sodann eingehender Justin und Irenaeus handeln von ihr und von der (jungfräulichen) Geburt des Herrn behufs Abwehr doketischer Irrtümer (vgl. oben n. 6), gehen aber nicht über die Anerkennung einer passiven Beteiligung M.'s am Heilsprozess hinaus. Erst Tertullian bahnt der Annahme einer aktiven Beteiligung M.'s daran den Weg (de carne Chr. 17). Dagegen normiert Origenes M.'s Bedeutung auch für die Heilsökonomie wieder so, dass er einer religiösen Verehrung derselben keine Handhabe bietet. Vgl. *Benrath*, Zur Gesch. d. Marienverehrung, St. Kr. 1886 I, wo auch die Belege.*

§. 66.

Weitere Entwicklung.

J. C. L. Gieseler, commentatio, qua Clementis Alexandrini et Origenis doctrinae de corpore Christi exponuntur, Gött 1837. *Schultz*, Die Christol. d. Origenes im Zus. s. Weltanschauung, J. pr. Th. I, 193—247; 369—424; *ders.*, Lehre v. d. Gottheit Christi, S. 45—63.

So sehr nun aber im Gegensatz gegen alle diese häretischen Theorien die christlich-katholische Lehre auf dem einfachen johanneischen Schriftworte fusste: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, und so in dem nothwendigen Zusammensein des Göttlichen und Menschlichen die Eigenthümlichkeit der christlichen Vorstellung bewahrte [1]: so verschieden modificirte sich doch die Lehre vom Gottmenschen unter dem Einfluss verschiedener Denkweisen. So wird namentlich aus den Aussprüchen der ersten Lehrer *vor* Origenes [2] (mit Ausnahme des *Irenaeus* [3] und *Tertullian* [4]) nicht klar, inwiefern auch die Seele mit zur Menschheit Jesu gehört habe; wie denn auch bei dem alexandrinischen *Clemens* zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christo nicht scharf geschieden wird [5]. In Betreff des Körpers streiften die Alexandriner

bei aller Opposition gegen den crassen Doketismus selbst wieder dem Wesen nach ans Doketische, indem *Clemens* den Körper Jesu nicht mit derselben physischen Nothwendigkeit wie die übrigen menschlichen Körper den Zufällen und Einflüssen der Aussenwelt unterworfen sein liess[6], und *Origenes* sogar ihm die Eigenschaft beilegte, den Einen so, den Andern anders zu erscheinen[7]. Dagegen hob *Origenes* die Lehre von einer menschlichen Seele Jesu mit Bestimmtheit heraus[8] und suchte überhaupt genauer als die Frühern das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in Christo klarzustellen[9]; wie denn auch bei ihm zuerst der Ausdruck *θεάνθρωπος* gefunden wird[10].

[1] *Novatian* de trin. c. 19: Non est ergo in unam partem inclinandum et ab alia parte fugiendum, quoniam nec tenebit perfectam veritatem, quisquis aliquam veritatis excluserit portionem. Tam enim scriptura etiam Deum adnuntiat Christum, quam etiam ipsum hominem adnuntiat Deum etc.

[2] Nach *Justin d. M.* hatte Christus wohl eine Seele, aber keinen *νοῦς*. Diesen vertrat der *λόγος*. Der ganze Christus zerfällt ihm sonach in *λόγος*, *ψυχή* und *σῶμα*, Apol. II. c. 10, vgl. *Semisch* S. 410.

[3] Dass *Irenaeus* schon die vollkommene Menschheit Christi nach Leib, Seele und Geist gelehrt habe, sucht *Duncker* (S. 207 ff.) aus den von ihm angeführten Stellen wahrscheinlich zu machen, vgl. besonders III, 22, 1; V, 6, 1, wonach dann auch die von Andern für das Gegentheil angeführte Stelle V, 1, 3 zu erklären wäre, vgl. *Gieseler*, DG. S. 187. Nach einem Fragment bei *Massuet* p. 347 lehrte Irenaeus eine *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν φυσική* also schon etwas von dem, was man später communicatio idiomatum nannte, s. *Baur*, VDG. I, S. 627.

[4] *Tertullian* adv. Prax. c. 30 fasst den Ausruf Christi am Kreuz: mein Gott, warum hast du mich verlassen! als eine vox carnis et animae, vgl. de carne Christi c. 11—13: Non poterat Christus inter homines nisi homo videri. Redde igitur Christo fidem suam, ut, qui homo voluerit incedere, animam quoque humanae conditionis ostenderit, non faciens eam carneam, sed induens eam carne; vgl. de resurr. carn. c. 34 u. andere minder bestimmte Stellen (blos von Annahme des Fleisches) bei *Münscher*, *v. Cölln* I, S. 261—263.

[5] Er gefällt sich daher in schneidenden Gegensätzen, wie coh. p. 6 u. 84: *Πίστευσον, ανθρωπε, ἀνθρώπῳ καὶ Θεῷ· πίστευσον, ἄνθρωπε, τῷ παθόντι καὶ προσκυνουμένῳ Θεῷ ζῶντι· πιστεύσατε, οἱ δοῦλοι, τῷ νεκρῷ· πάντες ἄνθρωποι, πιστεύσατε μόνῳ τῷ πάντων ἀνθρώπων Θεῷ· πιστεύσατε, καὶ μισθὸν λάβετε σωτηρίαν· ἐκζητήσατε τὸν Θεὸν, καὶ ζήσεται ἡ ψυχὴ ὑμῶν.* Bei ihm findet sich keineswegs der von Andern beobachtete Unterschied, wonach *Ἰησοῦς* ausschliesslich vom *Menschen* gebraucht würde, vielmehr Paed. I, 7 p. 121: *Ὁ δὲ ἡμέτερος παιδαγωγὸς ἅγιος θεὸς Ἰησοῦς, ὁ πάσης τῆς ἀνθρωπότητος καθηγεμὼν λόγος.* Ebenso gebraucht er das Subject *ὁ λόγος* vom Menschen, Paed. I, 6 p. 124: *Ὁ λόγος τὸ αὐτοῦ ὑπὲρ ἡμῶν ἐξέχεεν αἷμα*, vgl. III, 1 p. 251. und *Gieseler* a. a. O. „Der wesentliche Unterschied Christi von den Seinen bleibt bei Clemens gewahrt. Denn nur *er* ist die durch einen wunderbaren Naturprozess bereitete Stätte der vollkommenen Logosoffenbarung . . . aber das Interesse seiner geschichtlichen Person geht auch darin auf, Logoserscheinung zu sein. Gewiss will er nicht die doketische Ansicht vertreten. Aber ihm genügt die Wahrheit der Urnatürlichen Erscheinungsform Christi, welche vorbildlich der Schauplatz der göttlichmachenden Logoswirkungen ist. Ueber die mit einer wahren irdischen Menschheit verbundenen psychologischen [und physiologischen, vgl. folg. N.] Bedingungen denkt er Christus erhaben . . .

So sind die eigentlichen Schwierigkeiten der Lehre von der Gottheit Christi für Clemens wie für Justin nicht vorhanden." *Schultz*, Gotth. Christi 47 f.

6 Paed. II, 2 p. 186 (*Sylb.* 158) wird im Gegensatz gegen die Doketen aufs Bestimmteste behauptet, dass Jesus wie andere Menschen, aber nur sehr mässig, gegessen und getrunken habe; vgl. Strom. VII, 17 p. 900, wo er die Doketen Ketzer nennt, weshalb die Beschuldigung des Photius (bibl. cod. 109), dass Clemens in den Hypotyposen einen Scheinkörper gelehrt habe (*μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον, ἀλλὰ δόξαι*), mit Recht zurückgewiesen wird. Allein am Ende verflüchtigt Clemens doch den wahren menschlichen Körper Jesu zu einer Art von Scheinkörper, wenn er Strom. VI, 9 p. 775 (*Sylb.* 158, bei *Gieseler* a. a. O. S. 12) das Essen und Trinken des Herrn nur als eine Anbequemung an die menschliche Natur ansieht und es sogar *lächerlich* (*γέλως*) nennt, darüber anders zu denken; denn nicht durch Essen und Trinken, sondern durch eine heilige Kraft wurde nach ihm der Körper Jesu zusammengehalten. Ein Verwundetwerden und Sterben des Körpers nahm Clemens zwar allerdings auch an; aber doch ist nach ihm auch die Passion nur eine scheinbare, da der leidende Erlöser keinen Schmerz empfand, vgl. Paed. I, c. 5 p. 112, u. *Gieseler* z. d. St. p. 13. Eine Verhüllung seiner Gottheit während der menschlichen Erscheinung (*κρύψις*) lehrt Clem. Strom. VII, 2 p. 833 gleichfalls, wenn gleich nicht mit diesem Worte; womit auch wohl übereinstimmen mag, dass, während er auf der einen Seite den Körper Jesu weit über alle andern menschlichen Organismen heraushebt, er doch wieder der Stelle Jes. 53 zu Liebe behauptet, Jesus sei hässlich gewesen, Paed. III, 1 sub finem, p. 252; denn nicht die in die Sinne fallende Schönheit des Fleisches stellte der Erlöser dar, sondern die Schönheit der Seele und die *wahre* Leibesschönheit, nämlich die Unsterblichkeit*). Auch gehört in dieselbe Gedankenreihe die Annahme der Jungfrauschaft der Maria, s. Strom. VII, 16 p. 889 f. und die dort angeführte (apokryphische) Stelle: *Τέτοκεν καὶ οὐ τέτοκεν.* Anders dagegen Tertull. de carne Christi, sub finem (in der *Potter*'schen Ausgabe zur clementinischen Stelle), der indessen jenes dictum gleichfalls anführt. Einen eigentlichen Doketismus hat man folgern wollen aus Coh. ad Graecos p. 86, wo das Annehmen der Menschheit von Seiten des Logos mit dem Annehmen einer Maske und dem Uebernehmen einer Rolle verglichen wird. Jedenfalls auch hier volle Mensch*werdung*. Vgl. *Gieseler*, DG. S. 191.

7 *Gennadius* de dogm. eccles. c. 2 zählt den *Origenes* zwar mit Unrecht unter die, qui Christum carnem de coelo secum afferre contenderint (vgl. *Gieseler*, DG. S. 191); allein einen doketischen Anstrich hat auch seine Lehre. Sie findet sich am vollständigsten in dem von Pamphilus aufbewahrten comm. in ep. ad Gal. bei *Gieseler* comm. p. 16 s., womit zu vergleichen c. Cels. I, 69 s. (Opp. I, p. 383 s.); ibid. III, 42 (p. 474); de princ. II, 6, 6; hom. in Gen. I (Opp. II, p. 55): Non aequaliter omnes, qui vident, illuminantur a Christo, sed singuli secundum eam mensuram illuminantur, qua vim luminis recipere valent. Et sicut non aequaliter oculi corporis nostri illuminantur a sole, sed quanto quis in loca altiora conscenderit et ortum ejus editioris speculae intuitione fuerit contemplatus, tanto amplius et splendoris ejus vim percipiet et caloris; ita etiam mens nostra quanto altius et excelsius appropinquaverit Christo ac se viciniorem splendori lucis ejus objecerit, tanto magnificentius et clarius ejus lumine radiabitur. Mit dieser Ansicht bringt er die Verklärung auf dem Berge in Verbindung, contra Cels. II, 64 (Opp. I. p. 435) und comment. in Matth. (Opp. III, 906): *Gieseler* p. 19 ss. Vgl. c. Cels. IV, 16 p. 511: *Εἰσὶ γὰρ διάφοροι οἱονεὶ τοῦ λόγου μορφαί, καθὼς ἑκάστῳ τῶν εἰς ἐπιστήμην ἀγομένων φαίνεται ὁ λόγος, ἀνάλογον τῇ ἕξει τοῦ εἰσαγομένου, ἢ ἐπ' ὀλίγον προκόπτοντος, ἢ ἐπὶ πλεῖον, ἢ καὶ ἐγγὺς ἤδη γινομένου τῆς ἀρετῆς, ἢ καὶ ἐν ἀρετῇ γεγενημένου.*

8 De princ. IV, 31: Volens Filius Dei pro salute generis humani apparere hominibus

*) Dies nimmt auch *Tertullian* an de carne Christi c. 9: Adeo nec humanae honestatis corpus fuit, nedum coelestis claritatis. Wie hätten es sonst die Kriegsknechte gewagt, diesen schönen Körper zu zerfleischen?

et inter homines conversari, suscepit non solum corpus humanum, ut quidam putant, sed et animam, nostrarum quidem animarum similem per naturam, proposito vero et virtute similem sibi, et talem, qualis omnes voluntates et dispensationes verbi ac sapientiae indeclinabiliter possit implere (Joh. 10, 18. 12, 27. Matth. 26, 38). Origenes hielt es für unmöglich, dass der Logos sich unmittelbar mit dem Körper verbinde; die Seele diente als Mittelglied (de princ. II, 6). Vgl. c. Cels. II, 9, wo aus Matth. 26, 38 auf die menschliche Seele des Erlösers geschlossen wird. — Bei der Präexistenz-Theorie des Origenes musste sich ihm die Frage aufdrängen, warum der Sohn Gottes sich gerade mit *dieser* und keiner andern Seele verbunden habe? worüber contra Cels. I, 32 (Opp. T. I, p. 350); de princ. II, 6, 3 bei *Münscher*, *v. Cölln* S. 265 ff.; vgl. dazu *Dorner* II, S. 677 ff. *Baur*, VDG. I, S. 622. Nach Socr. III, 7 nahm auch die Synode zu Bostra (240) gegen Beryllus die Behauptung *ἔμψυχον εἶναι τὸν ἐνανθρωπήσαντα* in Schutz. — Ueber das Gesammtbild des Origenes von Christo s. *Dorner* II, 2 S. 942 ff. *Ueber die Christologie des O., wie sie bedingt wird durch seine Gesamtweltanschauung, vgl. was *Schultz* a. a. O. ausführt: Als Mittelpunkt in dem grossen Weltkampfe zwischen den Gott zu- und den ihm abgewendeten Geistern steht die Menschheit da, und ihre Beschaffenheit macht den schliesslichen Ausgang des Kampfes nicht zweifelhaft. Nur Erlösung kann da Hülfe bringen, und nur Gott in seinem Sohne kann den Sieg gewinnen, wenn er auf den Kampfplatz und zwar in die Menschheit tritt. Also: das Erlösungswerk selbst fordert beides: die volle Gottheit und die wahre Menschheit Christi. Dabei kommt es freilich nicht darauf an, ob die Körperzustände dieses Christus unseren erfahrungsmässigen Körperzuständen entsprochen haben. Was aber das Wohnen des Logos in der Seele Christi anlangt, so vollzieht O. diesen Gedanken in folgender Art: Kraft der anerschaffenen Anlage der Geister zur Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes ist in diesem Geiste eine wirkliche unzertrennliche Gemeinschaft mit ihm verwirklicht, durch welche derselbe göttlichen Werthes geworden, mit der ganzen Kraft des Lebens Gottes erfüllt und ihr reiner Ausdruck, ihre reine Offenbarung geworden ist. So tritt uns hier zum erstenmale eine entwickelte Anschauung desjenigen Verhältnisses entgegen, welches man später communicatio idiomatum genannt hat.*

[9] *Origenes* bemerkt, es seien zwei Klippen in der Christologie zu vermeiden: 1) der Irrthum, den Logos ausser Christum zu halten, als ob es zwei Persönlichkeiten wären, der ewige Logos und der geschichtliche Christus; 2) der Irrthum, ihn ganz in den Menschen einzuschliessen, als ob er dann ausser ihm nicht vorhanden wäre, de princ. IV, c. 30. C. Cels. IV, 5: *Κἂν ὁ θεὸς τῶν ὅλων τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει συγκαταβαίνῃ τῷ Ἰησοῦ εἰς τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον, κἂν ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγος, θεὸς καὶ αὐτὸς ὤν, ἔρχηται πρὸς ἡμᾶς, οὐκ ἔξεδρος γίνεται, οὐδὲ καταλείπει τὴν ἑαυτοῦ ἕδραν· ὥς τινα μὲν τόπον κενὸν αὐτοῦ εἶναι, ἕτερον δὲ πλήρη, οὐ πρότερον αὐτὸν ἔχοντα.* Der Logos in der Menschwerdung ist wie die Sonne, deren Strahlen rein bleiben, an welchen Ort sie auch scheinen mögen (c. Cels. VI, 73). Gleichwohl ist bei Orig. auch wieder von einem Verlassen der Herrlichkeit die Rede, in Jerem. hom. X, 7 (Opp. III, p. 186). Auch ist der Vater das Licht schlechthin, der Sohn das Licht, das in die Finsterniss scheint, vgl. comm. in Joh. II, 18 (Opp. IV, p. 76 und de princ. I, 2, 8. Nach der Erhöhung aber hört die Menschheit Jesu auf, vgl. hom. in Jerem. XV (Opp. III, p. 226): *Εἰ καὶ ἦν ἄνθρωπος (ὁ σωτήρ), ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστιν ἄνθρωπος.* Vgl. hom. in Luc. XXIX (Opp. III, p. 967): Tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit. S. *Dorner* a. a. O. S. 371 ff. *Thomasius* Orig. S. 202 ff. *Redepenning* II, S. 313 ff.

[10] S. *Dorner* a. a. O. S. 679 Anm. 40. Zwar findet sich der Ausdruck (so viel wir wissen) nur in der lateinischen Uebersetzung hom. in Ezech. III, 3 (Deus homo); indessen führen andere Stellen, wie c. Cels. III, 29 u. VII, 17 darauf hin, vgl. *Thomasius* S. 203 Anm. c. — Den griechischen Ausdruck finden wir zuerst bei Chrysostomus erklärt, s. *Suicer* u. d. W.

Eine besondere Frage entstand auch über den *auferstandenen* Körper Christi in seinem Verhältniss zum frühern. Nach *Ignatius*, *Justin*, *Irenaeus*, *Tertullian*, *Cyprian* und *Novatian* hatte Jesus auch *nach* der Auferstehung denselben Leib wie zuvor. Vgl. die Stellen bei *C. L. Müller*, de resurrectione Jesu Christi vitam aet. excipiente et ascensu in coelum sententiae, quae in ecclesia christiana ad finem usque saeculi sexti viguerunt (Havniae 1836) p. 77; blos einige modificirende Aeusserungen bei Irenaeus und Tertullian p. 78. Bestimmter dagegen lehrte *Origenes* c. Cels. II, c. 62 (Opp. I, p. 434) eine mit dem Körper Jesu vorgegangene Veränderung, im Zusammenhang mit dem Erscheinen bei verschlossenen Thüren: *Καὶ ἦν γε μετὰ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ ὥσπερεὶ ἐν μεθορίῳ τινὶ τῆς παχύτητος τοῦ πρὸ τοῦ πάθους σώματος καὶ τοῦ γυμνὴν τοιούτου σώματος φαίνεσθαι ψυχήν.* Vgl. c. 64 s. p. 436: *Τὸν μηκέτι ἔχοντά τι χωρητὸν ὁραθῆναι τοῖς πολλοῖς, οὐχ οἷοί τε ἦσαν αὐτὸν βλέπειν οἱ πρότερον αὐτὸν ἰδόντες πάντες . . . Λαμπροτέρα γὰρ τὴν οἰκονομίαν τελέσαντος ἡ θειότης ἦν αὐτοῦ.* *Müller* p. 83. Dass dann durch die Himmelfahrt eine fernere Veränderung vorgegangen, scheint Origenes nicht angenommen zu haben; denn mit dem ätherischen Körper, den er ihm im Himmel beilegt (c. Cels. III, 41 s. Opp. I, p. 474), ist wohl ebenderselbe gemeint, den er aus dem Grabe mitbrachte. Vgl. *Müller* p. 82 u. 131.

§. 67.

Sündlosigkeit Jesu.

Ullmann, über die Sündlosigkeit Jesu St. Kr. I, dann separat in 7 Aufl. *Fritzsche*, de *ἀναμαρτησία* Jesu Christi commentatt. IV, vgl. §. 17. Weitere Lit. bei *Ullmann*, a. a. O. (5. Aufl. S. 14).

Die *Herrschaft des Göttlichen in Christus*, wie sie schon die erste Kirche sich dachte, wehrte von selbst jeden möglichen Gedanken an ein Aufkommen der Sünde in *dem* ab, der das reine Ebenbild der Gottheit war; deshalb behaupten *Irenaeus*, *Tertullian*, *Clemens* und *Origenes* die Sündlosigkeit (Anamartesie) Jesu aufs Bestimmteste [1], und auch diejenigen setzen sie wenigstens voraus, die sie nicht ausdrücklich behaupten. Mit der ebionitisch-artemonitischen Richtung war die Annahme der Sündlosigkeit nicht gesetzt, obwohl auch keine bestimmten Aeusserungen des Gegentheils sich finden [2]. In dem gnostischen Systeme des *Basilides* dagegen, wonach jeder Leidende für seine Sünden büsst, kam die Sündlosigkeit Jesu allerdings ins Gedränge, obgleich Basilides diese Blösse möglichst zu verdecken suchte [3].

[1] *Justin M.* dial. c. Tr. §. 11. 17. 110 et al. *Irenaeus* im folg. §. *Tertullian* de anima c. 41: Solus enim Deus sine peccato, et solus homo sine peccato Christus, quia et Deus Christus. *Arnob.* adv. gent. I, 53: Nihil, ut remini, magicum, nihil humanum, praestigiosum aut subdolum, nihil fraudis delituit in Christo. *Clemens Al.* Paed. I, 2 p. 99, der hier zugleich das Prärogativ Christi, Richter der Menschen zu sein, aus seiner Sündlosigkeit herleitet. Paed. III. 12 p. 307 handelt zwar vom *Logos,* der allein *ἀναμάρτητος* sei; da aber Clemens den Logos und die menschliche Persönlichkeit Jesu in einander aufgehen lässt (s. den vorigen §.), so würde schon daraus folgen, dass er auch Jesum für sündlos hielt, was durch Strom. VII, 12 p. 875 (*Sylb.* 742) vollends erhärtet wird: *Εἷς μὲν οὖν μόνος ὁ ἀνεπιθύμητος* (was noch mehr sagt als *ἀναμάρτητος*) *ἐξ ἀρχῆς ὁ κύριος, ὁ φιλάνθρωπος, ὁ καὶ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος.* Ueber *Origenes* vgl. §. 63 Note 5; hom. XII in Lev. (Opp. II, p. 251): . . . . Solus Jesus dominus meus in hanc generationem mundus ingressus est etc. De princ. II, c. 6, §. 5 s. (Opp. I, p. 91) sucht er die Schwierigkeit zu heben, welche bei der Annahme einer absoluten Sündlosigkeit Jesu entsteht, der andern Annahme einer freien geistigen Entwicklung gegenüber: Verum quoniam boni malique eligendi facultas omnibus praesto est, haec anima, quae Christi est, ita elegit diligere justitiam, ut pro immensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita ut proposit

firmitas et affectus immensitas et dilectionis inextinguibilis calor omnem sensum conversionis atque immutationis abscinderet, et quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum sit in naturam: ita et fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati (— Gleichniss von einem stets im Feuer liegenden Eisen). Und zwar hat Christus die Unsündlichkeit als etwas ihm Eigenthümliches, Specifisches: Sicut vas ipsum, quod substantiam continet unguenti, nullo genere potest aliquid recipere foetoris, hi vero, qui ex odore ejus participant, si se paulo longius a fragrantia ejus removerint, possibile est, ut incidentem recipiant foetorem: ita Christus velut vas ipsum, in quo erat unguenti substantia, impossibile fuit, ut contrarium reciperet odorem. Participes vero ejus quam proximi fuerint vasculo, tam odoris erunt participes et capaces. Vgl. c. Cels. I, 69 (Opp. I, p. 383): *Διὸ πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ μέγα ἀγωνιστὴν αὐτὸν φαμεν γελονέναι, διὰ τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, πεπειρασμένον μὲν ὁμοίως πᾶσιν ἀνθρώποις κατὰ πάντα, οὐκέτι δὲ ὡς ἄνθρωποι μετὰ ἁμαρτίας, ἀλλὰ πάντη χωρὶς ἁμαρτίας* (Hebr. 4, 15 mit weiterer Anführung der Stellen 1 Petr. 2, 22 und 2 Cor. 5, 21). Der Ausdruck *ἀναμάρτητος* zuerst bei Hippolytus (Gallandii bibl. II, p. 466).

[2] Die Pseudoclementinen dagegen schreiben Christo auf's Bestimmteste Sündlosigkeit zu; vgl. *Baur*, VDG I 609.

[3] Clem. Strom. IV, p. 600 (*Sylb.* 506) u. dazu *Jacobi* (nach dem Bericht des Hippolytus) in *Neanders* DG. S. 219. Vgl. *Neander*, gnost. Syst. S. 49 ff. *Baur*, Versöhnungslehre S. 24.

§. 68.

Erlösung und Versöhnung.

(Tod Jesu.)

Dissertatio historiam doctrinae de redemtione ecclesiae sanguine Jesu Christi facta exhibens, in der *Cotta*'schen Ausg. der *Gerhard*'schen loci theol. T. IV, p. 105—132. *K. Bähr*, die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten 3 Jahrhunderten, Sulzb. 1832, nebst der Rec. in der ev. KZ. 1833. Nr. 36 ff. *F. Ch. Baur*, die christliche Lehre von der Versöhnung. Tüb. 1838. S. 1—67. *Thomasius*, Christi Person und Werk III, I, S. 156 ff. (1. Aufl.) *H. Schultz*, Die Christologie des Origenes (J. pr. Theol. 1875).

Schon die Erscheinung des Gottmenschen an sich wirkte insofern erlösend und versöhnend, als dadurch die Macht des Bösen zerstört und vermöge der von ihm ausgehenden Lebenserregung und Lebensmittheilung die gestörte Harmonie des menschlichen Wesens wiederhergestellt wurde; doch ward von Anfang an, im Anschlusse an das apostolische Christenthum selbst, das erlösende Moment hauptsächlich in Christi Leiden und Tod gesetzt[1]. Dieser Tod wurde schon von den ersten Lehrern der Kirche als ein Opfer und Lösegeld (*λύτρον*) betrachtet und daher dem Blute Jesu eine sünden- und schuldtilgende Kraft[2] und überdies dem Zeichen des Kreuzes eine hohe Bedeutung, ja selbst mitunter eine magische Wirksamkeit zugeschrieben[3]. Indessen blieb es nicht bei der unbestimmten Vorstellung, sondern im Zusammenhange mit den übrigen Vorstellungen der Zeit sah man bei weiter entwickelter Reflexion in dem Tode Jesu eine thatsächliche Ueberwindung des Teufels, die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes und die Quelle und Bedingung der Seligkeit überhaupt[4]. So entschieden und siegreich aber dieser

begeisterte Glaube an die Macht des Erlösungstodes in Schrift und Leben der christlichen Väter, wie auch in dem eigenen Tode der Märtyrer hervortrat, so wenig hatte sich noch die Vorstellung davon zu einer eigentlichen Satisfactionstheorie in dem Sinne ausgebildet, als ob das Leiden Jesu ein von Gottes Gerechtigkeit nothwendig verhängtes und an der Stelle der Sünder übernommenes Strafleiden gewesen wäre, wodurch der Gerechtigkeit Gottes sei *genuggethan* worden. Dazu fehlten wenigstens noch mehrere Mittelglieder; denn wenn auch der Ausdruck *satisfactio* zuerst bei *Tertullian* vorkommt, so hat er doch dort eine von *stellvertretender* Genugthuung wesentlich verschiedene, ja ihr sogar entgegengesetzte Bedeutung[5]. Auch steht die Auffassung des Versöhnungstodes Jesu als eines solchen noch nicht vereinzelt und abgerissen da; sondern derselbe *Origenes*, der seinerseits neben der Idee von einer Ueberlistung des Teufels noch die Opferidee, gestützt auf alttestamentliche Typologie, weiter ausbildete[6], erklärte sich ebenso entschieden für eine sittliche Auffassung dieses Todes, den er mit dem Heldentod anderer grossen Männer der Vorzeit zusammenzustellen kein Bedenken trug[7], wie er auch hinwiederum (ähnlich wie schon Clemens vor ihm) dem Blute der Märtyrer reinigende Kraft zuschrieb[8]. Weiterhin fasste Origenes den Tod Jesu mystisch-idealistisch auf, als eine nicht auf diese sichtbare Welt und einen einmaligen Zeitmoment begrenzte, sondern als eine im Himmel wie auf Erden geschehene, alle Zeiten umfassende That, die auch für die übrigen Welten von unendlichen Folgen sei[9].

1 *„Schon die Urgemeinde lehrte eine heilsame Wirkung des Todes Christi zur Sündenvergebung und bewies diese Lehre aus der Schrift." *Weizsäcker,* Apost. Zeitalt. 112; was Paulus darüber lehrte, s. ebd. S. 137 ff. — Die apostolischen Väter gaben diese Anschauungen im allgemeinen weiter. Dass *Clemens* den Tod Christi als erlösende That auffasst, nicht nur als sittliches Vorbild, ist gegen *Ritschl* (Altk. Kirche 281 f. 2. Aufl.) festzuhalten, vgl. c. 21, 6: *τὸν κύριον Ἰησοῦν, οὗ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἐδόθη, ἐτραπῶμεν*; c. 49, 6: *διὰ τὴν ἀγάπην ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν, καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.* Dagegen giebt für Andere, z. B. *Hermas,* keine der einzelnen Thatsachen des Lebens Christi, auch nicht sein Tod, die Bedingung oder auch nur die Grundlage für seine erlöserische Wirksamkeit ab — der Tod Christi wird bei Hermas nicht einmal erwähnt.* Vgl. n. 2. — *Justin* setzt schon in die *Lehre Jesu* die Erneuerung und Wiederbringung des menschlichen Geschlechts, Apol. I, 23: *Γενόμενος ἄνθρωπος ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξεν ἐπαλλαγῇ καὶ ἐπαναγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους.* Vgl. Apol. II, 6 (unten Note 4); dial. c. Tr. §. 83: *Ἰσχυρὸς ὁ λόγος αὐτοῦ πέπειθε πολλοὺς καταλιπεῖν δαιμόνια, οἷς ἐδούλευον, καὶ ἐπὶ τὸν παντοκράτορα Θεὸν δι' αὐτοῦ πιστεύειν.* §. 30: *Ἀπὸ γὰρ τῶν δαιμονίων, ἅ ἐστιν ἀλλότρια τῆς θεοσεβείας τοῦ Θεοῦ, οἷς πάλαι προσεκυνοῦμεν, τὸν Θεὸν ἀεὶ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ συντηρηθῆναι παρακαλοῦμεν, ἵνα μετὰ τὸ ἐπιστρέψαι πρὸς Θεὸν δι' αὐτοῦ ἄμωμοι ὦμεν. Βοηθὸν γὰρ ἐκεῖνον καὶ λυτρωτὴν καλοῦμεν· οὗ καὶ τὴν τοῦ ὀνόματος ἰσχὺν καὶ τὰ δαιμόνια τρέμει κτλ.* Wenn Justin mehr die negative, so hebt *Irenaeus* mehr die positive Seite heraus III, 18 (20); 20 (22) p. 214: . . . . . . Filius hominis factus est.

ut assuesceret hominem percipere Deum et assuesceret Deum habitare in homine secundum placitum Patris. Die Erlösung geht durch alle Menschenalter und Lebensstufen hindurch, die Christus in sich darstellte, so dass der Tod als der Gipfel des gesammten Erlösungswerkes erscheint, II, 22, 4 p. 147: Omnes enim venit per semetipsum salvare: omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes; in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem, simul et exemplum illis pietatis effectus et justitiae et subjectionis; in juvenibus juvenis, exemplum juvenibus fiens eosque sanctificans Domino; sic et senior in senioribus, ut sit perfectus magister in omnibus, non solum secundum expositionem veritatis, sed et secundum aetatem, sanctificans simul et seniores, exemplum ipsis quoque fiens; deinde et usque ad mortem pervenit, ut sit primogenitus ex mortuis, ipse primatum tenens in omnibus, princeps vitae, prior omnium et praecedens omnes. Vgl. V, 16. — *Tertull.* adv. Marc. 12. — *Clemens* coh. p. 6; p. 23: *Ἡμεῖς δὲ οὐκ ὀργῆς θρέμματα ἔτι, οἱ τῆς πλάνης ἀπεσπασμένοι, ἀΐσσοντες δὲ ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν. Ταύτῃ τοι ἡμεῖς, οἱ τῆς ἀνομίας υἱοί ποτε, διὰ τὴν φιλανθρωπίαν τοῦ λόγου νῦν υἱοὶ γεγόναμεν τοῦ Θεοῦ.* Paed. I, 2 p. 100: *Ἔστιν οὖν ὁ παιδαγωγὸς ἡμῶν λόγος διὰ παραινέσεων θεραπευτικὸς τῶν παρὰ φύσιν τῆς ψυχῆς παθῶν. . . . Λόγος δὲ ὁ πατρικὸς μόνος ἐστὶν ἀνθρωπίνων ἰατρὸς ἀῤῥωστημάτων παιώνιος καὶ ἐπῳδὸς ἅγιος νοσούσης ψυχῆς.* Vgl. I, 9 p. 147; I, 12 p. 158; quis div. salv. p. 961 s. (Vergleichung mit dem barmherzigen Samariter). Auch *Origenes* c. Cels. III, 28 (Opp. I, p. 465) sieht die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo als den *Anfang* an zu einer in der Menschheit selbst immer weiter zu vollziehenden Durchdringung beider: *Ὅτι ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο θεία καὶ ἀνθρωπίνη συνυφαίνεσθαι φύσις· ἵν' ἡ ἀνθρωπίνη τῇ πρὸς τὸ θειότερον κοινωνίᾳ γένηται θεία οὐκ ἐν μόνῳ τῷ Ἰησοῦ, ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς μετὰ τοῦ πιστεύειν ἀναλαμβάνουσι βίον, ὃν Ἰησοῦς ἐδίδαξεν**).

[2] *Barn.* c. 5: Propter hoc Dominus sustinuit tradere corpus suum in exterminium, ut remissione peccatorum sanctificemur, quod est sparsione sanguinis illius etc., vgl. c. 7. 11 u. 12. *Clem. Rom.* ad Cor. I, c. 7: *Ἀτενίσωμεν εἰς τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καὶ ἴδωμεν, ὡς ἔστιν τίμιον τῷ θεῷ (αἷμα) αὐτοῦ, ὅτι διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ὑπήνεγκεν*, vgl. I, c. 2, wo die *παθήματα αὐτοῦ* grammatisch auf *θεός* gehen (*Möhler*, Patrolog. I, S. 61). „*Jede Erklärung dieser Stellen ist gezwungen, die darin nicht die Idee der Stellvertretung, und zwar sowohl subjectiv Christi stellvertretende Genugthuung, als auch objectiv das daran findet, dass seine stellvertretende Gesinnung und That auch ihren objectiven entsprechenden Erfolg hatte*“ *Dorner* a. a. O. S. 138. *Ignat.* ad Smyrn. 6: *Μηδεὶς πλανάσθω. Καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν.* (Er vertheidigt zugleich die Wahrheit des körperlichen Leidens gegen die Doketen, c. 2.) Vgl. *Höfling*, die Lehre der apostolischen Väter vom Opfer im christl. Cultus, 1841. Eigenthümlich durch ihre reine Fassung der durch Christum geschehenen Erlösung als einer von Gottes Barmherzigkeit ausgehenden (nicht seinen Zorn versöhnenden) Liebesthat ist die Stelle in dem Briefe an *Diognet*, c. 9 (Patr. Apost. I, 2 [1878] p. 161): *Ἐπεὶ δὲ πεπλήρωτο μὲν ἡ ἡμετέρα ἀδικία καὶ τελείως πεφανέρωτο, ὅτι ὁ μισθὸς αὐτῆς κόλασις καὶ θάνατος προσεδοκᾶτο, ἦλθε δὲ ὁ καιρός, ὃν Θεὸς προέθετο λοιπὸν φανερῶσαι τὴν ἑαυτοῦ χρηστότητα καὶ δύναμιν, [ὢ [τῆς] ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας καὶ ἀγάπης τοῦ Θεοῦ], οὐκ ἐμίσησεν ἡμᾶς, οὐδὲ ἀπώσατο, οὐδὲ ἐμνησικάκησεν, ἀλλὰ ἐμακροθύμησεν, ἠνέσχετο,*

*) „Man kann aus diesen Gedanken des Origenes Folgen ziehen, die von der reinen Wahrheit der Schrift abweichen; allein man kann dieselben auch so erklären, dass sie mit dem Vorbilde der heilsamen Lehre übereinstimmen. *Dieses ist sonder Zweifel besser und der Liebe gemässer, als jenes.*“ *Mosheim*, Uebers. S. 297.

ἐλεῶν αὐτὸς τὰς ἡμετέρας ἁμαρτίας ἀπεδέξατο· αὐτὸς τὸν ἴδιον υἱὸν ἀπέδοτο λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν, τὸν ἅγιον ὑπὲρ ἀνόμων, τὸν ἄκακον ὑπὲρ τῶν κακῶν, τον δίκαιον ὑπὲρ τῶν ἀδίκων, τὸν ἄφθαρτον ὑπὲρ τῶν φθαρτῶν, τὸν ἀθάνατον ὑπὲρ τῶν θνητῶν. Τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς, ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ Θεοῦ; Vgl. auch c. 7. u. 8: . . . ὡς σώζων ἔπεμψεν, ὡς πείθων, οὐ βιαζόμενος· βία γὰρ πρόσεστι τῷ Θεῷ . . . Gott heisst ihm vielmehr ἀόργητος. — Uebrigens „hat man sich an dieser Stelle vor allem davor zu hüten, den Gemeinden resp. den Schriftstellern der damaligen Zeit ‚Dogmen' aufzubürden . . . In der ganzen Didache ist nirgends von einem ‚Heilswerke Christi' die Rede . . Bei Hermas erscheint das Werk Jesu — Bewahrung des von Gott erwählten Volkes, Reinigung des Volkes von Sünden, Aufweisung der Pfade des Lebens durch Ueberlieferung des göttlichen Gesetzes [c. 5 u. 6] — durch das gesammte Leben und Wirken Jesu geleistet." Harnack, DG. I, S. 145 f. — Nach *Justin d. M.* ist der *Zweck* der Menschwerdung Jesu das *Leiden* für die Menschheit, Apol. II, 13: Δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος γέγονεν, ὅπως καὶ τῶν παθῶν τῶν ἡμετέρων συμμέτοχος γενόμενος καὶ ἴασιν ποιήσηται. Vgl. Apol. I, 32: Δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ. I, 63; dial. c. Tr. §. 40—43 und §. 95. Justin nennt den Tod Jesu auch ein Opfer (προσφορά), vgl. die weiteren Stellen bei *Bähr* S. 42. u. *Semisch* II, S. 418 ff. Ob Justin die sündentilgende Kraft des Todes Jesu auf das ganze Leben der Gläubigen bezogen oder rein auf die Epoche vor deren selbstbewusstem Zutritt zu der Gemeinde beschränkt habe? s. *Semisch* S. 422 f. Auch *Clemens* von Alexandrien ist reich an Stellen über die Kraft des Todes Jesu, coh. p. 86 (wozu *Bähr* S. 76); ib. 88; Paed. I, 9 p. 148; II, 2 p. 177 (διττὸν τὸ αἷμα τοῦ κυρίου) u. a. St. Eine mystische Deutung der Dornenkrone s. Paed. II, 8 p. 214 f. (mit Beziehung auf Hebr. 9, 22), eine von *Bähr* nicht berücksichtigte Stelle. In der Schrift quis dives salv. 34 p. 954 kommt sogar der Ausdruck vor: αἷμα Θεοῦ παιδὸς (nicht παιδὸς τοῦ Θεοῦ), wonach die Behauptung *Bährs* (S. 116), dass der lutherische Ausdruck *„Gottes Blut"* bei allen Kirchenlehrern dieser Periode Widerspruch gefunden haben würde, zu beschränken ist. Ueber die Wirkung des Todes s. Strom. IV, 7 p. 583 u. a. St. Bemerkenswerth dagegen ist die Vorstellung vom Hohenpriesterthum Christi, das Clemens, wie vor ihm Philo und nach ihm Origenes, ideal fasst vom Logos, ohne Beziehung auf den in der menschlichen Natur vollzogenen Tod, bei *Bähr* S. 81.

[3] Die Beschuldigung, welche die Heiden den Christen machten, dass sie alle Gekreuzigten verehrten (Orig. c. Cels. II, 47. Opp. I, p. 422), lässt wenigstens auf das Ansehen schliessen, in welchem das Kreuz bei ihnen stand. Ueber die Kreuzessymbolik und die frühzeitigen allegorischen Spielereien mit dem Blute Jesu vgl. §. 29 Note 3. u. *Gieseler*, DG. S. 196 f.; über die Wirkungen des Kreuzes auf die dämonische Welt §. 52 Note 4.

[4] *„Die Betrachtung des Todes Jesu als eines Sieges über den Teufel passte zu gut in den ganzen Kreis der Vorstellungen, in welchem sich jene Zeit bewegte, als dass man sie hätte fallen lassen können"* *Baur* a. a. O. S. 28, welcher Schriftsteller zugleich behauptet, dass diese Betrachtungsweise von dem Boden der gnostischen Anschauungen auf den kirchlichen verpflanzt worden sei durch Vertauschung der Person des Demiurgen und des Teufels. Ihr Vertreter ist in dieser Zeit *Irenaeus.* Sein Gedankengang ist dieser: Durch Uebertretung des göttlichen Gebots kam der Mensch in die Gewalt des Teufels, und dieser Zustand der Gefangenschaft dauerte von Adam bis Christus. Dieser befreite die Menschen dadurch, dass er am Kreuze den vollkommenen Gehorsam leistete und in seinem Blute ein Lösegeld bezahlte. Gott entriss dem Teufel die Seelen nicht mit Gewalt, wie der Teufel es gethan hatte, sondern *secundum suadelam* d. h. so dass der Teufel von der Rechtmässigkeit des gegen ihn eingeschlagenen Weges überzeugt wurde. Vgl. Iren. adv. Haer. 1, 1: . . . dei verbum non deficiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam (d. h. den Teufel),

ea quae sunt sua redimens ab ea *non cum vi . . . sed secundum suadelam*, quem admodum decebat deum etc. Daraus wird die Nothwendigkeit der Gottmenschlichkeit des Erlösers hergeleitet (worin Irenaeus am meisten dem spätern Anselm sich nähert), III, 18, 7: Ἥνωσεν τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ. Εἰ γὰρ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησε τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός, vgl. V, 21, 3; III, 19, 3: Ὥσπερ γὰρ ἦν ἄνθρωπος ἵνα πειρασθῇ, οὕτως καὶ λόγος ἵνα δοξασθῇ u. s. w. (vgl. §. 65 Note 4). Beide Momente, der vollkommene Gehorsam und die Vergiessung des Blutes als eines Lösegeldes (V, 1, 1: Τῷ ἰδίῳ οὖν αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ κυρίου, καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν u. s. w.), bilden bereits bei Irenaeus die negative Seite der Versöhnungslehre, wozu aber als die positive noch das Dritte hinzukommt, die Mittheilung eines neuen Lebensprincips, III, 23, 7. Vgl. *Baur* a. a. O. S. 30—42. *Bähr* S. 55—72. Dagegen tritt die Opferidee bei Irenaeus zurück, s. *Duncker* S. 252. Auch „*die Vorstellung von einem stellvertretenden Leiden des Herrn in dem Sinne, dass dadurch der göttlichen Gerechtigkeit, die durch unsre Sünde verletzt worden, Genüge gethan und die Strafe dadurch abgebüsst sei, die von Rechts wegen alle Menschen hätte treffen sollen, findet sich bei ihm ebensowenig, als die entsprechende Vorstellung von einem Tausche oder Vertrage mit dem Teufel, durch welchen diesem ein rechtlicher Ersatz für die herausgegebenen Menschen zu Theil geworden*“ ebend.

5 Ueber den eigenthümlichen Sprachgebrauch von „satisfactio“ vgl. *Münscher*, Handb. I, S. 223. *Bähr* S. 90 ff. Wie weit *Justin d. M.* eine Satisfaction lehre? s. *Semisch* S. 423 f. Es kommt hier viel auf die Erklärung des ὑπέρ an, dessen sich Justin öfter bedient Apol. I, 63; dial. c. Tr. §. 88 (und andere Stellen bei *Semisch* S. 424). Deutlich bezeichnet er den Fluch, der auf Christo gelegen, als einen scheinbaren (δοκοῦσαν κατάραν) dial. c. Tr. §. 90; vgl. §. 94: Ὅνπερ οὖν τρόπον τὸ σημεῖον διὰ τοῦ χαλκοῦ ὄφεως γενέσθαι ὁ Θεὸς ἐκέλευσε, καὶ ἀναίτιός ἐστιν, οὕτω δὴ καὶ ἐν τῷ νόμῳ κατάρα κεῖται κατὰ τῶν σταυρουμένων ἀνθρώπων· οὐκ ἔτι δὲ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ κατάρα κεῖται, δι' οὗ σώζει πάντας τοὺς κατάρας ἄξια πράξαντας. §. 96: Καὶ γὰρ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ νόμῳ, ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου οὐχ ὡς τοῦ Θεοῦ καταρωμένου τούτου τοῦ ἐσταυρωμένου, ἡμῶν τονοῖ τὴν ἐλπίδα ἐκκρεμαμένην ἀπὸ τοῦ σταυρωθέντος Χριστοῦ, ἀλλ' ὡς προειπόντος τοῦ Θεοῦ τὸ ὑφ' ὑμῶν πάντων καὶ τῶν ὁμοίων ὑμῖν . , . . . μέλλοντο γίνεσθαι. §. 111: Ὁ παθητὸς ἡμῶν καὶ σταυρωθεὶς Χριστὸς οὐ κατηράθη ὑπὸ τοῦ νόμου, ἀλλὰ μόνος σώσειν τοὺς μὴ ἀφισταμένους τῆς πίστεως αὐτοῦ ἐδήλου. Auch hat nach Justin der Seelenkampf in Gethsemane nur die Bestimmung, die menschliche Natur Christi ausser Zweifel zu setzen und die Ausflucht abzuwenden, als habe er, weil er der Sohn Gottes war, nicht ebenso gut Schmerzen empfunden wie alle übrigen Menschen, vgl. dial. c. Tr. §. 103. Aus *Tertullian* de poen. 5. 7. 8. 9. 10; de pat. 13; de pud. 9 geht hervor, „*dass Tertullian* satisfacere *von solchen gebraucht, die ihre eigenen Sünden durch Bekenntniss und thätige Reue wieder gut machen*“, niemals von einer satisfactio vicaria im spätern Sinne. Dass Tertullian von dieser Vorstellung fern gewesen, beweisen auch de cultu fem. I, 1 und die Erklärung von Gal. 3, 13 contra Judaeos 10, wo er nicht das Hangen am Holz, sondern das begangene Verbrechen als das Fluchwürdige darstellt (denn nicht von Gott, sondern von den Juden war Christus verflucht); ebenso contra Marc. V, 5 und noch andere Stellen bei *Bähr* S. 89 ff. Im Uebrigen nähert sich seine Ansicht wieder der des Irenaeus, ebendas. S. 100—104.

6 Ueber das Nebeneinander beider Vorstellungen, der Irenäischen von einer „Ueberredung“ des Teufels, die bei *Origenes* den Charakter einer von Gott beabsichtigten Täuschung annimmt, und der von einem freiwilligen Opfer, das sich aber nicht wie jenes auf den Begriff der Gerechtigkeit, sondern vielmehr auf die Liebe Gottes stützt, vgl. *Baur* S. 43—67. *Bähr*

S. 111 ff. *Thomasius* S. 214 ff. *Redepenning* II, S. 405. *Gieseler*, DG. S. 203. Ob Origenes eine von Gott beabsichtigte Täuschung des Teufels lehre? s. (gegen *Baur*) *Redep.* S. 406 Anm. 5. Originell ist die Idee, dass es dem Teufel eine *Qual* war, eine so reine Seele, wie die Seele Jesu, bei sich behalten zu müssen; er *konnte* sie nicht behalten, eben weil sie ihm nicht gehörte. Vgl. Comment. in Matth. T. XVI, 8 (Opp. I, p. 726) und dazu die weitern Stellen Commentar. series §. 75 (zu Matth. 26, 1. Opp. I, p. 819) u. in Matth. Tom. XIII, 8 u. 9, in welchen die Hingabe des Sohns von Seiten des Vaters als ein Act der Liebe Gottes erscheint, im Unterschied vom Verrath, den der Satan an ihm beging durch seine Werkzeuge (verschiedene Erklärung des an beiden Orten gebrauchten Ausdrucks *παραδίδοσθαι*). Am meisten der spätern Anselmischen Auffassung nähert sich die Erklärung von Jes. 53, 5 comm. in Joh. T. XXVIII, 14. Opp. IV, p. 392 (*Bähr* S. 151)*); aber von der kirchlichen Genugthuungslehre entfernt sich wieder die Art, wie Origenes z. B. das Leiden in Gethsemane und das Verlassensein am Kreuze fasst (*Bähr* S. 147—149 und *Redepenning* S. 408 ff.).

7 Vgl. T. XIX in Joh. (Opp. IV, p. 286) und die oben angef. Stelle aus T. XXVIII, p. 393; c. Cels. I, 31 p. 349: *Ὅτι ὁ σταυρωθεὶς ἑκὼν τοῦτον τὸν θάνατον ὑπὲρ τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους ἀνεδέξατο, ἀνάλογον τοῖς ἀποθανοῦσι ὑπὲρ πατρίδων ἐπὶ τῷ σβέσαι λοιμικὰ κρατήσαντα καταστήματα ἢ ἀφορίας ἢ δυσπλοίας.* Uebrigens dachte man sich auch diese menschlichen Opfer im Zusammenhange mit den dämonischen Einflüssen, die durch solche Opfer entfernt werden sollten; s. *Baur* S. 45 und *Mosheim* in der Anm. zur Uebers. der Stelle S. 70. — Auch gab der Tod Christi seiner *Lehre* Kraft und Nachdruck und war Ursache ihrer Verbreitung, hom. in Jerem. 10, 2. So wird auch der Tod Jesu mit dem des Sokrates zusammengestellt (c. Cels. II, 17. Opp. I, p. 403 s.) und als sittlicher Hebel des Muthes seiner Bekenner gefasst (ib. 40—42 p. 418 s.). Vgl. *Schultz*, a. a. O.

8 Schon *Clemens* sah in dem Tode der Märtyrer etwas Versöhnendes, Strom. IV, 9 p. 596, vgl. p. 602 s.; und ebenso *Origenes* comm. in Joh. (Opp. IV, p. 153 s.); exhort. ad Martyr. 50 (Opp. I, p. 309): *Τάχα δὲ καὶ ὥσπερ τιμίῳ αἵματι τοῦ Ἰησοῦ ἠγοράσθημεν . . . . οὕτως τῷ τιμίῳ αἵματι τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονταί τινες.*

9 Gestützt auf Col. 1, 20 (comm. in Joh. I, 40. Opp. IV, p. 41 s.): *Οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογικῶν.* De princ. IV, 25 (Opp. I, p. 188; *Redep.* p. 79 u. 364). Zwei Altäre sind es, auf denen geopfert wird, ein irdischer und ein himmlischer, hom. in Lev. I, 3 (Opp. II, p. 186); II, 3 (ibid. p. 190); vgl. *Bähr* S. 119 ff. *Baur* S. 64. *Thomasius* S. 214—217. *Redepenning*, Orig. II, S. 403.

§. 69.

Descensus ad Inferos.

J. Clausen, dogmatis de descensu Jesu Christi ad inferos historiam biblicam atque ecclesiasticam composuit, Havn. 1801. *Pott*, in den epp. cath. Exc. III. *J. L. König*, die Lehre von Christi Höllenfahrt, nach der heiligen Schrift, der ältesten Kirche, den christlichen Symbolen und nach ihrer viel umfassenden Bedeutung, Frankfurt 1842. *E. Güder*, die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Todten, Berlin 1853. Vgl. *Harnack*, Patr. Apost. III, p. 232 sq. und *Huidekoper*, The belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the underworld, New-York 1876 (2. Aufl.).

Wenn auch die Lehrer ausser *Origenes* die Wirksamkeit des Todes Jesu zunächst auf die Erde beschränkten, so legten doch mehrere

*) Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass gleich darauf Origenes die Stelle in Verbindung bringt mit 1 Cor. 4, 13, und was dort von den Aposteln gilt, nur in einem *höhern Grade* von Christo fasst, und noch auch weiter auf Beispiele der antiken Welt übergeht.

seit dem zweiten und dritten Jahrhundert dem Ereigniss eine rückwirkende Kraft bei, der Zeit nach, indem sie nach einigen Andeutungen der Schrift[1] Christum in die Unterwelt (Hades) hinabsteigen liessen, um den dort befindlichen Seelen der Patriarchen u. s. w. die geschehene Erlösung zu verkündigen und sie mit sich fortzuführen in das Reich seiner Herrlichkeit[2].

[1] Act. 2, 27. 31. (Röm. 10, 6. 7. 8.) Eph. 4, 9. 1 Petr. 3, 19 f. (verbunden mit Psalm 16, 10). — Ueber den spätern Zusatz „descendit ad inferos" im apostolischen Symbolum s. Rufin. expos. p. 22 (ed. *Fell*). *King* p. 163 ss. *Pott* l. c. 380. *C. H. Waage*, de aetate articuli, quo in symb. apost. traditur Jesu Christi ad inferos descensus, Havn. 1836. Es findet sich die Stelle erst in dem Symb. der Kirche von Aquileja und erhielt durch Rufin ihre weitere Verbreitung.

[2] Apokryphische Erzählung in dem Ev. Nic. c. 17—27 (*Thilo*, cod. ap. I, p. 667 ss.). *Ullmann*, historisch oder mythisch? S. 220. Anspielung in dem Testament der XII Patriarchen (*Grabe*, spic. PP. saec. I, 250). Ueber die Stelle in der Rede des Thaddäus bei Eus. I, 13: *Κατέβη εἰς τὸν ᾅδην καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, καὶ ἀνέστη καὶ συνήγειρε νεκροὺς τοὺς ἀπ' αἰώνων κεκοιμημένους, καὶ πῶς κατέβη μόνος, ἀνέβη δὲ μετὰ πολλοῦ ὄχλου πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ.* — Unsicher ist die Stelle aus der grössern Rec. des *Ign.* ep. ad Trall. c. 9 (II, p. 64); und die bei *Hermas* Past. sim. IX, c. 16 handelt eigentlich von den Aposteln. Auch *Justin d. M.* statuirt eine Predigt Christi in der Unterwelt (dial. c. Tr. §. 72), wozu er übrigens bei seiner Ansicht von dem *λόγος σπερματικός* in Bezug auf die Heiden nicht genöthigt war, vgl. *Semisch* II, S. 414. Deutlichere Stellen zuerst bei *Irenaeus* IV, 27 (45) p. 264 (347); V, 31 p. 331 (451). *Tertullian* de anim. 7 u. 55. *Clemens* Strom. VI, 6 p. 762—767 u. II, 9 p. 452 (mit Anführung der Stelle aus Hermas), der die Verkündigung auch auf die Heiden auszudehnen geneigt ist. *Origenes* c. Cels. II, 43 (Opp. I, p. 419), in libr. Reg. hom. II (Opp. II, p. 492—498), bes. der Schluss. Vgl. *König* S. 97. — Von häretischer Seite ist die Meinung des Marcion bemerkenswerth, dass Christus nicht die Patriarchen, sondern Kain, die Sodomiten und alle die, welche von dem Demiurgen verdammt worden, herausgeführt habe. Iren. I, 27 (29) p. 106 (*Gr.* 104). *Neander*, DG. S. 222. — Andere Gnostiker verwarfen die Lehre vom descensus gänzlich und deuteten die petrinische Stelle vom Erscheinen Christi auf der Erde.

§. 70.

Heilsordnung.

† *Wörter*, die christliche Lehre über das Verhältniss von Gnade und Freiheit von den apostol. Zeiten bis auf Augustin, Freib. 1856. *Landerer*, das Verhältniss der Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils (J. f. D. Th. 1857. S. 500 ff.). † *P. J. Haber*, Theologiae Graecorum Patrum vindicatae circa universam materiam gratiae libri III. Würzburg 1863. — *Harnack*, DG. I, S. 114 ff.; *Thomasius*, DG. I, S. 441 ff. (1886); *ders.*, Christol. III, 2.

Dass *Jesus Christus* der einzige Grund des Heils, der Mittler zwischen Gott und den Menschen sei, war, wie schon aus dem Vorhergehenden klar ist, allgemeiner Glaube der Kirche; doch wurde ein freithätiges Aneignen der von Christo gebrachten und errungenen Güter vor allem gefordert[1], und die Sündenvergebung sowohl durch ernstliche Busse[2] als Verrichtung guter Werke bedingt[3], sogar mitunter auf eine Weise, dass dadurch allerdings schon der Werkheilig-

keit Vorschub geleistet wurde[4]. Bei alle dem wurde, *freilich mehr und mehr ihn zu einer fides historica abschwächend,* der *Glaube* als unerlässliche Bedingung des Heils anerkannt[5]. Auch machte sich neben der allgemein anerkannten Thatsache von dem Vorhandensein des freien Willens im Menschen ebensosehr das Bedürfniss nach einer diesen Willen unterstützenden Gnade[6] und in weiterer Linie die Idee von einem, jedoch noch sehr bedingten, ewigen Rathschluss Gottes (Prädestination)[7] geltend. Namentlich war es *Origenes*, der die Prädestination in ihrem Verhältniss zur menschlichen Freiheit auf eine die letztere nicht gefährdende Weise zu begreifen suchte[8].

1 *Justin M.* dial. c. Tr. §. 95: *Εἰ μετανοοῦντες ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις καὶ ἐπιγνόντες τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ φυλάσσοντες αὐτοῦ τὰς ἐντολὰς ταῦτα φήσετε, ἄφεσις, ὑμῖν τῶν ἁμαρτιῶν ὅτι ἔσται, προεῖπον.* Vgl. *Origenes* c. Cels. III, 28. Opp. I, p. 465 (im Anschluss an das §. 68 Note 1 Angeführte), wonach Jeder durch Christus zur Freundschaft mit Gott und zur Lebensgemeinschaft mit ihm gelangt, der nach den Vorschriften Jesu *lebt.*

2 Schon der Umstand, dass nach dem Glauben der ersten Kirche die Sünden schwerer vergeben werden, die *nach* der Taufe begangen waren (Clem. Strom. IV, 24 p. 634; *Sylb.* 536 C.), und die ganze Kirchendisciplin der ersten Zeit ist Beweis dafür. — *Clemens* kennt in Beziehung auf die *μετάνοια* bereits den spätern Unterschied von contritio und attritio, Strom. IV, 6 p. 580: *Τοῦ μετανοοῦντος δὲ τρόποι δύο ὁ μὲν κοινότερος, φόβος ἐπὶ τοῖς πραχθεῖσιν, ὁ δὲ ἰδιαίτερος, ἡ δυσωπία ἡ πρὸς ἑαυτὴν τῆς ψυχῆς ἐκ συνειδήσεως.* Vgl. noch über die *μετάνοια*: Paed. I, 9 p. 146, und quis div. salv. 40, p. 957.

3 *Hermas*, Pastor III, 7: Oportet eum, qui agit poenitentiam, affligere animam suam, et humilem animo se praestare in omni negotio, et vexationes multas variasque perferre. Auch *Justin d. M.* legt grossen Werth auf die äussere Erscheinung der Busse durch Thränen u. s. w., dial. c. Tr. §. 141. Von *Tertullian* liegt ein eigenes Buch vor: de poenitentia, in welchem die Elemente zu der spätern kirchlichen Busstheorie enthalten sind. Er legt bereits einen grossen Werth auf die Confessio und auf die Satisfactio. Cap. 8: Confessio satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciae. Cap. 9: Quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia Deus mitigatur. Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem injungens misericordiae illicem, de ipso quoque habitu atque victu mandat, sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus dejicere, ... pastum et potum pura nosse, jejuniis preces alere, ingemiscere, lacrymari et mugire dies noctesque ad Dominum Deum suum . . . Cap. 10: In quantum non peperceris tibi, in tantum tibi Deus, crede, parcet. In gleicher Weise *Cyprian*, de opere et eleem. p. 167 (237 *Bal.*): Loquitur in scripturis divinis Spir. S. et dicit (Prov. 15, 29): Eleemosynis et fide delicta purgantur: non utique illa delicta, quae fuerunt ante contracta; nam illa Christi sanguine et sanctificatione purgantur. Item denuo dicit (Eccles. 3, 33): Sicut aqua extinguit ignem, sic eleemosyna extinguit peccatum. Hic quoque ostenditur et probatur, quia, sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis extinguitur, ita eleemosynis atque operationibus justis delictorum flamma sopitur. Et quia semel in baptismo remissa peccatorum datur, assidua et jugis operatio baptismi instar imitata Dei rursus indulgentiam largitur (mit weiterer Berufung auf Luc. 11, 41). Auch Thränen vermögen viel, ep. 31, p. 64. *Rettberg* S. 323. 389. *Origenes* (hom. in Lev. II, 4. Opp. II, p. 190 s.) zählt 7 remissiones peccatorum auf: 1) die bei der Taufe; 2) die durch das Märtyrerthum erworbene (Bluttaufe); 3) durch Almosen (Luc. 11, 41); 4) durch die Vergebung, die wir unsern Schuldnern an-

gedeihen lassen (Matth. 6, 14); 5) durch Bekehrung Anderer (Jac. 5, 20); 6) durch überschwängliche Liebe (Luc. 7, 17. 1 Petr. 4, 8); 7) durch Busse und Reue: Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrymis stratum suum et fiunt ei lacrymae suae panes die ac nocte, et cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam. Ueber das Verdienst der Märtyrer vgl. §. 68. Gegen Intercession noch lebender Confessoren ist Tertull. de pud. 22, und auch Cyprian beschränkt den Einfluss derselben auf die Zeit des jüngsten Gerichts, de lapsis p. 129 (187). — Ueber die *erste* und *zweite Busse* s. Hermae Pastor, mand. IV, 3. *Clemens* Strom. II, 13 p. 459: *Καὶ οὐκ οἶδ᾽ ὁπότερον αὐτοῖν χεῖρον ἢ τὸ εἰδότα ἁμαρτάνειν ἢ μετανοήσοντα ἐφ᾽ οἷς ἥμαρτεν πλημμελεῖν αὖθις.* Verschiedene Ansichten Tertullians *vor* und *nach* seinem Uebertritt zum Montanismus s. de poenit. 7, de pud. 18. Ueber den Streit Cyprians mit den Novatianern s. die Kirchengeschichte.

[4] Schon im Briefe *Polykarps* wird mit Berufung auf Tob. 12, 9 das Almosenspenden als ein vom Tode errettendes Werk gepriesen, und im Pastor *Hermae* findet sich bereits der Ansatz zur Lehre von überverdienstlichen Werken (opera supererogatoria), simil. 5, 3: Si praeter ea quae mandavit Dominus aliquod boni adjeceris, majorem dignitatem tibi conquires et honoratior apud Dominum eris, quam eras futurus. Aehnliches *Origenes* ep. ad Rom lib. III — Opp. T. IV, p. 507 (spitzfindiger Unterschied zwischen dem *unnützen* Knechte Luc. 17, 20 und dem *guten* und *getreuen* Knechte Matth. 25, 21, Berufung auf 1 Cor. 7, 25 wegen des Jungfrauengebotes).

[5] Der *Glaube* wurde von dieser mehr der theoretischen Erkenntniss zugewandten Zeit überwiegend als historisch-dogmatischer Glaube gefasst, in seinem Verhältniss zur *γνῶσις* (oben §. 34, S. 72). Daher auch die Ansicht, als ob das *Wissen* in göttlichen Dingen auch schon zur Rechtfertigung beitrage*), während die Unwissenheit verdamme. *Minucius Felix* 35: Imperitia Dei sufficit ad poenam, notitia prodest ad veniam. Auch *Theophilus* von Antiochien kennt mehr nur eine fides historica, von der er das Heil abhängig macht, I, 14: *Ἀπόδειξιν οὖν λαβὼν τῶν γινομένων καὶ προαναπεφωνημένων, οὐκ ἀπιστῶ, ἀλλὰ πιστεύω πειθαρχῶν θεῷ, ᾧ εἰ βούλει, καὶ σὺ ὑποτάγηθι, πιστεύων αὐτῷ, μὴ νῦν ἀπιστήσας, πεισθῇς ἀνιώμενος τότε ἐν αἰωνίοις τιμωρίαις.* Wenn es indessen erst einer spätern Entwicklung vorbehalten blieb, tiefer in die Idee des rechtfertigenden Glaubens im paulinischen Sinne einzudringen, so fehlte es doch auch dieser Zeit nicht ganz an der richtigen Einsicht, vgl. *Clem. Rom.* ep. ad Cor. 32 u. 33: *Ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ* [sc. *Θεοῦ*] *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες οὐ δι᾽ ἑαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων, ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας· ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι᾽ ἧς πάντας τοῦ ἀπ᾽ αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ Θεὸς ἐδικαίωσεν.* *Irenaeus* (IV, 13, 2 f. u. an andern Stellen) weiss wohl zu unterscheiden zwischen der Gesetzesgerechtigkeit und dem neuen Gehorsam, der aus dem Glauben hervorgeht, vgl. *Neander*, DG. S. 228. *Baur*, VDG. I, 659. Die Gnade ist ihm der Thau des Himmels, der über das verdorrte Feld kommt, es zu befruchten (adv. haer. III, 17). *Tertull.* adv. Marc. V, 3: Ex fidei libertate justificatur homo, non ex legis servitute, quia justus ex fide vivit**). Nach *Clem. Al.* ist der *Glaube* nicht nur der Schlüssel der Erkenntniss (coh. p. 9), sondern wir erlangen auch durch ihn die Kindschaft Gottes, ib. p. 23 (vgl. §. 68 Note 1) u. p. 69. Von dem theoretischen Unglauben unterscheidet Clemens auch schon genau den praktischen, die Unempfänglichkeit für göttliche Eindrücke, fleischliche Gesinnung, die alles mit Händen greifen will, Strom. II, 4 p. 436.

---

*) Wie die Gnostiker dies auf die Spitze trieben, und sowohl auf den Glauben als auf die Werke der kirchlichen Christen verächtlich herabsahen, die Clementinen dagegen den Glauben auf Kosten der Werke herabsetzen, s. *Baur*, VDG. I, S. 657.

**) Dass übrigens auch *Marcion* den paulinischen Lehrbegriff (gegen jüdische Werkheiligkeit) geltend machte, war natürlich. Vgl. *Neander*, DG. S. 229.

Origenes in Num. hom. XXVI (Opp. III, p. 369): Impossibile est salvari sine fide. Comm. in ep. ad Rom. (Opp. IV, p. 517): Etiamsi opera quis habeat ex lege, tamen, quia non sunt aedificata supra fundamentum fidei, quamvis videantur esse bona, operatorem suum justificare non possunt, quod eis deest fides, quae est signaculum eorum qui justificantur a Deo.

6 *Tertull.* ad uxor. I, 8: Quaedam sunt divinae liberalitatis, quaedam nostrae operationis. Quae a Domino indulgentur, sua gratia gubernantur; quae ab homine captantur, studio perpetrantur. Vgl. de virg. vel. 10; de patient. 1; adv. Hermog. 5. Dem Synergismus sind auch *Justin d. M.* u. *Clemens Al.* zugethan, vgl. Just. Apol. I, 10; dial. c. Tr. §. 32. Clem. Al. coh. I, 99; Strom. V, 13 p. 696; VII, 7 p. 860: *Ὡς δὲ ὁ ἰατρὸς ὑγείαν παρέχεται τοῖς συνεργοῦσι πρὸς ὑγείαν, οὕτως καὶ ὁ Θεὸς τὴν ἀΐδιον σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσίν τε καὶ εὐπραγίαν.* Quis div. salv. p. 947: *Βουλομέναις μὲν γὰρ ὁ Θεὸς ταῖς ψυχαῖς συνεπιπνεῖ.* Und ebenso *Orig.* hom. in Ps. (Opp. T. II, p. 571): *Τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ*, vgl. de princ. III, 1 p. 18 (Opp. I, p. 129) und 22, p. 137 (über Röm. 9, 16 und den scheinbaren Widerspruch von 2 Tim. 2, 20 f. und Röm. 9, 21). *Cyprian* de gratia Dei ad Donat. p. 3 s.: Ceterum si tu innocentiae, si justitiae viam teneas, si illapsa firmitate vestigii tui incedas, si in Deum viribus totis ac toto corde suspensus, hoc sis tantum quod esse coepisti, antum tibi ad licentiam datur, quantum gratiae spiritalis augetur. Non enim, qui beneficiorum terrestrium mos est, in capessendo munere coelesti mensura ulla vel modus est: profluens largiter spiritus nullis finibus premitur, nec coercentibus claustris intra certa metarum spatia fraenatur, manat jugiter, exuberat affluenter. Nostrum tantum sitiat pectus et pateat; quantum illuc fidei capacis afferimus, tantum gratiae inundantis haurimus. De orat. dom. p. 144 (208); adv. Jud. III, 25 ss. p. 72, 42 ss. p. 77 ss.

7 Schon *Hermas* macht die Vorherbestimmung Gottes vom *Vorherwissen* abhängig, lib. III, simil. 8, 6; ebenso *Justin M.* dial. c. Tryph. §. 141. *Iren.* IV, 29, 2 p. 267. *Minuc. Fel.* c. 36. *Tertull.* adv. Marc. II, 23. *Clem. Al.* Paed. I, 6 p. 114: *Οἶδεν οὖν (ὁ Θεὸς) οὓς κέκληκεν, οὓς σέσωκεν.* Nach Strom. VI, 6 p. 763 sind die selbst Schuld, die nicht erwählt werden. Sie gleichen denen, die freiwillig aus dem Schiff ins Meer springen. Auch *Cyprians „praktischer Sinn empörte sich gegen die Sätze der strengen Prädestination, der unwiderstehlichen Gnade; er vermochte nicht mit so kühner Stirn allen den Consequenzen entgegenzugehen, die Augustin in den Riesenbau seines Systems aufnahm.“ ... „Wenn aber der Bischof von Hippo dennoch bei ihm seine Orthodoxie zu finden glaubte, so spricht sich darin wohl nur die Freude aus, die ihm das Auffinden seiner Prämissen gewährte.“* *Rettberg* S. 321.

8 *Origenes* ist weit entfernt, eine Vorherbestimmung zum Bösen anzunehmen. So bezeichnet er de princ. III, 1 (Opp. I, p. 115; *Redep.* p. 20) diejenigen als Heterodoxe, welche die Stelle von der Verstockung Pharao's und ähnliche alttestamentliche Stellen gegen das *αὐτεξούσιον* der menschlichen Seele anführen. Das Verfahren Gottes mit Pharao erklärt er sich nach physischen Analogien: des Regens, der auf verschiedenes Erdreich fällt und Verschiedenes dem Boden entlockt; der Sonne, die zugleich das Wachs schmilzt und den Thon verhärtet. Auch im gemeinen Leben sagt ein guter Herr zu seinem faulen, durch Nachsicht verdorbenen Knechte: ich habe dich schlecht gemacht, — ohne dabei eine Absicht einzugestehen. Uebrigens erkennt Origenes (wie später *Schleiermacher*) in der sogenannten reprobatio nur einen längern Aufschub der Gnade Gottes. Wie ein Arzt oft statt solcher Mittel, die eine schnelle Heilung herbeiführen, andere gebraucht, die erst eine scheinbar üble Wirkung hervorbringen, aber der Krankheit auf den Grund gehen: so macht es Gott in seiner Langmuth; denn nicht blos für die Spanne dieses kurzen Lebens, sondern für die Ewigkeit hat er die Seelen ausgestattet, ibid. p. 121 (*Redep.* p. 26). Ein ähnliches Gleichniss vom Landmann (nach Matth. 13, 8), und dann p. 123: *Ἄπειροι γὰρ ἡμῖν, ὡς ἂν εἴποι τις, αἱ ψυχαί, καὶ ἄπειρα τὰ τούτων ἤθη καὶ πλεῖστα ὅσα τὰ κινήματα*

καὶ αἱ προθέσεις καὶ αἱ ἐπιβολαὶ καὶ αἱ ὁρμαί, ὧν εἷς μόνος οἰκονόμος ἄριστος, καὶ τοὺς καιροὺς ἐπιστάμενος, καὶ τὰ ἁρμόζοντα βοηθήματα καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰς ὁδούς, ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ πατήρ. Ebend. die Erklärung von Ezech. 11, 19 u. a. St. Ueber den Zusammenhang der origen. Prädestinationslehre mit der Lehre von der Präexistenz der Seele s. de princ. II, 9, 7 (Opp. I, p. 99; *Redep.* p. 220), in Beziehung auf Jacob und Esau. Auch war endlich nach Origenes wie nach den übrigen voraugustinischen Vätern das Vorherbestimmen durch das Vorherwissen bedingt, Philok. c. 25 zu Röm. 8, 28 f. (bei *Münscher v. C.* I, S. 369). „*Alle Väter dieser Periode kommen also darin überein, dass Gott die Menschen zur Seligkeit oder zur Verdammniss insofern vorherbestimmt habe, als er ihre freien Handlungen, durch welche sie sich entweder der Belohnung oder der Strafe würdig machten, vorhergesehen habe: das Vorhersehen dieser Handlungen sei aber nicht die Ursache derselben, sondern die Handlungen seien die Ursache des Vorhersehens.*“ *Gieseler* DG. S. 212. Vgl. auch *Baur*, VDG. I, 663.

FÜNFTER ABSCHNITT.

Die Kirche und ihre Gnadenmittel.

§. 71.

Die Kirche.

H. Th. C. Henke, historia antiquior dogmatis de unitate ecclesiae, Helmst. 1781. †*Möhler*, die Einheit der Kirche, Tüb. 1825. *Rich. Rothe*, die Entwickelung des Begriffs der Kirche in ihrem ersten Stadium (in: die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Wittenb. 1837. I. Bd.). *Huther*, Cyprian, vgl. §. 26 Note 9, wo auch weitere Lit. *O. Ritschl*, Cyprian (1886). *Schenkel*, s. §. 30. In Beziehung auf Rothe: *A. Petersen*, die Idee der christlichen Kirche, Lpz. 1839—44. III. 8. *J. Köstlin*, die katholische Auffassung von der Kirche in ihrer ersten Entwicklung (Zeitschr. f. chr. Wiss. 1855, Nr. 33 ff. 46 ff. 1856, Nr. 12 ff.). *Münchmeier*, von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, Götting. 1854. Vgl. *Köstlin's* Art. ‚Kirche‘ in RE² VII; bes. S. 695 ff.

Eine heilige allgemeine christliche Kirche, welche da ist eine Gemeinschaft der Heiligen, war der Ausdruck des im Gefühl der Gemeinschaft erstarkten kirchlichen Bekenntnisses, wenn gleich die genauern Begriffsbestimmungen über das Wesen der Kirche bis auf Cyprian vermisst werden[1]. Dass ausser der Kirche, die unter vielen Bildern, am liebsten unter dem einer Mutter oder der Arche Noahs, gedacht wurde, keine Rettung zu finden sei, in ihr aber die Fülle des Heils liege, wurde einstimmig behauptet, sowohl den Nichtchristen, als den Häretikern gegenüber; und besonders spricht sich dieses stark ausgeprägte Kirchengefühl bei *Irenaeus* aus[2]. Auch wurde bereits von *Clemens* von Alexandrien, weit nachdrücklicher aber und in einem realistischen Sinne von *Cyprian* die *Einheit* der Kirche herausgehoben[3], so dass die Bestimmungen des Letztern in der Geschichte

dieses Dogma's Epoche machen. Nicht genug aber wurde von Cyprian die historisch-empirisch heraustretende Existenz der Kirche d. i. ihre Leibhaftigkeit unterschieden von der nach einem vollkommnern Ausdruck ihres Wesens strebenden und über den Wechsel der Formen erhabenen Idee derselben, was sich in dem novatianischen Streite zeigt. Die natürliche Folge hiervon war, dass das hierarchische Streben der Geistlichkeit die apostolisch-christliche Idee von einem allgemeinen Priesterthum mehr und mehr verdrängte und das Innere in Aeusseres verkehrte[4]. Dieser falschen Aeusserlichkeit des Katholicismus stand aber dann wieder die falsche Idealität des Gnosticismus und überhaupt die in einzelne Secten zerfallende Subjectivität der häretischen und separatistischen Tendenzen, namentlich des Montanismus und des novatianischen Puritanismus, auffallend genug gegenüber[5].

1 „*Der allgemeinere Charakter der frühern Epoche* (vor Cyprian) *ist der abstracter Unbestimmtheit. In ihr tritt eine in mannigfach schwankenden und in einander verfliessenden Zügen gezeichnete Vorstellung von der Kirche auf. Mit den Aussagen der Kirchenlehrer dieser Zeit geräth man gewöhnlich in Verlegenheit, sobald man sich ihren Inhalt bis auf den Grund klar machen will; denn nicht selten sieht man dieselben Väter bei andern Gelegenheiten Consequenzen umgehen oder geradezu zurückweisen, die sich, wofern man jene Urtheile auf die empirische Kirche als solche bezicht, aus ihrer Anwendung auf einzelne concrete Fälle mit logischer Nothwendigkeit ergeben: eine Wankelmüthigkeit (?), die es zu keiner scharfen und sichern Fixirung ihrer Vorstellungen von der Kirche kommen lässt.*“ Rothe a. a. O. S. 575.

2 Ueber die Benennung *ἐκκλησία* überhaupt (entsprechend dem hebräischen קְהַל יְהוָֹה, עֵדָה, מִקְרָא) Matth. 16, 18; 18, 17. 1 Cor. 10, 32. Eph. 1, 22. Col. 1, 18. 24. vgl. *Suicer* u. d. W. *Rothe* S. 74 ff. und die (anonyme) Schrift über die Zukunft der evangelischen Kirche (Lpz. 1849) S. 42: „*Der feierliche, emphatische Klang der Worte berufen, Ruf oder Berufung, Berufene* (*καλεῖν, κλῆσις, κλητοί*), *welcher uns allenthalben aus den Schriften d. N. T. entgegentönt, mag wesentlich dazu beigetragen haben, dem auf dem Stamme dieser Worte gebildeten Worte Ecclesia diese Bedeutung zu verleihen, in der es die Gesammtheit der Berufenen bezeichnet.*“ Die Benennung *ἐκκλησία καθολικὴ* steht zuerst in der Aufschrift der ep. Smyrn. de mart. Polycarpi ums J. 169 (Eus. IV, 15) s. o. §. 26, n. 5. Vgl. *Ignat.* ad Smyrn. 8: *Ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.* Mächtig tritt das Kirchengefühl hervor bei *Irenaeus* adv. haer. III, 24 (40). In der *Kirche* allein sind die Schätze der Wahrheit niedergelegt, ausser ihr Räuber und Diebe, Pfützen mit stinkendem Wasser: Ubi enim ecclesia, ibi et spiritus Dei; ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia (vgl. *Huther* a. a. O. S. 4 f.); IV, 31, 3, wonach die Salzsäule, in welche Lots Weib verwandelt wurde, die Unverwüstichkeit der Kirche repräsentirt, u. a. St. (vgl. §. 34 Note 1. 2). *Clemens* von Alexandrien leitet den Namen und Begriff *ἐκκλησία* her von den Auserwählten, die zur Gemeinschaft zusammentreten, coh. p. 69 u. Paed. I, 6 p. 114: *Ὡς γὰρ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἔργον ἐστὶ καὶ τοῦτο Κόσμος ὀνομάζεται· οὕτως καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία, καὶ τοῦτο Ἐκκλησία κέκληται· οἶδεν οὖν οὓς κέκληκεν, οὓς σέσωκεν.* Vgl. Strom. VII, 5 p. 846: *Οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν Ἐκκλησίαν καλῶ κτλ.* Clemens schildert die Kirche als Mutter Paed. I, 5 p. 110, ja als Mutter und Jungfrau zugleich c. 6, p. 123, wie er sich denn auch sonst auf diesem Felde in Allegorien ergeht, p. 111 ss. Die Kirche ist der *Leib* des Herrn, Strom. VII, 14 p. 885, vgl. p. 899 s. (765 *Sylb.*). Wenn auch nach Clemens blos die *wahren* Gnostiker (*οἱ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ*) die Kirche bilden, so wer-

den ihnen doch nicht sowohl *die* entgegengesetzt, die nur den *Glauben* haben, als vielmehr die Häretiker, die nur eine *Meinung* (οἴησις) haben, und die Heiden, die ganz in der Unwissenheit (ἄγνοια) sind, Strom. VII, 16 p. 894 (760 *Sylb.*). Auch *Origenes*, so gelinde er sonst über abweichende Meinungen urtheilt (c. Cels. III, §. 10—13), erkennt kein Heil ausser der Kirche, hom. III in Josuam (Opp. II, p. 404): Nemo semetipsum decipiat: extra ecclesiam nemo salvatur, und Selecta in Iob. ibid. III, p. 501 s. Doch kommt ihm dabei Alles an auf den lebendigen Zusammenhang mit Christo: *Christus* est lux vera . . . ex cujus lumine illuminata ecclesia etiam ipsa lux mundi efficitur, illuminans eos qui in tenebris sunt: sicut et ipse Christus contestatur discipulis suis dicens: Vos estis lux mundi; ex quo ostenditur, quia Christus quidem lux est Apostolorum, Apostoli vero lux mundi. *Ipsi enim sunt non habentes maculam vel rugam aut aliquid hujuscemodi vera ecclesia* (Hom. I in Gen. Opp. I, p. 54). Bei *Tertullian* ist seine Ansicht von der Kirche *vor* dem Uebertritt zum Montanismus zu unterscheiden von der spätern, vgl. *Neander*, Antign. S. 264 ff. Die Hauptstellen der frühern Ansicht: de praescript. c. 21 ss. 32. 35.; de bapt. c. 8; de orat. c. 2, wo die genannten Bilder von der Arche Noahs und der Mutter weiter ausgeführt werden. So auch *Cyprian* ep. IV, p. 9: Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit, et nemini salus esse, nisi in ecclesia possit. Auch er erschöpft sich in ähnlichen Bildern. Vgl. Note 3.

„*Der Satz*, quod extra ecclesiam nulla salus, *oder* de ecclesia, extra quam nemo potest esse salvus, *wurde nicht erst, wie man gewöhnlich glaubt, im 4. Jahrhundert von Augustinus zum erstenmal unter den donatistischen Händeln ausgesprochen, sondern es war dazumal nur eine consequente Fortsetzung und Anwendung. Dieser Satz lag schon ganz bestimmt in jenem Dogma von der Kirche, wie es seit Irenaeus Zeit ausgebildet war, daher auch schon dahin zielende Gedanken bei ihm vorkommen, obgleich noch nicht jene terroristische Formel.*“ *Marheineke* (in Daub und Creuzers Studien III, S. 187.)

³ Ueber die *Einheit* der Kirche s. *Clemens Al.* Paed. I, 4 p. 103; c. 6, p. 123: Ὢ θαύματος μυστικοῦ· εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων πατήρ· εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος· καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ· μία δὲ μόνη γίνεται μήτηρ παρθένος κτλ. Strom. I, 18 p. 375; VII, 6 p. 375; u. a. a. O. Vgl. *Tertullian* in den oben angeführten Stellen. — Dem Dogma von der *Einheit* der Kirche hat *Cyprian* ein eigenes Werk gewidmet ums Jahr 251: de unitate Ecclesiae, womit jedoch auch mehrere seiner noch übrigen Briefe (s. Note 4) zu vergleichen. Zu den von Tertullian gebrauchten Bildern kommen dann noch neue hinzu, um namentlich diese Einheit anschaulich zu machen: die Sonne, die in vielen Strahlen sich bricht; der Baum mit den vielen Aesten und der *einen* Kraft in der zähen Wurzel; der Quell, aus dem viele Bäche quellen: Avelle radium solis a corpore, divisionem lucis unitas non capit; ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit; a fonte praecide rivum, praecisus arescet. Sic ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit etc. Auch das Bild der *einen* Mutter wird weitläufig ausgeführt: Illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur. Wer die Kirche nicht zur Mutter hat, hat auch Gott nicht zum Vater (de unit. eccles. 5 s.). Untreue gegen die Kirche wird nach alttestamentlicher Analogie dem Ehebruch verglichen. Auch die Trinität ist Bild der kirchlichen Einheit (vgl. Clemens a. a. O.), ebenso der Rock Christi, der nicht getheilt werden konnte, das Pascha, das in *einem* Hause gegessen werden musste, die *eine* Taube im hohen Liede, das Haus der Rahab, das *allein* erhalten wurde u. s. w. Besonders hart, aber ganz consequent ist das Urtheil, dass das Märtyrerthum ausser der Kirche nicht nur nicht verdienstlich, sondern eine Häufung der Schuld sei: Esse martyr non potest, qui in ecclesia non est. . . . Occidi talis potest, coronari non potest u. s. w. Vgl. *Rettberg* S. 241 ff. 355 ff. 367 ff. *Huther* S. 52—59. *Reinkens*, Lehre C.'s von der Einheit d. Kirche. Würzburg 1873. Dieser weist richtig nach, dass Cyprian die Einheit gründet auf die christliche Liebesgemeinschaft der organisierten episkopalen nicht papalen Hierarchie. *O. Ritschl* (a. a. O. Kap. IV, V) geht aber noch weiter, indem er zeigt, wie Cyprian an diesem, von ihm im bewussten Gegensatz gegen die presbyterale Organisation aufgestellten Prinzip, selber

gescheitert ist, als dasselbe mit der rücksichtslosen Herrschsucht eines Stephanus in Conflikt gerieth; vgl. bes. S. 138 ff.

4 Dass die Unterwerfung unter die Bischöfe schon früh ein *Dogma* der Kirche gewesen, würde aus den Ignazischen Briefen (selbst der kürzern Rec.) unzweifelhaft hervorgehen, wenn diese über alle kritischen Zweifel erhoben wären, vgl. ep. ad Smyrn. c. 8: *Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς Ἰησοῦς Χριστός τῷ πατρί* u. s. w.; ad Polyc. c. 6: *Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, ἵνα καὶ ὁ Θεὸς ὑμῖν*; ad Eph. c. 4; ad Magn. c. 6; ad Philad. c. 7; ad Trall. c. 2. S. *Rothe* S. 445 ff. und *Bunsen* S. 93. *Iren.* III, 14; IV, 26 (43); V, 20. *Von den Vertretern des absoluten römischen Primates wird mit Vorliebe Irenaeus III, 3, 2 citiert: ad hanc enim (sc. ecclesiam Romanam) *propter potiorem principalitatem* necesse est omnem convenire ecclesiam. Irenaeus gründet sein Urtheil darauf, dass eben in der römischen Kirche die apostolische Tradition bewahrt sei. Von diesem Gesichtspunkte ist auch das Ganze zu verstehen: Irenaeus hat offenbar abendländische Christen und Gemeinden im Auge; nun ist Rom im Abendlande der einzige Sitz, der sich rühmen kann, nachhaltige direkte apostolische Belehrung empfangen zu haben und der dieselbe bewahrt hat — zugleich ein Bischofssitz, welchem durch seine Stellung und ganze Geschichte jene potior principalitas auch in jeder andern Beziehung zufällt. Irgend eine rechtliche Primatialstellung braucht Irenaeus damit dem römischen Sitze nicht zuzuerkennen.* — Wenn auch *Tertullian* früher (de praescr. c. 32) der Kirche von *Rom* ein Vorrecht einzuräumen schien, so bekämpfte er *nach* seinem Uebertritt zum Montanismus die Anmaassung der römischen Kirche de pud. 21, wo er in den Worten Christi an Petrus „dabo tibi claves ecclesiae" das *tibi* urgirt und es persönlich von Petrus fasst, nicht von den Bischöfen. Nach ihm traten vielmehr die Pneumatiker an die Stelle des Petrus, wie er denn die Ecclesia spiritus per spiritales homines (in welcher die Trinität ihren Sitz hat) von *der* Ecclesia unterschied, die nur in der äussern Gesammtheit der Bischöfe (numerus episcoporum) besteht, und er demnach auch (freilich nicht mehr im rein apostolischen Sinne) die Idee vom geistlichen Priesterthum vertheidigt. *Neander*, Antign. S. 258 f. und 272. Nicht so *Cyprian*, der gerade in der *bischöflichen* Gewalt (aber freilich auch nicht in der römischen ausschliesslich, sondern vielmehr in der Gesammtheit der Bischöfe, die er sich solidarisch als *Einen* Mann denkt) die ächte priesterliche Würde ausgedrückt findet und die Einheit der Kirche durch die Nachfolger der Apostel repräsentirt sieht, so dass, wer nicht mit dem *Bischof* ist, auch nicht mit der Kirche ist. Vgl. besonders die Briefe 45. 52. 55. 64. 66. 67. 69. 74. 76 (c. 2), s. *Huther* S. 59 ff. *Rettberg* S. 367 ff. *O. Ritschl*, a. a. O., *Friedrich*, für ält. Gesch. d. Primates in der Kirche (Bonn 1879, S. 88 ff., und *Reinkens*, a. a. O. (s. n. 3). Vgl. *Langen*, Gesch. d. röm. Kirche I. (1880) Abschn. 20—23. — Hierzu bildet indessen die alexandrinische Schule einen Gegensatz. Nach *Origenes* (comment. in Matth. XII, 10 s.) sind alle wahre Gläubige auch *πέτροι*, denen das zu Petrus gesprochene Wort gilt. Vgl. de orat. c. 28. u. *Neander*, DG. S. 227.

5 Wenn in den clementinischen Homilien der Ausdruck *ἐκκλησία* gebraucht wird (hom. III, 60. 65. 67. p. 653 ss.; VII, 8 p. 680; *Credner* III, S. 308; *Baur* S. 373), so ist dies doch nur in einem beschränkten Sinne zu fassen. Sie erheben sich nicht zum Begriff einer *katholischen* Kirche, obwohl die Tendenz zu einer strengen, hierarchisch gegliederten Kirchenverfassung vorhanden ist; s. *Schliemann* a. a. O. S. 4 u. S. 247 ff. Von den Ebioniten bemerkt Epiphanius Haer. 30, 18 p. 142: *Συναγωγὴν δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἑαυτῶν ἐκκλησίαν καὶ οὐχὶ ἐκκλησίαν.* Vgl. *Credner* II, S. 236. Wenn bei der ebionitischen Richtung der Begriff der Kirche in eine jüdische Synagogensecte zusammenschrumpfte, so verflüchtigte er sich dagegen bei der gnostischen in die idealistische Aeonenwelt (*Baur* S. 172): dort ein geistloser Leib, hier ein körperloses Phantom. Ueber die montanistischen Vorstellungen von der Kirche (vera, pudica, sancta, virgo: *Tertull.* de pud. 1), die als Geisteskirche sich aus den Pneumatikern zusammensetzt, vgl. *Schwegler*, Montan. S. 47 ff. 229 ff.

Der Unterschied einer *sichtbaren* und *unsichtbaren* Kirche findet sich im Montanismus so wenig als in der katholischen Kirche ausgesprochen, aber vorbereitet wurde er durch ihn, s. *Schwegler* S. 232.

§. 72.

Taufe.

G. J. Voss, de baptismo disputt. XX. Opp. Amst. 1701. fol. T. VI. *J. G. Walch*, historia paedobaptismi 4 priorum saeculor. Jen. 1799. 4. (Misc. sacr. Amst. 1744. 4.) *J. W. F. Höfling*, das Sacrament der Taufe, nebst andern damit zusammenhängenden Acten der Initiation, Erl. 1846. 1. 2. †*Propst*, Sakr. u. Sakramentalien, Tüb. 1872.

In enger Verbindung mit der Lehre von der Kirche steht die Lehre von der *Taufe*, der man schon von der Stiftung des Christenthums an eine hohe Wirksamkeit in Beziehung auf Sündenvergebung und Wiedergeburt beilegte[1]. In den Aeusserungen der Kirchenväter darüber giebt sich, wie bei der Lehre von der Kirche, eine weit getriebene, oft spielende und geschmacklose Allegorik und Symbolik zu erkennen[2], namentlich bei *Irenaeus*, *Tertullian* und *Cyprian*, während *Origenes* schon mehr trennt zwischen dem äussern Zeichen und der bezeichneten Sache[3]. — Bis auf *Tertullian* war die Kindertaufe nicht allgemein in Gebrauch, und dieser Kirchenlehrer selbst, der sonst am meisten das Dogma von der Erbsünde förderte, widersetzte sich ihr unter anderm auch aus *dem* Grunde, dass das schuldlose Alter noch keiner Waschung von Sünden bedürfe[4]. *Origenes* hingegen ist *für* die Kindertaufe[5], und unter *Cyprian* wurde sie allgemeiner in der afrikanischen Kirche, so dass der afrikanische Bischof Fidus sich bereits auf die Analogie mit der Beschneidung im alten Bunde berufen konnte, und deshalb die Taufe bis zum achten Tage verschieben wollte, was indessen Cyprian nicht zuliess[6]. Häufig wurde jedoch noch immer die Taufe von Neubekehrten bis auf das Sterbebett verschoben (Baptismus Clinicorum)[7]. — Eine tief eingreifende Frage war endlich noch die, ob die von Ketzern verrichtete Taufe gültig, oder ob ein in den Schooss der katholischen Kirche Uebertretender aufs neue zu taufen sei? Der orientalischen und afrikanischen Observanz gegenüber, welche *Cyprian* vertheidigte, blieb *Stephanus* von Rom bei der dort eingebürgerten Anschauung und Praxis, dass die nach dem wahren Ritus verrichtete Taufe durchweg gültig, mithin die Wiederholung derselben untunlich und nur Handauflegung anzuwenden sei[8]. Gänzlich verworfen wurde die Taufe von einigen gnostischen Secten, während sie von den Marcioniten und Valentinianern zwar sehr hoch gestellt, aber nach einem ganz andern, von dem katholischen auch in der Grundbedeutung abweichenden Ritus begangen wurde[9]. Die Idee einer *Bluttaufe* erzeugte sich aus dem Märtyrerthum, und fand in den Sympathien der Zeit Anklang[10].

1 Ueber die Taufe Christi und der Apostel vgl. die bibl. Dogmatik (auch: ‚Taufe' in Schenkel's Bibellex. V; Weizsäcker, Apost. Zeitalter S. 570 ff.), und in Beziehung auf das Liturgische (Untertauchen, Taufworte u. s. w.) die Archäologie. Was die Taufworte betrifft, so scheint die Taufe auf den Namen Christi (allein) älter, als auf die drei Personen der Trinität, vgl. *Höfling* S. 35 ff. Ueber die Benennungen βάπτισμα, βαπτισμός, λοῦτρον, φωτισμός, σφραγίς u. a. s. die Lexica. — Das Vorchristliche betreffend: *Schneckenburger*, über das Alter der jüdischen Proselytentaufe etc., Berlin 1828. — Wie die Apostel, so betrachten auch die ersten Lehrer der Kirche die Taufe als eine wirkliche an dem Täufling vollzogene That, die ihre objectiven Folgen hat, nicht als einen blossen rituellen Act. „*Die Taufe war ihnen nicht blos bedeutungsvolles Symbol, durch welches die innere Geistesweihe und Wiedergeburt des Eintretenden versinnlicht wird, sondern wirkungskräftiges Medium, durch welches die Segnungen des Evangeliums, insbesondere des Opfertodes Jesu, auf die Gläubigen objectiv übergeleitet wurden*" *Semisch*, Justin d. M. II, S. 426.

2 Ueber die magische Kraft, die schon die Clementinen, im Zusammenhange mit weit durch den Orient verbreiteten Ansichten, dem Wasser zuschreiben, z. B. hom. IX u. X, s. *Baur*, Gnosis S. 372. Von den Ebioniten sagt Epiph. Indicul. II, p. 53: Τὸ ὕδωρ ἀντὶ θεοῦ ἔχουσι, vgl. Haer. 30. Neben der Kreuzsymbolik findet sich eine Wassersymbolik bei den apostol. Vätern: *Barn.* 11. *Hermas*, Pastor vis. III, 3; mand. IV, 3; simil. IX, 6. *Justin d. M.* (Apol. I, 61) setzt der natürlichen Zeugung ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς die Wiedergeburt aus dem Taufwasser entgegen. Durch jene werden wir τέκνα ἀνάγκης, ἀγνοίας, durch diese τέκνα προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν; daher heisst das λοῦτρον auch φωτισμός. Vgl. dial. c. Tr. §. 13 u. 14, wo der Gegensatz gegen die jüdischen Lustrationen hervorgehoben wird. *Theophilus* ad Autol. II, 16 deutet den Segen, den der Schöpfer am 5. Schöpfungstage über die Wasserthiere spricht, auf den Segen des Taufwassers. *Clemens* von Alexandrien (Paed. I, 6 p. 113) bringt die Taufe der Christen in Verbindung mit der Taufe Jesu. Erst durch diese wurde Jesus ein τέλειος. Und so geht es mit uns: Βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα. Die Taufe ist ein χάρισμα. Vgl. weiter auch p. 116 s., wo die Getauften, mit Anspielung auf das reinigende Wasser, auch διυλιζόμενοι (Filtrirte) heissen. Durch die Verbindung des Elementes aber mit dem Logos oder dessen Kraft und Geist heisst ihm die Taufe auch ὕδωρ λογικόν, coh. p. 79. Alle frühern Reinigungen sind durch die Taufe aufgehoben, als in ihr schon begriffen, Strom. III, 12 p. 548 s. *Iren.* III, 17 (19) p. 208 (244). So wenig aus dem trockenen Weizen ein Teig kann gemacht werden oder ein Brot, ohne dass Feuchtigkeit hinzukomme, ebensowenig können wir, die Vielen, in *Eins* vereinigt werden durch Jesum Christum ohne das Caement des Wassers, das vom Himmel ist; und wie die Erde von Thau und Regen befruchtet wird, so die Christenheit vom Himmelswasser u. s. w. Dem Gegenstande hat *Tertullian* eine eigene Schrift gewidmet: de baptismo. Obwohl er sich gegen eine rein magische, mechanische Sündentilgung durch die Taufe erklärt und die Wirkung der Taufe von der Busse abhängig macht (de poenitentia c. 6), so veranlasst ihn doch die kosmische und physische Bedeutung des Wassers zu einer Menge von Analogien im Geistigen. Das Wasser (felix sacramentum aquae nostrae, qua abluti delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur!) ist ihm das Element, in dem die Christen sich allein wohl befinden als die rechten Fischlein, die ihrem grossen Fische (ΙΧΘΥΣ) [s. am Schlusse des §.] nachschwimmen. Die Ketzer dagegen sind ihm das amphibische Schlangen- und Otterngezüchte, das es nicht im gesunden Wasser auszuhalten vermag. In der ganzen Schöpfung hat das Wasser eine hohe Bedeutung. Der Geist Gottes schwebte über den Wassern — so auch über dem Taufwasser. Wie die Kirche der Arche verglichen wird (s. d. vor. §.), so bildet das Taufwasser den Gegensatz der Sündflut, während die noachische Taube ein Vorbild der Geistestaube ist. Bei der allem Wasser inhärirenden Kraft kommt es übrigens nicht darauf an, welches Wasser man gebrauche. Das Wasser des Tiber hat dieselbe Kraft, wie das des Jordan, das stehende wie das fliessende,

de bapt. 4: Omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur, invocato Deo. Supervenit enim statim Spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. Auch vergleicht er (cap. 5) das Taufwasser mit dem Teich Bethesda: wie dieser durch einen Engel erregt wurde, so giebt es auch einen besondern Taufengel (angelus baptismi), der dem heil. Geist den Weg bahnt. (Non quod in aquis Spiritum Sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo Spiritui Sancto praeparamur.) Von der hohen Bedeutung des Taufwassers redete *Cyprian* aus eigener Erfahrung, de grat. ad Donat. p. 3. Auch *er* will zwar nicht, dass das Wasser *als* Wasser schon reinige (peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et Spiritum S., ep. 71, p. 213), aber auch *seine* Vergleichungen machen den Eindruck einer magischen Wirksamkeit. Dem Pharao wurde der Teufel ausgetrieben, als er mit den Seinen im rothen Meere ertrank (das Meer Symbol der Taufe nach 1 Cor. 10); denn weiter als ans Wasser reicht des Teufels Kraft nicht. Sowie Scorpionen und Schlangen, die auf dem Trockenen stark sind, ins Wasser geschleudert ihre Stärke verlieren und ihr Gift von sich geben müssen, so die unsaubern Geister. Kurz, wo nur des Wassers erwähnt wird in der heil. Schrift, da hängt sich gleich die punische Symbolik daran — „*da muss denn natürlich der Fels in der Wüste so gut wie das samaritanische Weib am Brunnen u. a. m. ein Typus der Taufe sein*“ *Rettberg* S. 333.

³ Schon der Ausdruck *σύμβολον*, welchen *Origenes* adv. Cels. III (Opp. I, p. 481) und Comment. in Joh. (Opp. IV, p. 132) gebraucht, deutet auf ein mehr oder minder klares Bewusstsein des Unterschiedes von Bild und Sache hin. Nichts desto weniger (*οὐδὲν ἧττον*) ist nach der letzten Stelle die Taufe auch etwas *κατ' αὐτό*, nämlich *ἀρχὴ καὶ πηγὴ χαρισμάτων θείων*, weil sie geschieht auf den Namen der göttlichen Trias. Vgl. hom. in Luc. XXI (Opp. I, p. 957). *Als blosses Zeichen ist die Taufe von keinem Lehrer unserer Periode gefasst worden*.

⁴ Nichtsbeweisende und unsichere Stellen über den Gebrauch der Kindertaufe: im Urchristenthum Marc. 10, 14. Matth. 18, 4. 6. Act. 2, 38. 39. 41. 10, 48. 1 Cor. 1, 16. Col. 2. 11. 12. So kennt auch *Justin d. M.* Apol. I, 15 ein *μαθητεύεσθαι ἐκ παίδων*, was die Taufe nicht nothwendig in sich schliesst, vgl. *Semisch* II, S. 431 ff. Auch die früheste patristische Stelle des *Irenaeus* adv. haer. II, 22, 4 p. 147 (s. §. 68 Note 1) ist nicht absolut beweisend. Sie drückt blos die schöne Idee aus, dass Jesus *auf* jeder Altersstufe *für* jede Altersstufe Erlöser gewesen; dass er es aber für die Kinder durch das *Taufwasser* geworden, sagt sie nicht, wenn man nicht in das renasci schon die Taufe hineinlegt (vgl. indessen *Thiersch* in Rudelb. u. Guericke's Zeitschr. 1841, 2 S. 177. und *Höfling* a. a. O. S. 112) *). Ebensowenig beweist die Stelle etwas *gegen* den Gebrauch. Eine Anspielung auf die Kindertaufe kann man in einer Stelle des *Clem. Alex.* finden (Paedag. III, 11), wonach der Fisch auf dem Siegelring der Christen uns erinnern soll an die aus dem Wasser gezogenen Kinder (*τῶν ἐξ ὕδατος ἀνασπωμένων παιδίων*). Es könnte zwar der Ausdruck *παιδία*, dem Pädagogen gegenüber, auch von den Christen überhaupt verstanden werden; dass aber die Kindertaufe zu *Tertullians* (mithin auch zu Clemens) Zeiten üblich war, zeigt schon der von dem Erstern erhobene Widerspruch de bapt. 18. Seine Gründe gegen die Kindertaufe sind: 1) die Wichtigkeit der Taufe, da man ja auch das irdische Vermögen der Unmündigkeit nicht anvertraut; 2) die daraus hervorgehende Verantwortlichkeit für die Taufpathen; 3) die Unschuld der Kinder (quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?); 4) die Nothwendigkeit, erst im Glauben unterrichtet zu sein (ait quidem Dominus: nolite eos prohibere ad me venire. Veniant ergo dum adolescunt, veniant dum discunt, dum quo veniant docentur; fiant Christiani cum Christum nosse potuerint); 5) die grosse

*) *Gieseler* (DG. S. 214) behauptet, renasci könne hier *nur* von der Taufe verstanden werden, während *Neander* zurückhaltender ist, DG. S. 243. Auch *Baur* ist der Meinung, dass das *ἀναγεννᾶσθαι* im Zusammenhange der Stellen bei Irenäus nicht gerade die Bedeutung habe, die es im spätern Sprachgebrauch der Kirche allerdings hatte, s. VDG. I, 672.

eigene Verantwortlichkeit, welche der Täufling übernimmt (si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem, quam dilationem). Aus diesem letzten Grunde räth er sogar auch Erwachsenen (Unverheiratheten, Verwittweten) den Aufschub der Taufe an, bis sie entweder geheirathet haben oder in dem Vorsatze des unehelichen Lebens fest geworden. Vgl. *Neander*, Antign. S. 209 f.

5 Die Ansichten des *Origenes* comment. in ep. ad Rom. V (Opp. IV, p. 565), in Lev. hom. VIII (Opp. I, p. 230), in Lucam (Opp. III, p. 948) hingen zusammen mit seiner Ansicht von dem Befleckenden, das in der Geburt liegt (vgl. §. 63 Note 4). Merkwürdig aber, dass bereits Origenes in der ersten der angeführten Stellen die Kindertaufe *einen von den Aposteln herrührenden Gebrauch* nennt. Als solcher galt sie im 3. Jahrhundert in der nordafrikanischen, alexandrinischen und syrisch-persischen Kirche; denn Mani berief sich unter den Persern auf die Kindertaufe als auf etwas Gewöhnliches (August. c. Julian. III, 187), vgl. *Neander*, DG. S. 247.

6 Siehe Cypr. ep. 59 (in Verbindung mit 66 abendländischen Bischöfen geschrieben, bei *Fell* ep. 64). Cyprian will, dass man das Kind so bald wie möglich taufe; aber merkwürdiger Weise ist ihm nicht die Schuld der Erbsünde, sondern gerade die Unschuld des Kindes Grund *für* die Taufe (wie sie dem Tertullian ein Grund *dagegen* war), weil er in der Taufe mehr das Wohlthätige, als das Verantwortliche urgiert. Wie man nicht ansteht, dem neugebornen, noch unschuldigen Kinde den Friedenskuss zu ertheilen, *„da man an ihm noch die frischen Finger Gottes erkennt"*, so soll man auch kein Bedenken tragen, es zu taufen. Vgl. *Rettberg* S. 331. *Neander*, KG. I, 2 S. 554. Den Vorwurf der *Wiedertaufe*, den Stephanus wider Cyprian erhob, konnte dieser natürlich nicht an sich kommen lassen, da die Ketzertaufe ihm gar keine Taufe war, vgl. Ep. 71 (Eus. VII, 5) u. unten n. 8 a. E.

7 Vgl. über diese Sitte die Kirchengeschichte und Archäologie, sowie Cypr. ep. 76 (bei *Fell* 69, p. 185), wo schon sehr dornichte Fragen wegen der Besprengung vorkommen. — Gegen den Aufschub: Const. apost. VI, 15, insofern es nämlich aus Geringschätzung oder sittlichem Leichtsinn geschieht. — Die Nothtaufe gestattet Tertullian auch den Laien zu verrichten, doch nicht den Weibern, de bapt. c. 17. Vgl. Constant. apost. III, c. 9—11.

8 Schon *Clemens* von Alexandrien erkennt nur *die* Taufe für die ächte an, die in der kathol. Kirche geschieht: *Τὸ βάπτισμα τὸ αἱρετικὸν οὐκ οἰκεῖον καὶ γνήσιον ὕδωρ*, Strom. I, 19 p. 375; und ebenso *Tertull.* de bapt. c. 15: Unus omnino baptismus est nobis tam ex Domini evangelio, quam ex Apostoli litteris, quoniam unus Deus et unum baptisma et una ecclesia in coelis. . . . Haeretici autem nullum habent consortium nostrae disciplinae, quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis. Non debeo in illis cognoscere, quod mihi est praeceptum, quia non idem Deus est nobis et illis, nec unus Christus i. e. idem; ideoque nec baptismus unus, quia non idem. Quem quum rite non habeant, sine dubio non habent. Vgl. de pud. 19; de praescr. 12. — In Kleinasien erklärten die phrygischen Synoden von Iconium und Synnada (um 235) die von einem Ketzer verrichtete Taufe für ungültig, s. den Brief des Firmilian, Bischofs von Cäsarea in Kappadocien, an Cyprian (ep. 75) Euseb. VII, 7, vgl. *Friedrich*, a. a. O. S. 117 ff. Eine karthag. Synode ums Jahr 200 unter Agrippinus hatte in ähnlichem Sinne gesprochen; s. Cypr. ep. 73 (ad Jubaianum, p. 129 s. *Ball.*). An diese kleinasiatisch-afrikanische Praxis schloss sich *Cyprian* an, und verlangte die Wiedertaufe, die freilich in *seinem* Sinne keine Wiedertaufe, sondern erst die rechte Taufe war, vgl. ep. 71, wo er non rebaptizari, sed baptizari von den Ketzern verlangt. Ueber den daraus erfolgten Streit mit Stephanus vgl. die KG., bei *Neander* I, S. 563. 577. und *Rettberg* S. 156 ff. Es gehören dahin die Briefe 69—75. *Stephanus* erkannte die von Ketzern ertheilte Taufe als Taufe an, und verlangte blos, mit schielender Berufung auf Act. 8, 17, die Handauflegung als Symbol der poenitentia. Die Afrikaner dagegen beschränkten diesen letztern Gebrauch (mit Berufung auf die von den Ketzern selbst beobachtete Sitte) auf die schon einst in der kathol. Kirche Getauften, später Abgefallenen und wieder Zurück-

kehrenden. Diese natürlich durfte man nicht wieder taufen. Der alte afrikanische Gebrauch wurde auf der karthag. Synode 255 und 256 (II) bestätigt. Vgl. Sententiae Episcoporum LXXXII de baptizandis haereticis in Cypr. Opp. p. 229 (*Fell*). *Der Streit zwischen *Cyprian* und *Firmilian* einerseits und dem röm. Bischof *Stephanus* andrerseits ist von leicht ersichtlicher Wichtigkeit für die Frage, ob Cyprian und mit ihm die afrikanischen Bischöfe den Primat des römischen anerkannt haben oder nicht. Während Hefele die Thatsache, dass dies offenbar nicht der Fall gewesen (wie aus Eus. h. e. VII, 7 und den Briefen Cyprians hervorgeht) abzuschwächen und umzudeuteln sucht (Conz. Gesch. I, 121, 2. Aufl.), hat nach Molkenbuhr's Vorgange (bei Migne, Patr. lat. III, 1357 sq.) noch neuerdings der römische Erzbischof Tizzani lieber die Unechtheit resp. Interpolation des betr. Kapitels bei Eusebius behauptet (!) vgl. *Friedrich*, 117. Die Einzeluntersuchung gehört in die KG., jedoch mag darauf hingewiesen werden, dass die neuere römische Darstellung, wenn sie zu Tizzani's Radikalmittel nicht greifen will, wenigstens die ‚Opposition' abweist. Ihr letzter Wortführer, *Grisar* (Ztschr. f. kath. Theol. 1880, S. 193 ff.), von dem Gedanken ausgehend, dass von ‚Opposition' nur geredet werden könne, wenn dem karthagischen Bischofe der ‚Entscheid' Stephans schon bekannt war, ehe er dagegen anging, sucht nun nachzuweisen, dass die Akten des Konzils von 256 eine Kenntniss des ‚päpstlichen Entscheides' noch nicht verrathen — was freilich nur durch Vergewaltigung gelingt.*

[9] *Theodoreti* fab. haer. I, c. 10 (s. §. 82, n. 14). Ob die Partei der Cajaner (vipera venenatissima *Tertull.*), zu welcher Quintilla in Karthago gehörte, eine Gegnerin der Taufe, identisch sei mit den gnostischen Kainiten? s. *Neander,* Antign. S. 193 u. DG. S. 241. Gegengründe gegen die Taufe waren: es sei unter der Würde des Göttlichen, durch etwas Irdisches dargestellt zu werden; auch Abraham sei allein durch den Glauben gerechtfertigt worden; die Apostel seien auch nicht getauft worden*), und Paulus lege wenig Werth auf die Handlung (1. Cor. 1, 17). — Dass hingegen die Mehrheit der übrigen Gnostiker die Taufe hochhielt, geht schon aus der Bedeutung hervor, welche die Taufe Jesu bei ihnen hatte, s. *Baur,* Gnosis S. 224; aber sie ruhte ebendeshalb auch auf einem ganz andern Grunde. Ueber die dreifache Taufe der Marcioniten und das Weitere s. die in der Ueberschr. verz. Liter.; über die Clementinen *Credner* III, S. 308.

[10] *Origenes* exh. ad mart. I, p. 292, mit Rücksicht auf Marc. 10, 38. Luc. 10, 1. 51. *Tertullian* de bapt. 16: Est quidem nobis etiam secundum lavacrum, unum et ipsum *sanguinis* scilicet. . . . . Hos duos baptismos de vulnere perfossi lateris emisit: quatenus qui in sanguinem ejus crederent, aqua lavarentur; qui aqua lavissent, etiam sanguinem potarent. Hic est baptismus, qui lavaceum et non acceptum repraesentat et perditum reddit. Vgl. Scorp. c. 6. *Cyprian* ep. 73, und besonders de exh. martyr. p. 168 s. Nach ihm ist sogar die Bluttaufe, im Vergleich mit der Wassertaufe, in gratia majus, in potestate sublimius, in honore pretiosius; sie ist das baptisma, in quo angeli baptizant, bapt. in quo Deus et Christus ejus exultant, b. post quod nemo jam peccat, b. quod fidei nostrae incrementa consummat, b. quod nos de mundo recedentes statim Deo copulat. In aquae baptismo accipitur peccatorum remissa, in sanguinis corona virtutum. Den Ketzern kommt die Bluttaufe so wenig als die Wassertaufe zu gute, wohl aber den noch nicht getauften Katechumenen, *Rettberg* S. 382. Vgl. noch Acta martyr. Perpet. et Fel. ed. Oxon. p. 29 s., und *Dodwell,* de secundo martyrii baptismo in dessen diss. Cypr. XIII**).

---

*) Auf die Bemerkung Einiger: Tunc apostolos baptismi vicem implesse, quum in navicula fluctibus adspersi operti sunt, ipsum quoque Petrum per mare ingredientem satis mersum, entgegnet Tertull. de bapt. 12: Aliud est adspergi vel intercipi violentia maris, aliud tingui disciplina religionis.

**) Wenn auch die Zusammenstellung der Bluttaufe mit der Wassertaufe in der ganzen symbolisch rhetorisirenden Richtung ihren Grund hat, so scheint sie doch im Zusammenhange mit der patristischen Doctrin mehr als eine rhetorische Figur zu sein. Auch sie ruht, wie die Vergleichung des Märtyrertodes mit dem Tode Jesu und wie die ganze Buss-

*In der darstellenden Kunst der ersten Jahrh. in den Katakomben bildet der *Fisch* eines der beliebtesten Sinnbilder. Mehrfach begegnet er neben Brot und Wein als Bestandtheil des (eucharistischen) Mahles, oder vielmehr als Zeichen dessen, was Brot und Wein eigentlich dabei bedeuten (vgl. dazu *Schultze*, Katakomben [1882] S. 117 f. bes. die 2. Strophe der Grabschrift von Autun). So setzte sich das auch durch das Anagramm (Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ) popularisierte Symbol zu allgemeinstem Gebrauche durch. Unbegründet ist die noch RE[2] XV S. 300 weitergegebene Ansicht, dass eine Mehrzahl von Fischen die Christen bedeute; das lässt sich weder durch Beziehung auf Matth. 4, 19 und Luc. 5, 10, noch auf Tertullian's ‚pisciculi' (De bapt. 1) erweisen.*

§. 73.

Abendmahl.

Phil. Marheineke, Ss. Patrum de praesentia Christi in coena Domini sententia triplex s. sacrae Eucharistiae historia tripartita, Heidelb. 1811. *Karl Meyer*, Versuch einer Geschichte der Transsubstantiationslehre, mit Vorrede von Dr. *Paulus*, Heidelb. 1832. †*J. J. J. Döllinger*, die Lehre von der Eucharistie in den 3 ersten Jahrhunderten, Mainz 1826. *F. C. Baur*, Tüb. Ztschr. 1839. S. 56 ff. *J. G. W. Engelhardt*, einige Bemerkungen über die Geschichte der Lehre vom Abendmahl in den drei ersten Jahrhunderten (Z h Th. 1842. I). *A. Ebrard*, das Dogma vom h. Abendmahl und seine Geschichte, Frankf. 1845. *J. W. F. Höfling*, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen Erl. 1851. *Kahnis*, die Lehre vom Abendmahl, Lp. 1851. *L. J. Rückert*, das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, Leipz. 1856. *H. J. Holtzmann*, de corpore et sanguine Christi quae statuta fuerint in ecclesia examinantur, Heidelb. 1858. *Steitz*, die Abendmahlslehre in der griech. Kirche (J. f. D. Th. 1864—68). *Harnack*, DG. I, S. 151 ff.

Die unter Danksagung in der Gemeinde genossenen, durch Brot und Wein repräsentierten Zeichen des Leibes und Blutes Christi (Eucharistie)[1] hatten von Anfang an eine hohe, mysteriöse Bedeutung[2]; aber es lag nicht im Geiste der Zeit, das Symbolische mit kritisch reflectirendem Verstande in die beiden Bestandtheile des Bildes und der durch das Bild dargestellten Sache zu zersetzen. Vielmehr ging Bildliches und Thatsächliches dergestalt in einander über, dass weder die bildliche Vorstellung durch die factische, noch diese durch jene verdrängt wurde[3]. Daher kommt es, dass man bei den Vätern dieser Zeit sowohl Stellen findet, welche deutlich von Zeichen, als auch wieder solche, welche unverhohlen von einem *wirklichen Genusse* des Leibes und Blutes Christi reden. Dennoch treten bereits einige Hauptrichtungen hervor: die geheimnisvolle Verbindung des Logos mit Brot und Wein, die freilich auch mitunter ins Abergläubische gemissdeutet und in Hoffnung auf magische Wirkungen gemissbraucht ward[4], wurde von *Ignatius*, sowie von *Justin* und *Irenaeus* herausgehoben[5]; während *Tertullian* und *Cyprian*, bei teilweiser Hinneigung zum Magischen, gleichwohl die symbolische Ansicht vertreten[6], die auch von den Alexandrinern, obwohl minder scharf von *Clemens*, als von *Origenes*[7], und namentlich von Ersterem in Verbindung mit einer idealen Mystik vorgetragen wurde. Bei den apostolischen Vätern, und noch bestimmter auf das Abendmahl be-

---

disciplin, auf dem Gleichgewichte, welches die Freithätigkeit des Menschen den Gnadenwirkungen gegenüber zu halten strebte. In der Wassertaufe herrscht die Receptivität vor, in der Bluttaufe die Spontaneität.

zogen bei *Justin* und *Irenaeus*, findet sich bereits die Vorstellung von einem *Opfer*, unter welchem sich diese Kirchenlehrer jedoch nicht ein täglich sich wiederholendes Sühnopfer Christi (im Sinne der spätern römischen Kirche), sondern ein von den Christen selbst darzubringendes Dankopfer dachten[8]: eine Idee, die sich leicht aus der Sitte der Oblationen entwickeln konnte, aber auch schon mit der Erinnerung an die Verstorbenen in Verbindung gebracht ward — der erste leise Ansatz zu den spätern Seelenmessen[9]. Daran knüpfte sich dann die fernere Idee eines (jedoch nur symbolisch) durch den Priester wiederholten Opfers, die wir zuerst bei *Cyprian* finden[10]. — Ob die Ebioniten das Abendmahl als ein Gedächtnissmahl feierten, ist unentschieden, aber wahrscheinlich; während die mystischen Mahlzeiten einiger Gnostiker nur eine sehr entfernte Aehnlichkeit mit dem Abendmahl haben[11].

[1] Ueber die Benennungen *εὐχαριστία, σύναξις, εὐλογία* s. *Suicer* und die Lexica. Mit Ausnahme der Hydroparastaten (Aquarii, Epiph. haer. 46, 2) bedienten sich alle Christen, der Stiftung gemäss, des Weins und Brots; den Wein genoss man mit Wasser vermischt (*κρᾶμα*), und legte auch darein eine dogmatische Bedeutung. Neben dem Brote sollen die Artotyriten Käse gebraucht haben (Epiph. haer. 49, 2). Vgl. die Acten der Perpetua und Felicitas bei *Schwegler,* Montan. S. 122. *Olshausen,* H. E. vet. monumenta p. 101: Et clamavit me (Christus), et de caseo, quod mulgebat, dedit mihi quasi buccellam, et ego accepi junctis manibus et manduvaci, et universi circumstantes dixerunt Amen. Et ad sonum vocis experrecta sum, commanducans adhuc dulce nescio quid. Ueber die Abendmahlsfeier im Zeitalter der Antonine und über die Sitte, es Kranken zu reichen, s. Justin M. Apol. I, 65. Ueber das Liturgische überhaupt *Augusti* Bd. 8. Ueber Kindercommunion *Neander* DG. S. 254. *Die *Διδαχή* (s. §. 51, Zus.) hat uns c. 9 f. liturgische Gebete mitgetheilt, welche bei der Abendmahlsfeier gehalten wurden; sie bezeichnet auch bestimmt die Stelle, welche diese Feier im Gottesdienste einnahm: *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* = nach der gemeinsamen Mahlzeit (c. 10, 1); sie zeigt auch, wann das Maran Atha = der Herr ist nahe! gesprochen wurde, nämlich im Augenblick des Herantretens zum Genuss des Sakraments, c. 10, 6.*

[2] *Dass im Abendmahle Christi Leib und Blut gegeben und empfangen werde, das ist allgemeiner Glaube wohl von vornherein und schon in einer Zeit gewesen, als schriftliche Urkunden noch nicht entstanden oder noch nicht genug verbreitet waren. Und derselbe ist geblieben durch die Folgezeit; die christliche Gemeinde hat einen andern wohl nie gehabt, und ihm entgegengetreten ist in der alten Kirche Niemand; selbst die Haupthäretiker haben es nicht gethan.“* *Rückert* a. a. O. S. 297.

[3] „*Nur in der Uebertragung in das abstractere Bewusstsein des Abendlandes und der neuern Zeit zerfällt dasjenige, was der alte Orientale sich unter seinem τοῦτο ἐστί dachte, in jene verschiedenen Möglichkeiten der Bedeutung, welche wir, wenn wir den ursprünglichen Gedanken in uns nachbilden wollen, gar nicht auf diese Weise trennen dürfen. Erklärt man die fraglichen Worte von Verwandlung, so ist das zu viel und zu bestimmt; nimmt man sie von einer Existenz cum et sub specie etc., so ist dies zu künstlich; übersetzt man aber: dies bedeutet, so hat man zu wenig und zu nüchtern gedacht. Den Schreibern unserer Evangelien* [und nach ihnen den ältesten Vätern] *war das Brot im Abendmahl der Leib Christi; aber hätte man sie gefragt, ob also das Brot verwandelt sei? so würden sie es verneint; hätte man ihnen von einem Genusse des Leibes mit und unter der Gestalt des Brots gesprochen, so würden sie dies nicht verstanden; hätte man geschlossen, dass mithin das Brot den Leib blos bedeute, so würden sie sich dadurch nicht befriedigt gefunden haben“*

Strauss, Leben Jesu, 1. Aufl. Bd. II, S. 437. Vgl. *Baumgarten-Crusius* II, S. 1211 ff. u. 1185 ff. Beachtenswerth ist auch, dass es in diesem Zeitraum überhaupt noch kein eigentliches *Dogma* über das Abendmahl gab. „*Kein Streit hat darüber stattgefunden, kein Concil gesprochen*“ *Rückert* S. 8. Nur die Keime des Spätern finden sich allerdings.

4 Die Angst, etwas vom Kelche zu verschütten (*Tertullian* de corona mil. 3: Calicis aut panis nostri aliquid decuti in terram anxie patimur, und *Origenes* in Exod. hom. XIII, 3), konnte zwar in einem tiefern Schicklichkeitsgefühl begründet sein, artete aber in abergläubische Furcht aus; und ebenso ging der an sich schöne Glaube an die den Zeichen inwohnende Lebenskraft (*φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν*) in einen medicinischen Wunderglauben über, von wo der Uebergang zu krassem Aberglauben leicht war. Auch die Sitte, das Abendmahl den Kindern zu administriren, hing mit magischen Erwartungen zusammen. Vgl. die Anekdoten Cyprians, de lapsis p. 132. *Rettberg* S. 337. *Ebenso der Brauch, neben oder in die Gräber Fläschchen mit Abendmahlswein zu stellen — ein Brauch, der, wie zahlreiche Funde in den römischen Katakomben erweisen, im 3. und 4. Jahrh. sehr verbreitet war. Irrtümlicherweise hat man katholischerseits den Bodensatz in diesen Fläschchen (phialae rubricatae) für Blutreste angesehen und aus dem Vorhandensein solcher ‚Blutampullen‘ oder ‚Blutgläser‘ darauf schliessen wollen, dass an den betr. Stellen Märtyrer beigesetzt seien. Vgl. *Schulze*, Katak. S. 225 ff.; *F. X. Krauss*, Blutampullen, Frkf. 1868; Freiburg 1872; *ders.* Encykl. d. chr. Arch. I, s. v.*

5 *Ignat.* ad Romanos 7: *Ἄρτον Θεοῦ θέλω κτλ.* wird mit Unrecht auf das Abendmahl bezogen; man kann es einzig von der innern Lebensverbindung mit Christus verstehn, nach der der Märtyrer sich sehnt: vgl. *Rückert* S. 302. Dagegen gehört hierher ad Smyrn. 7. Ignatius wirft nämlich den Doketen vor: *Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.* Einige wollen freilich das *εἶναι* selbst wieder symbolisch fassen, vgl. *Münscher v. C.* I, S. 495; Dageg. *Engelhardt* Z.h.Th. 1842, 1., *Zahn*, Patr. Ap. II, p. 89, ad Smyrn. VII; *ders.* Ignatius S. 363 ff. „*Dass Fleisch und Blut im Abendmahl gegenwärtig, lehrt Ignatius, aber wie entstanden und in welchem Verhältniss zu Brot und Wein, das lehrt er nicht*“ *Rückert* S. 303. *Justin d. M.* Apol. I, 66 unterscheidet fürs Erste das Abendmahl aufs Bestimmteste von dem gemeinen Brot und Wein: *Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον, οὐδὲ κοινὸν ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ᾽ ὃν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* Dass hier nicht von einer Verwandlung des Brots und Weins in Fleisch und Blut Christi die Rede sei, vgl. (gegen *Engelhard*) *Ebrard* S. 257. Nach Letzterm wäre *κατὰ μεταβολήν* der Gegensatz zu *κατὰ κτίσιν*, und der Sinn der, dass dem creatürlichen Genährtwerden ein soteriologisches für das neue Leben zur Seite gehe, vgl. auch *Semisch* II, S. 439 ff. und *Rückert* S. 401. Dunkles bleibt in der Stelle immer zurück, und merkwürdiger Weise haben alle drei (spätern) Confessionen, die römisch-katholische, die lutherische und die reformirte, den Ausdruck ihrer Lehre bei Justin finden wollen, während sie keine ganz ausdrückt. „*Verwandlung lehrt er, dem ist nicht zu entgehen, aber nur die von Brot in Fleisch, welches Christo angehöre, nicht in das von Maria geborene Fleisch; von dem, was die Kirche nach und nach hinzugesetzt hat, erscheint bei ihm kein Wort.*“ *Rückert* S. 401. Auch bei *Irenaeus* IV, 18 (33) p. 250 (324 *Grabe*) bezieht sich die Verwandlung darauf, dass aus dem gemeinen Brot ein höheres, aus dem irdischen ein himmlisches wird, ohne dass das Brot darum aufhörte Brot zu sein; und damit wird die Verwandlung des sterblichen Leibes in einen unsterblichen parallelisirt, p. 251. *Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν [ἐπίκλησιν] τοῦ Θεοῦ οὐκέτι κοινὸς*

ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγέιου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτά, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα. Vgl. V, 2 p. 293 s. (396 s.), und *Massueti* diss. III, art. 7, p. 114. Auch hält Irenaeus die Realität des Leibes Christi im Abendmahl den Doketen und Gnostikern entgegen, IV, 18 §. 4: Quomodo constabit eis, cum panem, in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui et calicem [esse calicem] sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicunt? Vgl. die griech. Stelle aus Joh. Dam. Parall.: *Πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην; ἢ τὴν γνώμην ἀλλαξάτωσαν, ἢ τὸ προσφέρειν τὰ εἰρημένα παραιτείσθωσαν· ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστίᾳ, καὶ ἡ εὐχαριστία βεβαιοῖ τὴν γνώμην.* Vgl. 33 §. 2 (*Münscher* — *v. C.* I. S. 496). Da er indessen den Grund urgiert, dass die Gnostiker als *Verächter der Materie Brot und Wein nicht mit Danksagung geniessen können,* so folgt daraus, dass er sich die Elemente, wenn gleich nicht als blosses Brot und Wein, doch auch wieder nicht als blosse Accidentien dachte. Vgl. über das Ganze: *Thiersch,* die Lehre des Irenaeus von der Eucharistie, in Rudelb. und Guericke's Zeitschr. 1841, 4 S. 40 ff.; dagegen *Ebrard* a. a. O. S. 271.

6 Bemerkenswert, dass der realistische *Tertullian* hier mehr der nüchternen Auffassung sich nähert, die in dem Abendmahl eine *figura corporis Christi* sieht, adv. Marc. I, 14; IV, 40; und zwar urgiert er an letzterer Stelle (s. den Zusammenhang) das *Bildliche* in der Polemik gegen Marcion, weil, wenn Christus keinen wahren Körper gehabt hätte, er auch nicht hätte *abgebildet* werden können (vacua res, quod est phantasma, figuram capere non potest — wie nahe hätte ihm gelegen zu sagen: ein Scheinkörper könne als solcher *nicht genossen werden*!*). Damit stimmt auch die mnemonische Bedeutung de anim. c. 17: Vinum in sanguinis sui memoriam consecravit. Gleichwohl bezeichnet Tertullian wieder an andern Stellen (de resurr. c. 8, de pud. c. 9) den Genuss des Abendmahls als ein opimitate dominici corporis vesci, ein de Deo saginari, womit vgl. de orat. 6: Christus enim panis noster est [in Beziehung auf das tägliche Brot im Unser Vater], quia vita Christus et vita panis. Ego sum, inquit, panis vitae. Et paulo supra: Panis est sermo Dei vivi, qui descendit de coelis. Tum quod et corpus ejus in pane *censetur* [nicht *est*]**): Hoc est corpus meum. Itaque petendo panem quotidianum perpetuitatem postulamus in Christo et individuitatem a corpore ejus. Dabei lässt er es nicht an mystischen Anspielungen fehlen (Lavabit in vino stolam suam, Gen. 49, 11, ist ihm z. B. ein Typus), sowie er auch die magischen Vorstellungen mit seiner Zeit theilt, die aber für die Verwandlungslehre oder eine ihr ähnliche nichts beweisen, da sie auch beim Taufwasser vorkommen. Vgl. den Excurs von *Neander* zu Antign. S. 547. u. *F. Baur,* Tertullians Lehre vom Abendmahl (Tüb. Z. 1839. S. 36 ff.), gegen *Rudelbach,* der mit Luther in Tertullian die lutherische Ansicht finden will, während schon Oekolampad und Zwingli auf diesen Kirchenvater zur Bekräftigung ihrer Ansicht sich gestützt hatten. **Leimbach,* Die Abendmahlsl. Tertullians, 1874 zeigt, dass das Letztere ohne Grund geschehen ist. Vgl. die Ausführung am Schluss unseres §.* — Die Abendmahlslehre *Cyprians* ist im 63. seiner Briefe entwickelt, worin er die Unsitte derer bekämpft, welche blos Wasser statt Wein genossen (s. Note 1), und die Nothwendigkeit des letztern darthut. Der Ausdruck *ostenditur* vom Wein als Blut Christi ist freilich zweideutig; doch wenn Cyprian das Wasser dem *Volke* vergleicht, spricht dies eher *für* als *gegen* die symbolische Auffassung, obwohl

---

*) Ueber das Verhältniss des *Bildes* zur *Sache* nach Tertullianischer Denkweise vgl. als Parallele de resurr. c. 30. Mit Recht bemerkt *Rückert* (S. 307), dass hier Tert. dem Sprachgebrauch des N. T. selbst folgt, und dass man eben so gut in aller Unbefangenheit von einem Leib des Herrn reden konnte, wie vom guten Hirten und vom rechten Weinstock, ohne sich immer ausdrücklich verwahren zu müssen, dass es bildlich gemeint sei.

**) Vgl. indessen de anima 40 (oben zu §. 63 Anm. 6) u. *Rückert* S. 210—212 (mit Bezug auf *Döllinger* S. 52).

an andern Stellen wieder Cyprian, wie Tertullian, das Abendmahl schlechthin Leib und Blut Christi nennt (ep. 57, p. 117). Die an das Dithyrambische streifende Rhetorik von den Wirkungen des Abendmahls (von der seligen Trunkenheit der Communicanten gegenüber der Trunkenheit Noahs), sowie die von ihm mitgetheilten Wundergeschichten sollten ihn wenigstens vor dem Vorwurf allzugrosser Nüchternheit schützen. Praktisch wichtig ist dagegen die von ihm in Verbindung mit der Lehre von der Einheit der Kirche besonders herausgehobene Idee von der *communio*, wie sie später von der römischen Kirche aufgegeben, von der reformirten aber besonders wieder aufgenommen worden ist, ep. 53, p. 154: Quo et ipso sacramento populus noster ostenditur adunatus, ut quemadmodum grana multa in unum collecta et commolita et commixta panem unum faciunt, sic in Christo, qui est panis coelestis, unum sciamus esse corpus, cui conjunctus sit noster numerus et adunatus. Vgl. *Rettberg* S. 332 ff. *und das liturg. Gebet in *Διδαχή* c. 10.*

7 Bei *Clemens* herrscht die mystische Ansicht vom Abendmahl als einer himmlischen Speise und einem himmlischen Tranke vor, so aber, dass das Mystische nicht sowohl in den Elementen (Brot und Wein), als in der Verbindung des Geistes mit dem Logos gesucht und auch die Wirkung lediglich auf den Geist, nicht auf den Körper bezogen wird. Auch dem Clemens ist das Abendmahl ein *σύμβολον*, aber ein *σύμβολον μυστικόν*, Paed. II, 2 p. 184 (156 *Sylb.*); vgl. Paed. I, 6 p. 123: *Ταύτας ἡμῖν οἰκείας τροφὰς ὁ Κύριος χορηγεῖ καὶ σάρκα ὀρέγει καὶ αἷμα ἐκχεῖ, καὶ οὐδὲν εἰς αὔξησιν τοῖς παιδίοις ἐνδεῖ· ὢ τοῦ παραδόξου μυστηρίου κτλ.* Die Ausdrücke *ἀλληγορεῖν*, *δημιουργεῖν*, *αἰνίττεσθαι* zeigen jedoch deutlich an, dass er in der sinnbildlichen geistigen Auffassung der unter dem sichtbaren Stoffe verhüllten Idee, nicht aber in jenem selbst das Geheimniss suchte. Merkwürdig ist indessen die Deutung des Sinnbildes, indem die *σάρξ* ein Bild des heiligen Geistes, das *αἷμα* ein Bild des Logos, und die Mischung des Wassers mit dem Wein ein Bild des Herrn selbst ist, in welchem Logos und Geist verbunden sind. Eine Unterscheidung von dem *einst* vergossenen Blut am Kreuz und von dem im Abendmahl s. Paed. II, 2 p. 177 (151 *Sylb.*): *Διττόν τε τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου· τὸ μὲν γάρ ἐστιν αὐτου σαρκικὸν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα· τὸ δὲ πνευματικὸν, τουτέστιν ᾧ κεχρίσμεθα. Καὶ τοῦτ' ἐστὶ πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας· ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός.* (Vgl. *Bähr*, vom Tode Jesu S. 80.) Im Folgenden wird nun wieder die Mischung des Weins mit dem Wasser als Bild der Vereinigung des *πνεῦμα* mit dem Geiste des Menschen betrachtet. Endlich findet auch Clemens im A. Test. Typen des Abendmahls, z. B. im Melchisedek, Strom. IV, 25 p. 637 (539 B. *Sylb.*). Unter allen vornicäischen Vätern ist *Origenes* der Einzige, der mit entschiedener Polemik denen als den *ἀκεραιοτέροις* entgegentritt, die in den äussern Zeichen die Sache selbst suchen, in hom. XI über Matth. (Opp. III, p. 498—500): „So wenig die Speise verunreinigt, sondern der Unglaube oder des Herzens Unreinigkeit, so wenig heiligt die durch das Wort Gottes und Gebet geheiligte Speise an und für sich (*τῷ ἰδίῳ λόγῳ*) die Geniessenden. Das Brot des Herrn ist nur dem nützlich, der es mit unbeflecktem Geiste und reinem Gewissen geniesst.“ Damit hing auch zusammen, dass Origenes (wie nachmals Zwingli, und noch entschiedener die Socinianer) auf den Genuss des Abendmahls nicht *den* grossen Werth legte wie die Uebrigen: *Οὔτω δὲ οὔτε ἐκ τοῦ μὴ φαγεῖν παρ' αὐτὸ τὸ μὴ φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγῳ Θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου ὑστερούμεθα ἀγαθοῦ τινος, οὔτε ἐκ τοῦ φαγεῖν περισσεύομεν ἀγαθῷ τινι· τὸ γὰρ αἴτιον τῆς ὑστερήσεως ἡ κακία ἐστὶ καὶ τὰ ἁμαρτήματα, καὶ τὸ αἴτιον τῆς περισσεύσεως ἡ δικαιοσύνη ἐστὶ καὶ τὰ κατορθώματα.* Ibid. p. 898: Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum, in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus etc. Vgl. hom. VII, 5 in Lev. (Opp. II, p. 225): Agnoscite, quia figurae sunt, quae in divinis voluminibus scripta sunt, et ideo tamquam spiritales et non tamquam carnales examinate et intelligite, quae dicuntur. Si enim quasi carnales ista suscipitis, laedunt vos et non alunt. Est enim et in evangeliis littera, ...

quae occidit eum, qui non spiritaliter, quae dicuntur, adverterit. Si enim secundum litteram sequaris hoc ipsum, quod dictum est: Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, occidit haec littera. Vgl. *Redepenning*, Orig. II, S. 438 ff. Ueber andere Stellen, in welchen Origenes zur Vorstellung eines *wirklichen* Leibes hinzuneigen scheint (besonders c. Cels. VIII, 33) s. *Rückert* S. 343.

8 Ueber die Oblationen s. die Kirchengeschichte und Archäologie. — Die apostolischen Väter reden schon von Opfern, worunter aber, wie bei *Barn.* c. 2, die Opfer des Herzens und des Wandels, oder, wie bei *Clemens Rom.* c. 40—44, die Almosen, unter denen auch die eucharistischen Gaben (δῶρα) begriffen sein können, und die Gebetsopfer verstanden werden müssen; ebenso bei *Ignat.* ad Ephes. 5; ad Trall. 7; ad Magn. 7. Blos die Stelle ad Philad. 4 erwähnt der εὐχαριστία in Verbindung mit dem θυσιαστήριον, aber in einer Weise, dass daraus nichts für die spätere Opfertheorie sich folgern lässt; vgl. *Höflinger*, die Lehre der apostolischen Väter vom Opfer im christl. Cultus, Erlangen 1841. *Zuerst begegnet in Διδαχή c. 14 die Bezeichnung θυσία für den Gottesdienst der Gemeinde.* Bestimmter nennt *Justin* das Abendmahl dial. c. Tryph. §. 117 θυσία und προσφορά im Vergleich mit den alttestamentlichen Opfern*). Damit bringt er in Verbindung die Darbringung der Gebete (εὐχαριστία), die auch Opfer sind. Aber die Christen selbst sind die Opfernden; von einer sich wiederholenden Selbstaufopferung Christi keine Spur! Vgl. *Ebrard* a. a. O. S. 236 ff. Eben so deutlich lehrt *Irenaeus* adv. haer. IV, 17, 5 p. 249 (324 *Gr.*), dass nicht um *Gottes*, sondern um der *Jünger* willen Christus das Gebot gegeben, von den Erstlingen zu opfern: und so stiftete er, indem er mit Danksagung das Brot brach und den Kelch segnete, oblationem, quam ecclesia ab Apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei, qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum etc. Auch kommt es vor allem auf die Gesinnung des Opfernden an. Ueber die schwierige Stelle IV, 18 p. 251 (326 *Gr.*): Judaei autem jam non offerunt, manus enim eorum sanguine plenae sunt: non enim receperunt verbum, quod [per quod?] offertur Deo**). Vgl. *Massuet*, diss. III in Iren. *Deylingii* obss. sacr. P. IV, p. 92 ss. *Neander*, KG. I, 2 S. 588. u. DG. S. 251***). *Origenes* kennt nur das *eine* Opfer, das Christus gebracht hat. Den Christen aber geziemt es, geistliche Opfer (sacrificia spiritualia) zu bringen. Hom. XXIV in Num. und Hom. V in Lev. (Opp. II, p. 209): Notandum est, quod quae offeruntur in holocaustum, interiora sunt; quod vero exterius est, Domino non offertur. Ibid. p. 210: Ille obtulit sacrificium laudis, pro cujus actibus, pro cujus doctrina, praeceptis, verbo et moribus et disciplina laudatur et benedicitur Deus (nach Matth. 5, 16). Vgl. *Höfling*, Origenis doctrina de sacrificiis Christianorum in examen vocatur, Part. 1 u. 2 (Erlang. 1840. 1841.), besonders Part. 2, p, 24 ss. *Redepenning*, Orig. II, S. 437. und *Rückert* S. 383.

9 *Tertullian* de cor. mil. 3: Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus. De exh. cast. 11: Pro uxore defuncta oblationes annuas reddis etc., wo auch zugleich der Ausdruck sacrificium gebraucht wird; de monog. 10, wo sogar von einem refrigerium die Rede ist, das daraus den Todten erwachse, vgl. de orat. 14 (19). Man kann sich zwar auch hier daran erinnern, dass dem Tertullian sowie den Christen überhaupt die Gebete „Opfer" hiessen (ja das Ganze des Cultus heisst dem Tertullian sacrificium, s. *Ebrard* S. 224); doch darf man nicht übersehen, dass in der angeführten Stelle de monogamia Opfern und Beten als zwei gesonderte Momente erscheinen. *Neander*, Antign. S. 155. *Höfling* S. 207—215. *Rückert* S. 376 ff.

10 *Cyprian* ist der Erste, der, schon seiner hierarchischen Tendenz nach, die Opferidee

---

*) Nämlich „*als Dankopfer für die Gaben der Natur, woran sich sodann erst der Dank für die übrigen göttlichen Segnungen anschloss. . . . : Dieses Zusammenhangs des Abendmahls mit der Naturseite des Passahmahls blieb sich auch die älteste Kirche wohl bewusst*" *Baur* a. a. O. S. 137.

**) Kurz zuvor heisst es: Offertur Deo ex creatura ejus, u. §. 6: *per* Christum offert ecclesia.

***) Neander hält die Lesart *per quod* offertur für die unzweifelhaft richtige.

dahin wendete, dass nun nicht sowohl die Gemeinde das Dankopfer bringt, als vielmehr der *Priester* die Stelle des sich opfernden Christus vertritt: Vice Christi fungitur, id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri. Doch bleibt auch Cyprian nur bei der *Nachahmung* des Opfers stehen, von der bis zur eigentlichen factischen *Wiederholung* noch ein ziemlicher Schritt war. Ausdrücke wie der von einer *immolata hostia* panis et vini konnten freilich diesen Schritt beschleunigen. Vgl. *Rettberg* S. 334. *Neander*, KG. I, 2 S. 588. *Ebrard* a. a. O. S. 249, welcher letztere auch auf das Schiefe der Ausdrücke Cyprians aufmerksam macht.

[11] Ueber die Ebioniten s. *Credner* a. a. O. III, S. 308; über die Ophiten Epiph. haer. 37, 5. *Baur*, Gnosis S. 196.

Als Resultat auch der neuern Untersuchungen ergiebt sich, dass überhaupt „*der Gedanke einer realen Gegenwart und eines realen Genusses des wirklichen Leibes und Blutes Christi den griechischen Vätern dieser Periode vollkommen fremd ist*“ (*Steitz* a. a. O. X. 3 S. 401). Auch da, wo sie von einem Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi reden, haben sie nicht sowohl eine *leibliche* Speise, als eine *Seelenspeise* im Sinn. „*Das Leibliche und Menschliche an Christo trat neben der Herrlichkeit des Logos für sie in den Hintergrund und wies sie um so entschiedener auf seine Gottheit hin.*“ ebend.

Im Vergleich mit den später confessionell ausgeprägten Lehren ergiebt sich als Resultat Folgendes: 1) Die römisch-kathol. Ansicht von der transsubstantiatio findet sich noch gar nicht vor; doch wohl die Ansätze dazu und zur Opfertheorie. 2) Der Lutherschen Ansicht können Ignatius, Justin und Irenaeus (nach *Rückerts* Ausdruck „die Metaboliker“) nur insofern verglichen werden, als sie zwischen einer eigentlichen Verwandlung und der symbolischen Fassung in der Mitte stehen und eine objektive Verbindung des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen festhalten; während 3) die Nordafrikaner und Alexandriner („die Symboliker“ nach *R.*) den reformirten Typus so darstellen, dass bei Clemens am meisten die positive Seite der Calvinischen, bei Origenes mehr die negative der Zwinglischen Ansicht heraustritt, bei Tertullian und Cyprian sich beide begegnen. Die Ebioniten würden dann als Vorläufer der Socinianer, die Gnostiker als die der Quäker erscheinen. Indessen ist bei solchen Vergleichungen Vorsicht nöthig, da nichts in der Geschichte sich vollkommen gleich ist und das Partei-Interesse von jeher den historischen Gesichtspunkt getrübt hat. — *Die katholische Ansicht, welche dem unter 1) Festgestellten widerspricht s. bei *Schwane*, DG. I, §. 71, 72, 75, 76, 78, 79, 81. Was die unter n. 2) und 3) angedeuteten Anschauungsweisen angeht, so ist es zwar erklärlich, dass bei dem unter uns nur zu lebhaft empfundenen Zwiespalt man in der ältesten Entwicklungsgeschichte nach Parallelen gesucht hat und noch sucht. Aber es ist ganz untunlich, dort eine Unterscheidung im Sinne der reformatorischen Bekenntnisse (symbolische gegen reale Gegenwart Christi) auch nur zu suchen, weil schon der Begriff des ‚Symbolischen‘, wie er den ersten Jahrhunderten eigen ist, sich mit dem unsrigen nicht deckt, sondern überhaupt alles göttlich Geheimnissvolle bezeichnet. Das specifische Interesse für das religiöse Bewusstsein der Zeit liegt vielmehr auch hier in der Frage, ob die Gnostiker Recht haben mit der Behauptung, dass der Geist mit dem Fleische keine Verbindung eingehen könne, welche diesem die Unverwesbarkeit oder genauer die Fähigkeit der Auferstehung garantiere. Vgl. dazu oben n. 4 und *Harnack*, DG. I S. 360 f.*

§. 74.

Begriff des Sakraments.

Steitz-Hauck, Artikel „Sakrament“ RE². *G. L. Hahn*, die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtl. Entwicklung i. der abendl. Kirche. Berlin, 1864.

Taufe und Abendmahl waren vorhanden, ehe sich ein schulgerechter Begriff vom Sakrament gebildet hatte, unter den sie wären subsumirt worden[1]. Zwar kommen die Ausdrücke *μυστήριον* und *sacramentum* bereits vor zur Bezeichnung beider[2]; aber eben so häufig wurden auch andere religiöse Symbole und Gebräuche, denen eine höhere Idee zum Grunde lag, sowie auch tiefere Lehren der Kirche mit diesem Namen belegt[3].

[1] Das N. Test. kennt den Begriff *Sakrament* als solchen nicht. Taufe und Abendmahl werden von Christo nicht als zwei zusammengehörige Handlungen eingesetzt, sondern jede an ihrem Orte und zu ihrer Zeit, ohne Andeutung einer Beziehung der einen auf die andere. In den apostolischen Briefen hat man eine Zusammenstellung von Taufe und Abendmahl finden wollen 1 Joh. 5, 6. Doch dass sich die Stelle nicht auf die beiden Sakramente beziehe, s. *Lücke*, Comment. zu d. St. Eher lässt sich 1 Cor. 10, 4 (vgl. 1 Cor. 12, 13) hierher ziehen. Gleichwohl hoben sich diese beiden Handlungen von selbst als die Stiftungen des Herrn heraus und ebenso die Beziehung der einen auf die andere.

[2] Wie überhaupt die spätere dogmatische Terminologie an *Tertullian* ihren Schöpfer hat (vgl. die Ausdrücke: novum Testamentum, trinitas, peccatum originale, satisfactio), so ist *er* auch der Erste, bei dem sich der Ausdruck „sacramentum baptismatis et eucharistiae" vorfindet, adv. Marc. IV, 30; (de exhort. cast. c. 7; de baptismo c. 3); vgl. *Baumg.-Crus.* II, S. 1188 und die dort angeführten Schriften. — Das entsprechende griechische Wort *μυστήριον* bei *Justin* Apol. I, 66. und *Clemens* Paed. I, p. 123. Vgl. *Suicer* u. d. W., und über den lateinischen Sprachgebrauch *Hahn* a. a. O. S. 5 ff., sowie dessen Abhandlung: Sacrament im Sinne der alten Kirche (in den theol. kirchl. Annalen, Breslau 1849. I.).

[3] Derselbe *Tertullian* gebraucht aber auch das Wort „sacramentum" allgemeiner, adv. Marcionem V, 18 und adv. Praxeam 30, wo das Wort für Religion überhaupt steht. Vgl. die Indices latinitatis Tertullianeae von *Semler* und *Oehler*. Eben so vielfältig ist der Gebrauch von *μυστήριον*. Auch *Cyprian* weiss noch nichts von einer ausschliessenden Terminologie in dieser Hinsicht. Er spricht zwar ep. 63 von einem Sakrament des Abendmahls, aber ebenso von einem Sakrament der Trinität (de orat. dom., wo das Gebet des Herrn selbst wieder ein Sakrament heisst). Ueber den doppelten Sinn des latein. Wortes, bald als Eidschwur, bald als Uebersetzung des griechischen *μυστήριον*, s. *Rettberg* S. 324 f. u. vgl. *Rückert* a. a. O. S. 315.

SECHSTER ABSCHNITT.

Die letzten Dinge.

(*Eschatologie.*)

§. 75.

Christi Wiederkunft — Chiliasmus.

(*Corrodi*) Kritische Geschichte des Chiliasmus, Zür. 1781—85. 1794. *W. Münscher*, Entwicklung der Lehre vom tausendj. Reiche in den 3 ersten Jahrh., in Henke's Magazin Bd IV, S. 233 ff. *M. Kirchner*, die Eschatologie des Irenaeus (St. Kr. 1863. S. 315 ff.).

Christus hatte den Seinen eine Wiederkunft (*παρουσία*) verheissen, und diese Wiederkunft wurde von den ersten Christen als nahe bevorstehend erwartet, in Verbindung damit die Auferstehung der Todten und das Weltgericht[1]. Das Buch der Apokalypse, welches von Vielen dem Apostel Johannes zugeschrieben, von Andern aber

auch ihm abgesprochen, ja als ein unkirchliches Buch verworfen wurde[2], gab in seinem 20. Cap. die Anregung zur Idee von einem tausendjährigen Reiche, in Verbindung mit der in demselben Buche vorkommenden Idee von einer doppelten Auferstehung[3]; und die Einbildungskraft der mehr sinnlich Gestimmten erschöpfte sich in weitern Ausmalungen dieser chiliastischen Hoffnungen. Ihnen ergaben sich nicht nur (nach einigen Zeugnissen) die jüdisch gesinnten Ebioniten[4] und *Cerinth*[5], sondern auch mehrere orthodoxe Väter, wie *Papias* von Hierapolis, *Justin, Irenaeus*[6], *Tertullian.* Besonders hatte der Chiliasmus des Letztern auch an dem Montanimus eine Stütze[7]; während bei *Cyprian* blos noch ein herabgestimmter Nachklang der Tertullianischen Ideen zu erkennen ist[8]. Die gnostische Richtung dagegen war den chiliastischen Vorstellungen von vorn herein abgeneigt[9], und auch rechtgläubige Lehrer, wie der Presbyter *Cajus* zu Rom, und die Lehrer der alexandrinischen Schule, zumeist *Origenes*, waren Gegner derselben[10].

[1] Vgl. die bibl. Dogmatik. Ueber die Bedeutung der Eschatologie in der ersten Zeit und ihren nothwendigen Zusammenhang mit der Christologie s. *Dorner* a. a. O. S. 232 ff. — Auf der Grundlage des N. Test. unterschied man die zweite Parusie Christi von der ersten. *Justin M.* Apol. I, 52: *Δύο γὰρ αὐτοῦ παρουσίας προεκήρυξαν οἱ προφῆται· μίαν μὲν τὴν ἤδη γενομένην, ὡς ἀτίμου καὶ παθητοῦ ἀνθρώπου, τὴν δὲ δευτέραν, ὅταν μετὰ δόξης ἐξ οὐρανῶν μετὰ τῆς ἀγγελικῆς αὐτοῦ στρατιᾶς παραγενήσεσθαι κεκήρυκται, ὅτε καὶ τὰ σώματα ἀνεγερεῖ πάντων τῶν γενομένων ἀνθρώπων κτλ.* Vgl. dial. c. Tr. §. 32. 45. 49. 51. Iren. I, 10 (*ἔλευσις* und *παρουσία* unterschieden); IV, 22, 2.

[2] Siehe oben §. 31 Note 7, bes. Eus. III, 25. und die Einleitungen zu den Commentaren über die Apokalypse (*Lücke*).

[3] Vgl. die Commentare zu der Stelle. — Aus *Justin's* grösserer Apologie c. 52 hat man geschlossen, dieser Kirchenlehrer nehme, obgleich Chiliast, nur *eine* Auferstehung an (*τὰ σώματα ἀνεγερεῖ πάντων τῶν γενομένων ἀνθρώπων*). So *Münter* (älteste christl. DG. II, 2 S. 269) und auch noch *Gieseler,* DG. S. 241 u. 247. Allein im dial. c. Tr. c. 81 wird eine doppelte Auferstehung gelehrt, vgl. *Semisch* II, S. 471 ff. Die *erste* Auferstehung heisst dem Justin die *heilige* (dial. c. Tr. c. 113), die *zweite* aber die *allgemeine.* — Auch *Irenaeus* (V, c. 32) und *Tertullian* (de resurr. carn. c. 42 und de anima c. 58) lehren eine doppelte, oder doch (Tertullian) eine progressive Auferstehung (?), vgl. *Gieseler* a. a. O.

[4] Hieron. in seinem Comment. ad Jesaiam (zu 66, 20) bemerkt, dass die Ebioniten diese Stelle: „Sie werden die Brüder aus den Heiden heraufbringen auf Rossen und Wagen, auf Sänften und Mauleseln,“ im buchstäblichen Sinne verstehen von vierspännigen Wagen und Fuhrwerken jeglicher Gattung. Nach ihrer Meinung werden am Ende der Welt, wenn Christus zu Jerusalem herrschen und der Tempel wieder aufgebaut sein wird, die Israeliten von allen Enden der Erde zusammengebracht, nicht etwa mit Hülfe angenommener Flügel, sondern auf gallischen Lastwagen, bedeckten Kriegswagen, spanischen und kappadocischen Pferden; ihre Frauen werden auf Sänften und statt der Pferde auf Mauleseln Numidiens getragen werden. Solche, die Aemter und Würden bekleiden, und die fürstlichen Personen werden aus Britannien, Spanien, Gallien und den Gegenden, wo der Rhein sich in zwei Arme theilt, in Wagen gefahren kommen; ihnen werden die unterjochten Völker entgegeneilen. — Von diesem groben Chiliasmus, *bei dem die Einzelausschmückung selbstverständ-

lich auf Rechnung des Hieronymus kommt*, sind jedoch die Clementinen und die gnostischen Ebioniten weit entfernt (*Credner*, a. a. O. III, S. 289 f.): ja sie erscheinen geradezu als Gegner desselben, s. *Schliemann* S. 251 u. 519.

5 Euseb. III, 28 nach den Berichten des Cajus von Rom und des Dionys von Alexandrien. Dem Erstern zufolge lehrte *Cerinth*: *Μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν*, und dieser Zustand dauerte tausend Jahre; nach dem Letztern: *Ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν. Καὶ ὧν αὐτὸς ὠρέγετο φιλοσώματος ὢν καὶ πάνυ σαρκικὸς, ἐν τούτοις ὀνειροπολεῖν ἔσεσθαι, γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμονῶν, τουτέστι σιτίοις καὶ πότοις καὶ γάμοις καὶ δι᾽ ὧν εὐφημότερον ταῦτα ᾠήθη ποριεῖσθαι, ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς*. Vgl. III, 25 und Theodoret fab. haer. II, 3. Dass indessen nicht von Cerinth aus der Chiliasmus auf die rechtgläubige Kirche übergegangen, s. *Gieseler*, DG. S. 234.

6 „*In allen Schriften dieser Zeit* (der zwei ersten Jahrhunderte) *tritt der Chiliasmus so deutlich hervor, dass man nicht anstehen kann, ihn für den allgemeinen Glauben eines Zeitalters zu halten, welches allerdings noch sinnlicher Antriebe bedurfte, um für das Christenthum zu leiden*" *Gieseler*, KG. I, 1 S. 166. Vgl. indessen die Briefe des Clemens, Ignatius und Polykarp, sowie auch Tatian, Athenagoras und Theophilus von Antiochien, in welchen sich der Chiliasmus nicht findet. Ob aus diesem Stillschweigen etwas Sicheres geschlossen werden mag? — Ueber den Chiliasmus des *Papias* s. Eus. III, 39: *Χιλιάδα τινά φησιν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης*. Vgl. *Barn.* c. 15 (Ps. 90, 4). *Justin* dial. c. Tr. §. 80 s. versichert, dass nach seiner Meinung und nach der der übrigen Rechtgläubigen (*εἴ τινές εἰσιν ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα χριστιανοί*) die Auserwählten nach der Auferstehung tausend Jahre in dem neu erbauten, geschmückten und erweiterten Jerusalem zubringen werden (wobei er sich auf Jesaias und Ezechiel beruft), obwohl er wieder gesteht, dass auch rechtgläubige Christen (*τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς γνώμης*) *) hierüber anderer Meinung seien; vgl. Apol. I, 11, welche Stelle gegen die Hoffnung eines menschlich politischen Reiches, nicht aber gegen die eines tausendjährigen Gottesreiches spricht. Justin hält die Mitte zwischen grobsinnlicher Auffassung (*συμπιεῖν πάλιν καὶ συμφαγεῖν*, dial. c. Tr. §. 51) und idealistischer Vergeistigung, vgl. *Semisch* a. a. O. *Irenaeus* adv. haer. V, 33 p. 332 (453 *Gr.*) vertheidigt besonders den Chiliasmus gegen die Gnostiker. Das tausendjährige Reich heisst ihm *regnum* schlechthin. Er beruft sich unter anderm auf Matth. 26, 29 und Jes. 11, 6. Ueber die höchst sinnliche und in ächt rabbinischem Geschmacke ausgeführte phantastische Schilderung von der Fruchtbarkeit des Weinstockes und Getreides **), welche zugleich auf Papias und die Johannesschüler zurückgeführt wird, s. *Münscher-v. Cölln* I, S. 44. *Grabe*, spic. saec. II. p. 31 und 230. *Gieseler*, DG. S. 235. Eine geistigere Wendung sucht *Dorner* dem Chiliasmus zu geben, den er als eine

*) Den Widerspruch sucht man verschieden zu heben. *Rössler* I, S. 164 schaltet ein: viele *sonst* rechtgläubige Christen; *Dallaeus*, *Münscher* (Hdb. II, S. 420), *Münter*, *Schwegler* (Montan. S. 137) schieben ein *μή* ein; s. dagegg. *Semisch* II, S. 469 Anm.: „*Justin behauptet nicht, dass alle, sondern nur, dass die allseitigen, die vollkommen Rechtgläubigen Chiliasten seien.*" Nach *Baur*, VDG. I, S. 701 kann die Stelle nur so verstanden werden, dass der Chiliasmus der Glaube aller wahren Christen ist und nur die Gnostiker davon ausgeschlossen sind (vgl. theol. Jahrb. 1857. S. 218 ff.).

**) Weinstöcke, von denen jeder 10,000 Zweige, jeder Zweig 10,000 Aeste, jeder Ast 10,000 Rebschosse, jedes Schoss 10,000 Trauben, jede Traube 10,000 Beeren hat, und jede einzelne Beere 25 Fässer Wein giebt. Wenn Einer der Heiligen eine Traube ergreifen wird, so wird eine andere rufen: ich bin eine bessere Traube; nimm mich, durch mich segne den Herrn. — Das Weizenkorn wird hervorspringen lassen 10,000 Aehren, jede Aehre wird 10,000 Körner haben, jedes Korn 2 Pfund vom feinsten Semmelmehl enthalten. Diese Fruchtbarkeit des Getreides ist schon darum nothwendig, weil der Löwe Stroh fressen wird. Wie muss auch der Weizen beschaffen sein, „cujus palea congrua ad escam erit leonum."

nicht nothwendig mit dem Judaismus zusammenhängende Erscheinung begreift, s. dessen Entwicklungsgeschichte u. s. w. S. 240 f. Note. Ueber die sibyllinischen Orakel, das Buch Henoch (wahrscheinlich ein rein jüdisches Product), die Testamente der 12 Patriarchen (vgl. *Schnapp,* d. Test. d. 12 Patr. Halle 1884) und die neutestamentlichen Apokryphen ebend. S. 243 ff.

7 *Tertullians* Meinungen hängen mit den montanistischen Ideen zusammen. Seine Schrift: de spe fidelium (Hieron. de vir. illustr. c. 18 und in Ezech. c. 36) ist zwar verloren gegangen, doch vgl. adv. Marc. III, 24. Indessen redet Tertullian nicht sowohl von sinnlichen Genüssen, als von einer copia omnium bonorum spiritualium, und widersetzt sich sogar den allzu sinnlichen Auffassungen in der Erklärung messianischer Stellen, de resurr. carn. c. 26, obwohl durch seine eigene Erklärung noch manche sinnliche Ader durchschlägt, vgl. *Neander,* Antignost. S. 499; KG. I, 3 S. 1092. Ueber den Chiliasmus der Montanisten s. *Bonwetsch,* Mont., 79 f.

8 Ueber seine Lehre vom Antichrist und seine Erwartung des nahen Weltendes ep. 58 (p. 120. 124); ep. 61 (p. 144); exh. mart. ab init. p. 167; Tertull. adv. Jud. III, §. 118 (p. 91), s. *Rettberg* S. 340 ff.

9 Dies erhellt sowohl aus der Polemik des *Irenaeus,* als aus dem innern Wesen des Gnosticismus selbst. Einige haben sogar das marcionitische System als aus Opposition gegen den Chiliasmus hervorgegangen betrachtet, doch s. *Baur,* Gnosis S. 295.

10 Ueber *Cajus* und seine Polemik gegen den Montanisten *Proclus* (Euseb. h. a. III, 38) s. *Neander,* KG. I, S. 1093. — *Origenes* äussert sich sehr heftig gegen die Chiliasten, deren Meinungen er als ineptas fabulas, figmenta inania, δόγματα ἀτοπώτατα, μοχθηρά u. s. w. bezeichnet, de princ. II, c. 11. §. 2 (Opp. I, p. 164); c. Cels. IV, 22 (Opp. I, p. 517); select. in Ps. (Opp. II, p. 570); in Cant. Cant. (Opp. III, p. 28).

§. 76.

Auferstehung.

Ch. W. Flügge, Geschichte der Lehre vom Zustande des Menschen nach dem Tode, Lpz. 1799. 1800. 8. † *Hubert Beckers* Mittheilungen aus den merkwürdigsten Schriften der verflossenen Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode, Augsb. 1835. 1836. † *C. Ramers,* des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches, Trier 1851.

Gegründet auf die von dem Apostel Paulus in grossartiger Weise vorgetragene Lehre von einer Wiederbelebung der Körper, die schon in frühern Vorstellungen des Alterthums ihren Grund gehabt[1], seit der Auferstehung Jesu aber einen persönlichen Mittelpunkt und eine hohe populäre Anschaulichkeit gewonnen hatte[2], bildete sich die Lehre von der Auferstehung (des Fleisches)[3] im apologetischen Zeitalter weiter aus, indem die aus der sinnlichen Verstandesrichtung hervorgegangenen Einwürfe der Gegner bereits in dem Briefe des *Clemens* an die Corinther, sowie in den Schriften eines *Justin, Athenagoras, Theophilus, Irenaeus, Tertullian, Minucius Felix, Cyprian* u. A. mit grösserer oder geringerer Ausführlichkeit beantwortet wurden[4]. Mit Ausnahme der alexandrinischen Theologen, namentlich des *Origenes*[5], der das Dogma durch Zurückführung auf die ächte paulinische Vorstellung von den falschen Zusätzen zu reinigen, zugleich aber die Lehre nach alexandrinischer Weise zu vergeistigen und zu idealisiren suchte, hielten sich die übrigen rechtgläubigen Lehrer an eine eigent-

liche Wiedererweckung des Leibes, und zwar eben desselben Leibes, den der Mensch auf Erden hatte[6]. Die Gnostiker dagegen verwarfen die Lehre von einer leiblichen Auferstehung gänzlich[7], während die arabischen Irrlehrer, welche *Origenes* bekämpfte, auch die Seele sammt dem Körper in den Todesschlaf versinken liessen, um mit diesem erst am jüngsten Tage zu erwachen[8].

[1] Vgl. *Herder*, von der Auferstehung (Werke zur Relig. und Theol. Bd. XI). *G. Müller*, über die Auferstehungslehre der Parsen, St. Kr. 1835. S. 477 ff. Ueber die Lehre Jesu und die des Apostels Paulus 1 Cor. 15 (2 Cor. 5) und die Gegner der Lehre im apostolischen Zeitalter (Hymenäus und Philetus) vgl. die bibl. Dogmatik.

[2] Um so auffallender ist, dass, während bei Paulus die *Auferstehung Jesu* den Mittelpunkt der ganzen Lehre bildet, dieses Factum bei den Kirchenlehrern dieser Periode zurücktritt, wenigstens nicht bei allen den Grundstein ihrer Lehre von der Auferstehung bildet. Einige, wie *Athenagoras*, der doch dem Gegenstand ein ganzes Buch gewidmet, und *Minucius Felix*, lassen die Auferstehung Jesu ganz unberücksichtigt (s. unten), und auch die übrigen führen ihren Beweis mehr aus der Vernunft und aus Naturanalogien (Wechsel von Tag und Nacht, Samen und Frucht, Phönix u. s. w.).

[3] Es ist in der Exegese zu erörtern, wie weit das N. T. eine ἀνάστασις τῆς σαρκός lehre und wie sich σάρξ zu σῶμα und zur ἀνάστασις τῶν νεκρῶν verhalte. Vgl. hierüber *Zyro*, ob Fleisch oder Leib das Auferstehende? ein Beitrag zur christl. Dogmengeschichte, Z. h. Th. 1849. S. 639 ff. Jedenfalls wurde bald der Ausdruck resurrectio carnis geläufig, und ging auch so in das sogenannte apostolische Symbolum über.

[4] *Clemens* ad Cor. c. 24 (vgl. Note 2). Das *fälschlich *Justin* zugeschriebene* Fragment περὶ ἀναστάσεως vertritt die Lehre von einer leiblichen Auferstehung, und zwar so, dass der Körper mit allen seinen Theilen wieder aufersteht, c. 3, vgl. *Semisch* II, S. 146 ff. Selbst Krüppel werden als solche wieder erweckt, aber im Moment der Auferstehung von Christo geheilt und in einen vollkommenern Zustand versetzt werden, de resurr. c. 4. Vgl. *Justin's* dial. c. Tryph. §. 69. Allmacht, Gerechtigkeit und Güte Gottes, die von Jesu während seines Lebens bewirkten Todtenerweckungen, sowie endlich die Auferstehung Jesu selbst*) sind dem Justin Hauptmomente, auf welche er den Auferstehungsglauben überhaupt gründet und womit er die Nothwendigkeit einer auch den Leib treffenden Vergeltung in Verbindung bringt; denn Leib und Seele gehören nothwendig zusammen: sie bilden *ein* Gespann, wie zwei Stiere. Vereinzelt können sie ebensowenig etwas ausrichten, als *ein* Stier allein zu pflügen vermag. Nach Justin unterscheidet sich das Christenthum dadurch von der Lehre des Pythagoras und Plato, dass es nicht nur eine Unsterblichkeit der Seele, sondern auch eine Auferstehung des Körpers lehrt. Beim nähern Eintreten in die Sache mussten sich indessen auch dem Justin Fragen aufdrängen, welche wir sonst dem scholatischen Scharfsinn aufgespart sehen, z. B. über die Geschlechtsverhältnisse der auferstandenen Körper, die er den Maulthieren vergleicht! — Die Beweise, welche *Athenagoras* in seiner Schrift de resurr. anführt (vgl. bes. c. 11), sind zum Theil dieselben, deren sich die spätere natürliche Theologie zur Stützung des Unsterblichkeitsglaubens bediente: die sittliche Beschaffenheit des Menschen, seine Freiheit, Gottes vergeltende Gerechtigkeit. Was das Körperliche betrifft, so nimmt auch *er* schon Rücksicht auf die Einwendungen, die zu allen Zeiten vom Standpunkt der natürlichen Betrachtung der Dinge aus gemacht worden sind (das Uebergehen in andere Organismen u. s. w.). Er beruhigt sich indessen dabei, dass eben bei der Auferstehung alles wieder πρὸς τὴν τοῦ αὐτοῦ σώματος ἁρμονίαν καὶ σύστασιν gelangen werde. — Aehnlich *Theophilus* ad Aut. I, 8. Auch *Irenaeus* adv. haer. V, 12 u. 13 behauptet die Identität des auferstan-

*) Dagegen fehlen gerade bei ihm die von Andern beigebrachten Analogien aus der Natur, worauf *Semisch* S. 148 aufmerksam macht.

denen Leibes mit dem ehemaligen, und beruft sich auf die Analogie der Wiederbelebung (nicht Neuschöpfung) einzelner Organe bei den Wunderheilungen Jesu (des Blinden und des Mannes mit der verdorrten Hand), sowie auch besonders auf die Beispiele der von Jesu auferweckten Personen, den Sohn der Wittwe zu Nain und den Lazarus (merkwürdig genug nicht auf den Leib Christi selbst!)*). Ueber den Process, der mit den begrabenen Leibern in der Erde vorgeht (φθείρεται, ἀλλ' οὐκ ἀπόλλυται σώματα) vgl. *Kirchner* (s. Lit. zu §. 75) S. 344 ff. Bei *Tertullian*, der dem Gegenstand ein eigenes Buch gewidmet hat (de resurrectione carnis), kann die Annahme einer leiblichen Auferstehung um so weniger auffallen, da er überhaupt keinen so strengen Gegensatz zwischen Leib und Seele machte, wie er denn auf den innigen Zusammenhang und die Verbrüderung beider in diesem Leben scharfsinnig aufmerksam macht: Nemo tam proximus tibi (animae), quem post Dominum diligas, nemo magis frater tuus, quae (sc. caro) tecum etiam in Deo nascitur (c. 63). Nimmt doch schon hier das Fleisch an den geistigen Gütern, an den Gnadenmitteln der Salbung, der Taufe, des Abendmahles, ja an dem Märtyrertode (der Bluttaufe) Theil! Ist doch auch der Leib nach dem Bilde Gottes geschaffen! (S. oben §. 56 N. 3.) Die Bilder von Tag und Nacht, vom Phönix u. s. w. hat er mit andern gemein, und auch *er* statuirt eine Identität des künftigen und des jetzigen Leibes, c. 52: Certe non aliud resurgit quam quod dissolvitur humi, nec aliud dissolvitur humi quam caro, cf. 6. Cap. 63: Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra. Dem Einwand, dass man gewisse Glieder in einem zukünftigen Leben nicht mehr gebrauche, sucht er dadurch zu begegnen, dass die Glieder nicht nur an den Dienst der sinnlichen Welt gebunden, sondern auch zu Höherem, zur Lobpreisung Gottes u. s. w., da seien, s. c. 60 u. 61. Sinnreich ist übrigens der Gedanke Tertullians (de resurr. c. 12), dass, weil in der Natur eine Auferstehung *für* den Menschen stattfindet (omnia homini resurgunt), er selbst, als der Endzweck aller Natur und ihrer Metamorphosen, nicht untergehen könne. Der ordo revolubilis ist ihm eine testatio resurrectionis mortuorum. — Die Einwendungen der Heiden gegen die Möglichkeit sowohl einer unkörperlichen Unsterblichkeit, als einer leiblichen Auferstehung legt *Minucius Felix* seinem Caecilius in den Mund, c. 11. Was Octavius c. 34 als Erwiderung vorbringt, beschränkt sich auf die Allmacht Gottes, die ja auch den Menschen aus Nichts geschaffen habe, was noch schwerer sei als die blosse Wiederherstellung, auf die oben erwähnten Naturbilder (expectandum nobis etiam corporis ver est), und auf die Nothwendigkeit einer Vergeltung, der sich eben die Leugner der Auferstehung gern entziehen möchten. — *Cyprians* Vorstellungen sind den Tertullianischen nachgebildet, vgl. de habitu virg. p. 100, und *Rettberg* S. 345.

[5] Schon *Clemens* von Alexandrien hatte im Sinne gehabt, eine besondere Schrift περὶ ἀναστάσεως zu schreiben, vgl. Paed. I, 6 p. 125 (104 *Sylb.*), und ebenso verfasste nach Eus. VI, 24 und Hier. b. Rufin *Origenes* zwei Bücher, nach dem letztern auch noch zwei Dialoge (?) über diesen Gegenstand, vgl. c. Cels. V, 20 (Opp. I, p. 592); de princ. II, 10, 1 p. 100, und die Bruchstücke Opp. I, p. 33—37. In den noch vorhandenen Schriften des Clemens Alex. wird die Lehre von der Auferstehung nur obenhin berührt. Die Stelle Strom. IV, 5 p. 569 (479 *Sylb.*), wo er die einstige Befreiung der Seele aus den Banden des Körpers als die höchste Sehnsucht des Weisen darstellt, erweckt kein günstiges Vorurtheil für seine Rechtgläubigkeit in diesem Stücke. Sein Schüler *Origenes* aber behauptet Comm. in Matth. (Opp. III, p. 811 s.), man könne, auch ohne an die leibliche Auferstehung zu glauben, seine Hoffnung auf Christum setzen, sobald man nur an die Unsterblichkeit der Seele sich halte. Gleichwohl vertheidigte er gegen Celsus das kirchliche Dogma, suchte aber dasselbe alles dessen zu entkleiden, was den Spöttern Anlass zum Spott geben konnte: und darum gab er auch die (nicht paulinische) Identität der Leiber auf. C. Cels. IV, 57 (Opp. I, p.

*) Die Stelle 1 Cor. 15, 50, welche die Gegner der Auferstehung des Fleisches anwandten, versteht Irenaeus vom *fleischlichen Sinne.*

548); V, 18 (ibid. p. 590): *Οὔτε μὲν οὖν ἡμεῖς, οὔτε τὰ θεῖα γράμματα αὐταῖς φησι σαρξὶ μηδεμίαν μεταβολὴν ἀνειληφυίαις τὴν ἐπὶ τὸ βέλτιον, ζήσεσθαι τοὺς πάλαι ἀποθανόντας, ἀπὸ τῆς γῆς ἀναδύντας. Ὁ δὲ Κέλσος συκοφαντεῖ ἡμᾶς ταῦτα λέγων.* Cap. 23, p. 594: *Ἡμεῖς μὲν οὖν οὔ φαμεν τὸ διαφθαρὲν σῶμα ἐπανέρχεσθαι εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς φύσιν, ὡς οὐδὲ τὸν διαφθαρέντα κόκκον τοῦ σίτου ἐπανέρεσθαι εἰς τὸν κόκκον τοῦ σίτου. Λέγομεν γὰρ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ κόκκου τοῦ σίτου ἐγείρεται στάχυς, οὕτω λόγος τις ἔγκειται τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ.* Die Berufung auf die Allmacht Gottes erschien ihm als eine *ἀτοπωτάτη ἀναχώρησις*, p. 595, nach dem Grundsatze *εἰ γὰρ αἰσχρόν τι δρᾷ ὁ Θεὸς, οὐκ ἔστι θεός*, während die richtig aufgefasste Bibellehre von der Auferstehung nichts Gottes Unwürdiges in sich schliesse, vgl. VIII, 49 f. (Opp. I, p. 777 s.); selecta in Psalm. (Opp. II, p. 532—536), wo er die buchstäbliche Auffassung als eine *φλυαρίαν πτωχῶν νοημάτων* bezeichnet, und darthut, wie jeder Körper der ihn umgebenden Welt angemessen sein müsse. Wollten wir im Wasser leben, so müssten wir wie Fische gebaut sein u. s. w. Also erfordert auch der himmlische Zustand verklärte Körper, wie die des Moses und Elias waren. Zugleich berichtigt Origenes daselbst die Auslegung der Schriftstellen Ezech. 37. Matth. 8, 12. Ps. 3, 8 u. a., die man für die leibliche Fassung anführte. Vgl. de princ. II, 10 (Opp. I, p. 100; *Redep.* p. 223); *Schnitzer* S. 147 ff. und noch Weiteres bei *Baur*, VDG. I, S. 711. Von gegnerischer Seite: Hieron. ad Pammach. ep. 38 (61); Photius (nach Method.) cod. 234. Die dem Origenes schuldgegebene, von seinen spätern Anhängern festgehaltene Meinung von einer Kugelgestalt der auferstandenen Leiber stützt sich auf eine einzige Stelle, de oratione (Opp. I, p. 268), wobei er überdies an fremde (platonische?) Autoritäten sich anschliesst, vgl. *Redepenning* II, S. 463. *Ramers* a. a. O. S. 69. — *Der Auferstehungsglaube der ältesten Zeit ist in zahlreichen bildlichen Darstellungen und Inschriften der Katakomben zum Ausdruck gelangt. Ja, man kann sagen, dass der bei weitem grösste Theil derselben von diesem Gesichtspunkte aus gewählt worden ist. Vgl. *V. Schultze*, Archäol. Studien über altchristl. Monum., Wien 1880, S. 1 ff., *ders.* Die Katakomben, S. 248 ff. Sammlungen bildl. Darstellungen: *Bosio*, Roma sotterranea (Rom 1632); *Aringhi*, Roma subterr. (Rom 161, 2 Bde.); *Bottari*, Sculture e pitture sagre, (Rom 1737 ff. 3 Bde); *Perret*, Les Cat. de Rome, (Paris 1850 ff. 6 Bde.); *de Rossi*, Roma Sotterr. (Rom 1864 ff., bis jetzt 3 Bde.); *Roller*, Les Catac. de Rome, Paris 1879—81, 2 Bde. — Sammlungen von Inschriften: *Bosio*, a. a. O. *Gruter*, Thes. Inscr. (Heidelberg 1603; Amst. 1707), *Le Blant*, Inscr. chrét. de la Gaule, Paris 1856., *De Rossi*, Inscr. christ. Urbis Romae I (Rom 1861); vgl. Corpus Inscr. lat. (edd. Mommsen et alii , Berlin 1863 ff.), Corpus Inscr. graec. (edd. *Boeckh*, et alii, Berl. 1828 ff.)*

6 Siehe die unter Note 4 angeführten Stellen.

7 So behauptete z. B. der Gnostiker *Apelles*, die Erlösung durch Christum beziehe sich ausschliesslich auf die Seelen, und leugnete die Auferstehung des Körpers (*Baur*, Gnosis S. 410). Es stand dies in Verbindung mit der Geringschätzung der Materie, dem Doketismus u. s. w.

8 Ueber den Irrthum der *Thnetopsychiten* (wie Joh. Damasc. sie zuerst nennt) ums Jahr 248 vgl. Eus. VI, 37: *Τὴν ἀνθρωπείαν ψυχὴν τέως μὲν κατὰ τὸν ἐνεστῶτα καιρὸν ἅμα τῇ τελευτῇ συναποθνήσκειν τοῖς σώμασι καὶ συνδιαφθείρεσθαι αὖθις δέ ποτε κατὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως καιρὸν σὺν αὐτοῖς ἀναβιώσεσθαι.*

§. 77.

Weltgericht. Hades. Reinigungsfeuer. Weltbrand.

J. F. Baumgarten, historia doctrinae de statu animarum separatarum, Hal. 1754. *J. A. Ernesti*, de veterum Patr. opinione de statu medio animarum a corpore sejunct.; Excurs. in lectt. academ. in ep. ad Hebr. Lips. 1795.

Den Vorgang des *Weltgerichtes*, das man sich mit der Todtenauferstehung verbunden dachte, malte man sich verschiedentlich aus. Bald wurde das Gericht dem Sohne, bald dem Vater zugeschrieben, beides im Gegensatz gegen den hellenischen Mythus von den Richtern in der Unterwelt[1]. Die den Hebräern wie den Griechen bekannte Vorstellung von einem *Hades* (שְׁאוֹל) wurde auch in das Christenthum hinübergenommen, und die Voraussetzung, dass erst mit der Auferstehung des Körpers und nach vollendetem Gerichte die eigentliche Seligkeit und Verdammniss beginne, schien die Annahme eines solchen Zwischenzustandes, in welchem sich die Seele von dem Augenblicke ihres Abscheidens aus dem Leibe bis zu jener Katastrophe befinde, zu fordern[2]. Dennoch dachte sich z. B. *Tertullian* die Märtyrer unmittelbar an den Ort der Seligen, ins Paradies, versetzt, und sah darin zugleich einen Vorzug vor den übrigen Christen[3], während *Cyprian* überhaupt keinen Mittelzustand zu kennen scheint[4]. Die Gnostiker verwarfen mit der leiblichen Auferstehung auch den Hades und nahmen an, dass die Pneumatischen sogleich nach dem Tode aus dem Reiche des Demiurgen befreit und in das *πλήρωμα* erhoben würden[5]. Auch die altorientalisch-parsische Idee von einem *reinigenden Feuer* finden wir bereits in dieser Periode bei *Clemens* von Alexandrien und *Origenes*: doch wird dieses reinigende Feuer noch nicht in jenen Zwischenzustand versetzt, sondern entweder allgemein gefasst oder verbunden gedacht mit dem allgemeinen *Weltbrande*[6].

[1] *Justin. M.* Apol. I, 8: *Πλάτων δὲ ὁμοίως ἔφη Ῥαδάμανθυν καὶ Μίνω κολάσειν τοὺς ἀδίκους παρ᾽ αὐτοὺς ἐλθόντας, ἡμεῖς δὲ τὸ αὐτὸ πρᾶγμά φαμεν γενήσεσθαι, ἀλλ᾽ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ.* Ueber Justins weitere Vorstellungen vom Gericht s. Apol. II, 9; *Semisch* II, S. 474 f. *Tatian* contra Gr. 6: *Δικάζουσι δὲ ἡμῖν οὐ Μίνως, οὐδὲ Ῥαδάμανθυς . . . δοκιμαστὴς δὲ αὐτὸς ὁ ποιητὴς Θεὸς γίνεται.* Vgl. c. 25.

[2] *Justin d. M.* dial. c. Tr. §. 5 lässt die Seelen der Frommen einstweilen an einem bessern, die der Gottlosen an einem schlimmern Orte verweilen. Ja er verwirft (§. 80) die Lehre, dass die Seelen sogleich nach dem Tode in den Himmel aufgenommen werden, als eine häretische. Die Guten wohnen schon vor dem letzten Entscheide an einem glücklichern, die Schlechten an einem schlechtern Orte, dial. c. Tr. §. 5. Ueber seine Meinung, dass beim Abscheiden der Seele aus dem Leibe die erstere den bösen Engeln in die Hände falle (dial. c. Tr. §. 105), s. *Semisch* II, S. 465. — *Irenaeus* V, 31 p. 331 (451 *Gr.*): *Αἱ ψυχαὶ ἀπέρχονται εἰς τὸν τόπον τὸν ὡρισμένον αὐταῖς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, κἀκεῖ μέχρι τῆς ἀναστάσεως φοιτῶσι, περιμένουσαι τὴν ἀνάστασιν· ἔπειτα ἀπολαβοῦσαι τὰ σώματα καὶ ὁλοκλήρως ἀναστᾶσαι, τουτέστι σωματικῶς, καθὼς καὶ ὁ Κύριος ἀνέστη, οὕτως ἐλεύσονται εἰς τὴν ὄψιν τοῦ Θεοῦ* (damit in Verbindung der descen-

sus Christi ad inferos und Luc. 16, 22 ff.). Irenaeus bezeichnet es geradezu als Hochmuth, wenn die Gnostiker von den Pneumatikern behaupten, dass diese sofort nach dem Tode zum Vater gehn. Wohl aber gelangen auch nach Iren. die Märtyrer sofort in das Paradies, welches er indessen vom Himmel wieder zu unterscheiden scheint, vgl. *Kirchner* (s. ob. §. 75) S. 327 f. *Tertullian* erwähnt de anima c. 55 eines Büchleins, worin er gezeigt habe, omnem animam apud inferos sequestrari in diem Domini. Die Schrift ist nicht mehr vorhanden, doch vgl. de anim. c. 7 (aliquid tormenti sive solatii anima praecerpit in carcere seu diversorio inferum, in igni, vel in sinu Abrahae) und c. 58. Die Idee eines *Seelenschlafes*, die nicht zu verwechseln ist mit der arabischen Irrlehre, wird von Tertullian a. a. O. verworfen, wie er auch die auf 1 Sam. 28 gestützte Annahme zurückweist, als ob Geister aus der Unterwelt citirt werden könnten, und ihr die Stelle Luc. 16, 26 entgegenhält (vgl. Orig. hom. II in 1 Reg. Opp. II, p. 490—498).

³ *Tertullian* de anim. 55, de resurr. 43: Nemo peregrinatus a corpore statim immoratur penes Dominum, nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet, non inferis deversurus. Ueber die verschiedene Terminologie von inferi, sinus Abrahae, Paradisus (adv. Marc. IV, 34; Apol. c. 47; Orig. hom. II in 1 Reg. I. c. u. hom. in Num. 26, 4) s. *Münscher-v. Cölln* I, S. 57 f. *Gieseler*, DG. S. 225 ff.

⁴ *Cyprian* adv. Demetr. p. 196 und tract. de mortalitate an verschiedenen Orten, wo unter anderm die Hoffnung ausgesprochen ist, dass die an der Pest Verstorbenen sogleich zu Christo kommen, p. 158. 164 (mit Berufung auf das Beispiel Enochs). 166. *Rettberg* S. 345.

⁵ *Neander*, gnost. Systeme S. 141 ff.

⁶ Noch allgemeiner gehalten ist die Idee bei *Clemens* Paed. III, 9 Ende, p. 282 (241 *Sylb.*) und Strom. VII, 6 p. 851 (709 *Sylb.*): *Φαμὲν δ' ἡμεῖς ἁγιάζειν τὸ πῦρ, οὐ τὰ κρέα, ἀλλὰ τὰς ἁμαρτωλοὺς ψυχάς· πῦρ οὐ τὸ πάμφαγον καὶ βάναυσον, ἀλλὰ τὸ φρόνιμον λέγοντες, τὸ διϊκνούμενον διὰ ψυχῆς τῆς διερχομένης τὸ πῦρ.* — *Origenes* betrachtet, mit Beziehung auf 1 Cor. 3, 12, das weltzerstörende Feuer am Ende der Tage zugleich als ein *πῦρ καθάρσιον*, c. Cels. V, 15. Keiner (und wäre er Paulus oder Petrus selber) kann sich diesem Feuer entziehen, aber dieses Feuer ist (nach Jes. 43, 2) für die Gereinigten schmerzlos. Es ist ein zweites sacramentum regenerationis; und wie man schon die Bluttaufe mit der Wassertaufe in Analogie setzte (s. oben §. 72 Note 10), so hält Origenes auch diese *Feuertaufe* am Ende der Welt für diejenigen notwendig, welche der Geistestaufe wieder verlustig gegangen sind; für die Uebrigen ist es ein Prüfungsfeuer. Vgl. in Exod. hom. VI, 4; in Psalm. hom. III, 1; in Luc. hom. XIV (Opp. III, p. 948); XXIV, p. 961; in Jerem. hom. II, 3; in Ezech. hom. I, 13; vgl. *Redep.* zu p. 235. *Guericke*, de schola alex. II, p. 294. *Thomasius* Orig. S. 250.

Rücksichtlich des *Weltendes* schwankte die Vorstellung zwischen einer förmlichen *Vernichtung* und einer *Umbildung*. Letztere scheinen die meisten Väter angenommen zu haben, während *Justin d. M.* (im Gegensatz gegen die stoische Lehre) an eine eigentliche Weltvernichtung glaubt, Apol. I, 20 u. II, 7. Vgl. *Semisch*, II, S. 475.

§. 78.

Zustand der Seligen und Verdammten. Wiederbringung.

Thomasius DG. I, 292 ff. *Nitzsch* DG. I, §. 64 ff.

Verschieden waren die Ausdrücke, womit die fromme Sprache den Zustand der Seligen bezeichnete; und die Vorstellung von den verschiedenen Stufen der *Seligkeit*, je nach den Graden der im Leben entwickelten Tugend, stand in Uebereinstimmung mit der in dieser Periode vorherrschenden Ueberzeugung von der sittlichen Freiheit, womit sich auch die Idee von einem weitern Fortschreiten nach

diesem Leben vertrug[1]. Diese Vorstellung finden wir vorzüglich bei *Origenes* entwickelt[2], der auch zugleich von allen sinnlichen Vorstellungen künftiger Himmelsfreuden möglichst fern zu halten und dieselben in rein geistige Genüsse zu setzen sich bestrebte. Ebenso finden wir rücksichtlich der Vorstellungen, die man sich von der *Verdammniss* machte und welche die Meisten als eine *ewige* fassten, bald eine sinnlichere, bald eine minder sinnliche Auffassung, während hier, der Natur der Sache nach, eine rein geistige Vorstellung nicht wohl möglich war. Selbst *Origenes* dachte sich die Körper der Verdammten schwarz[5]. Da er aber überhaupt das Böse mehr als eine Negation und Privation des Guten ansah, so ward er von seinem idealistischen Streben getrieben, der Hölle selbst ein Ziel zu setzen und mit der *Wiederbringung aller Dinge* ein endliches Aufhören der Strafen zu hoffen, wenn er auch gleich in volksmässigen Vorträgen die geläufige Vorstellung von ewigen Höllenstrafen beibehielt[6].

[1] So besteht nach *Justin d. M.* die Seligkeit des Himmels grossentheils in der Fortsetzung der Seligkeit des tausendjährigen Reiches; nur in dem unmittelbaren Umgange mit Gott liegt der Unterschied, Apol. I, 8. *Semisch* II, S. 477. Auch nach *Irenaeus* (V, 7) ist die Gemeinschaft mit Gott und der Genuss seiner Güter (*ἀπόλαυσις τῶν παρ' αὐτοῦ ἀγαθῶν*) der Inbegriff aller Seligkeit. Diese heisst ihm auch aeternum refrigerium (VI, 6). Uebrigens wurden die Mittelzustände schon vor der Auferstehung verschieden bezeichnet (vgl. Note 6 zum vor. §.). Ebenso der Ort der Seligen. So unterscheidet Irenaeus V, 36 p. 337 (460 *Gr.*) zwischen *οὐρανός*, *παράδεισος* und *πόλις*, und stützt sich, um die Verschiedenheit der Wohnorte zu beweisen, auf Matth. 13, 8 und Joh. 14, 2. Jeder erhält die ihm zuständige *οἴκησις*. Auch *Clemens* von Alexandrien nahm (Strom. IV, 6) verschiedene Stufen der Seligkeit an, die er wohl auch (Strom. VI, 13) mit den Stufen in der kirchlichen Hierarchie verglich (Diaconat, Presbyterat, Episcopat). Endlich auch *Origenes*, de princ. II, 11 (Opp. I, p. 104).

[2] Nach *Origenes* a. a. O. halten sich die Seligen in den Luftregionen auf (1 Thess. 4, 17) und unterrichten sich von dem, was in der Luft vorgeht. Zuerst gelangen sie (unmittelbar nach dem Hinschied) ins Paradies (eruditionis locus, auditorium vel schola animarum), das er sich (wie Plato) auf einer glückseligen Insel denkt; und von da geht es, je nachdem einer zunimmt an Erkenntniss und Frömmigkeit, weiter in die höhern Regionen, durch verschiedene mansiones hindurch, welche die Schrift Himmel nennt, ins eigentliche Himmelreich. Auch *er* beruft sich auf Joh. 14, 2, und auch im Himmelreich giebt es noch Fortschritte (Streben und Vollendung). Die Vollendung der Seligkeit tritt erst nach dem Weltgerichte ein. Ja, selbst Christi Herrlichkeit wird dann erst vollendet, wenn er vollkommen in den Seinen wohnend als Haupt der Gemeinde seinen Sieg feiert. Vgl. in Lev. hom. VII (Opp. I, p. 222). *Redepenning*, Origenes II, S. 340 ff. *Gieseler*, DG. S. 230.

[3] De princ. II, 11, 2 entwirft Origenes ein starkes Bild von den sinnlichen Erwartungen derer, qui magis delectationi suae quodammodo ac libidini indulgentes, solius litterae discipuli arbitrantur repromissiones futuras in voluptate et luxuria corporis expectandas. Er setzt dagegen mit einseitiger Hervorhebung des Intellectuellen den Hauptvorzug eines künftigen Lebens in die Befriedigung des Wissenstriebes, den wir nicht würden von Gott empfangen haben, wenn es nicht in seiner Absicht läge, ihn wirklich zu befriedigen. Die Gegenstände des künftigen Erkennens sind, wie sich erwarten lässt, meist theologischer Art, und namentlich musste dem Allegoristen viel daran liegen, dass uns dann alle Typen des A. Test. klar werden, p. 105. Doch sind auch metaphysische und selbst naturhistorische Kenntnisse nicht ausge-

schlossen. Ebenso werden uns die Menschenschicksale und die Wege der Vorsehung klar werden. Zu den Belehrungen Gottes auf einer höhern Stufe gehören endlich die über die Gestirne, „warum der eine Stern an dem einen Orte stehe, warum er gerade von dem andern so weit getrennt ist" u. s. w. Das Höchste aber und Letzte ist ihm gleichwohl das Anschauen Gottes selbst, die Erhebung des Geistes über jede Schranke der Sinnlichkeit. Das ist die Nahrung, deren allein der Selige bedarf. Vgl. de princ. III, 318. 321., und hom. XX in Joh. (Opp. IV, p. 315): *Ὅτε μὲν ὁ ἑωρακὼς τὸν υἱὸν, ἑώρακε τὸν πατέρα· ὅτε δὲ ὡς ὁ υἱὸς ὁρᾷ τὸν πατέρα, καὶ τὰ παρὰ τῷ πατρὶ ὄψεταί τις, οἱονεὶ ὁμοίως τῷ υἱῷ αὐτόπτης ἔσται τοῦ πατρὸς καὶ τῶν τοῦ πατρὸς, οὐκέτι ἀπὸ τῆς εἰκόνος ἐννοῶν τὰ περὶ τούτου, οὗ ἡ εἰκών ἐστι. Καὶ νομίζω γε τοῦτο εἶναι τὸ τέλος, ὅταν παραδίδωσι τὴν βασίλειαν ὁ υἱὸς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, καὶ ὅτε γίνεται ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* (1 Cor. 15, 28). *Redepenning*, Orig. II, S. 283 ff. Ein passendes Gegenstück zu der Origenistischen Auffassung bildet die sinnlich gefärbte, rhetorische Schilderung *Cyprians*, die mit seiner hierarchisch-asketischen Gesinnung zusammenhängt, aber zugleich einen kirchlichern Charakter und, weil auch auf gemüthliche Bedürfnisse (des persönlichen Wiedersehens u. s. w.) berechnet, grössere Popularität hat, de mortalitate p. 166: Quis non ad suos navigare festinans ventum prosperum cupidius optaret, ut velociter caros liceret amplecti? Patriam nostram Paradisum computamus; parentes Patriarchas habere jam coepimus: quid non properamus et currimus, ut patriam nostram videre, ut parentes salutare possimus? Magnus illic nos carorum numerus expectat, parentum, fratrum filiorum frequens nos et copiosa turba desiderat, jam de sua immortalitate secura, et adhuc de nostra salute sollicita. Ad horum conspectum et complexum venire quanta et illis et nobis in commune laetitia est! Qualis illic coelestium regnorum voluptas sine timore moriendi et cum aeternitate vivendi! quam summa et perpetua felicitas! Etc.

4 *Clemens Romanus* ep. 2, c. 8 (vgl. c. 9): *Μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἔτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι.* So behauptet auch *Justin d. M.* im Gegensatz gegen die tausendjährige Strafzeit des Plato eine ewige, Apol. I, 8. So *Minucius Felix* c. 35: Nec tormentis aut modus ullus aut terminus. Desgleichen *Cyprian* ad Demetr. p. 195: Cremabit addictos ardens semper gehenna et vivacibus flammis vorax poena, nec erit, unde habere tormenta vel requiem possint aliquando vel finem. Servabuntur cum corporibus suis animae infinitis cruciatibus ad dolorem. Pag. 196: Quando istinc excessum fuerit, nullus jam poenitentiae locus est, nullus satisfactionis effectus: hic vita aut amittitur, aut tenetur, hic saluti aeternae cultu Dei et fructu fidei providetur. — Verschieden von der Ansicht ewiger Strafen ist die einer endlichen Vernichtung, wie sie *Arnobius* im Anfang der folgenden Periode vortrug, und zu der man einen Anfang in einer Stelle Justins (dial. c. Tr. §. 5) hat finden wollen, wo es heisst, dass die Seelen der Bösen so lange gestraft würden, *ἔστ' ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ Θεὸς θέλῃ* (vgl. über diese Stelle *Semisch* II, S. 480 f.). Vgl. auch *Irenaeus* II, 34: Quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit (dazu *Kirchner* a. a. O. S. 354), und Clement. hom. III, 3.

5 Gewöhnlich dachte man sich (nach Analogie der biblischen Stellen) das Feuer als das Strafinstrument, dessen sich Gott bediene. *Justin d. M.* redet an verschiedenen Stellen von einem *πῦρ αἰώνιον, ἄσβεστον* (Apol. II, 1. 2. 7; dial. c. Tr. §. 130). *Clemens von Alexandrien* coh. 47 (35) bezeichnet dieses Feuer als *πῦρ σωφρονοῦν*, *Tertullian* Scorp. 4 und *Minuc. Fel.* 35 (später auch Hieronymus u. A.) als ein ignis sapiens. Illic sapiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit, sicut ignes fulminum corpora tangunt, nec absumunt. Sicut ignes Aetnae et Vesuvii montis et ardentium ubique terrarum flagrant nec erogantur, ita poenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inexesa corporum laceratione nutritur. Vgl. auch Tertull. Apol. c. 48, nach welchem den Seligen beim Anblick dieser Strafen eine Genugthuung wird für die in der Zeitlichkeit erlittenen Verfolgungen. Die Hölle dachte man sich als einen Ort, so *Justin d. M.* Apol. I, 19: *Ἡ δὲ γέεννά ἐστι*

τόπος, ἔνθα κολάζεσθαι μέλλουσι οἱ ἀδίκως βιώσαντες καὶ μὴ πιστεύοντες ταῦτα γενήσεσθαι, ὅσα ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξε. — Wie *Origenes* die Seligkeit in Geistiges setzte, so sah er auch in der Entfernung von Gott, in der Gewissensqual u. s. w. die Verdammniss, de princ. II, 10 (Opp. I, p. 102). Das ewige Feuer ist nicht ein materielles, das ein Anderer angezündet hat, sondern der Brennstoff sind die vor das Gewissen tretenden Sünden selbst, das Feuer ähnlich dem Feuer der Leidenschaft in dieser Welt. Die Entzweiung der Seele mit Gott ist dem Schmerz vergleichbar, den wir empfinden, wenn alle Glieder des Körpers aus ihren Banden gerissen werden (eine endlose Zerfahrenheit unseres Wesens!). Auch unter der äussersten Finsterniss denkt sich Orig. nicht sowohl einen lichtleeren Raum, als vielmehr den Zustand der Unwissenheit, so dass die Annahme *schwarzer* Körper mehr eine Anbequemung an die Volksvorstellung scheint. Auch darf man nicht vergessen, dass Origenes allen diesen Strafen noch einen ärztlichen oder pädagogischen Zweck unterlegte, in Hoffnung nämlich auf dereinstige Besserung.

[6] De princ. I, 6 (Opp. I, p. 70 s.; bei *Münscher-v. Cölln* I, S. 64 f.). Die hier geäusserte Vorstellung hängt zusammen mit des Origenes Ansicht von Gott überhaupt, dem Zwecke göttlicher Strafen, der Freiheit und der Natur des Bösen, sowie mit seiner Dämonologie und vorzüglich mit seinem siegreichen Glauben an die alles überwindende Kraft der Erlösung (nach Ps. 110, 1 und 1 Cor. 15, 25). Dabei aber gestand er offen, dass diese Lehre den noch Ungebesserten leicht schädlich werden könnte, c. Cels. VI, 26 (Opp. I, p. 650), daher er denn auch gleich im Anfange der Homilie XIX in Jerem. (Opp. T. III, p. 241) von einer ewigen Verdammniss, ja sogar von der Unmöglichkeit spricht, sich erst im künftigen Leben zu bessern. Und gleichwohl nennt er in derselben Hom. p. 267 die Furcht vor der ewigen Strafe (nach Jerem. 20, 7) eine ἀπάτη freilich eine heilsame, von Gott selbst veranstaltete ἀπάτη (gleichsam einen pädagogischen Kunstgriff); denn manche Weise, oder die sich dafür hielten, übergaben sich, nachdem sie die (theoretische) Wahrheit in Beziehung auf die göttlichen Strafen erkannt und somit den (praktisch-heilsamen) Betrug verlassen hatten, einem lasterhaften Leben, während es ihnen nützlicher gewesen wäre, an die Ewigkeit der Höllenstrafen zu glauben.

ZWEITE PERIODE.

Vom Tode des Origenes bis auf Johannes Damascenus, vom Jahr 254—730.

Die Zeit der Polemik.

A. Allgemeine Dogmengeschichte der zweiten Periode.

§. 79.

Einleitung.

Innerhalb dieses beträchtlichen Zeitraumes bewegt sich die kirchliche *Polemik* auf eine vor dem apologetischen Streben der vorigen und dem systematischen der folgenden Periode entschieden hervorragende Weise. Von der sabellianischen bis zur monotheletischen Streitigkeit, die mit den Grenzpunkten beinahe zusammentreffen, geht eine ununterbrochene Kette von Kämpfen *innerhalb* der Kirche um die wichtigsten Lehrbestimmungen. Hier zeigt sich längere Zeit ein Schwanken des Sieges bald auf die eine, bald auf die andere Seite hin, bis endlich nicht ohne Hülfe der weltlichen Macht und der äussern Umstände, aber auch nicht ohne innere Nothwendigkeit, die Orthodoxie die Oberhand gewinnt.

Es ist eben so einseitig, den Sieg der Orthodoxie von dem Zusammenwirken politischer Gewalt und mönchischer Intrigue abzuleiten, als diese Factoren ganz zu leugnen, und so viel auch menschliche Leidenschaft und Rechthaberei in den innern Streit sich einmischten, so ist doch dieser nicht einzig aus solch unreinen Quellen herzuleiten, sondern ein Gesetz des innern Fortschrittes muss nothwendig anerkannt werden, nach welchem die allmähliche systematische Gestaltung der Dogmen sich richtete.

§. 80.

Lehrbestimmungen und Lehrstreitigkeiten.

Es sind die drei Grundpfeiler des kirchlichen Lehrgebäudes: *Theologie, Christologie* und *Anthropologie*, welche auf den Concilien ausgestaltet und in Symbolen festgesetzt wurden. Die Lehrstreitigkeiten,

die hier in Betracht kommen, sind: *a*) in Beziehung auf die Lehre von der Trinität (Theologie) die sabellianische und die arianische, mit ihren Verzweigungen, der semiarianischen und macedonianischen; *b*) in Beziehung auf die Naturen in Christo (Christologie) die apollinaristische, nestorianische, eutychianisch-monophysitische und monotheletische; *c*) in Beziehung auf die Kirche die donatistische Streitigkeit. Die erstern haben ihre Wurzel im Morgenlande, die letztern die ihrige im Abendlande, doch so, dass gegenseitig beide Länderstriche die Wirkungen des Kampfes erfuhren, in Folge dessen schon jetzt theilweise eine Spaltung der beiden Kirchenkörper hervortrat, bis endlich durch den Streit über den Ausgang des heiligen Geistes ein dauerndes Schisma herbeigeführt wurde.

Die im Morgenlande, theilweise auch im Abendlande, geführte *Bilderstreitigkeit*, die nur ihrem Anfange nach in diese Periode fällt, gehört zwar nach ihrer äusseren Seite der Geschichte des Cultus an, wirkte aber doch (besonders im Morgenlande) auch mittelbar auf die Lehrbestimmungen über das Wesen Gottes, die Person Christi und die Art der Heilsvermittelung. Die weitere Entwicklung aber der Lehre von den Sacramenten und der Eschatologie blieb der folgenden Periode aufbehalten. Ueber die äussere Geschichte dieser Streitigkeiten s. die Kirchengeschichte.

§. 81.

Dogmatischer Geist dieser Periode. Schicksale des Origenismus.

W. Möller, Art. ‚Origenist. Streitigkeiten' RE² XI.

In dem Maasse, als die kirchliche Rechtgläubigkeit in fester und consequenter Gliederung sich ausbildete, nahm die Freiheit der individuellen Dogmenbildung ab, und die Gefahr häretisch zu werden nahm zu; weshalb denn auch die freiere Richtung früherer Lehrer, wie die eines *Origenes*, von der spätern Zeit nicht mehr ertragen werden konnte, sondern nachträglich verdammt wurde. Wenn aber auch äusserlich verdammt, so lebte doch der origenistische Geist in den vorzüglichsten Lehrern des Morgenlandes, nur durch engere Schranken gehalten, fort, und auch im Abendlande wurden die Werke des grossen Lehrers durch Hieronymus und Rufin bekannt und blieben selbst nicht ohne Einfluss auf die Gegner.

Die vornehmsten *Anhänger* des Origenes waren *Dionysius*, Bischof von Alexandrien, *Pamphilus* von Cäsarea, *Gregorius Thaumaturgos*, Bischof von Neocäsarea u. A. An der Spitze der Gegner stand *Methodius*, Bischof von Lykien, nachher von Tyrus († in der Diokletianischen Verfolgung 311), obwohl derselbe auch wieder manche origenistische Gedanken sich aneignete, z. B. in seinem Symposion, s. *Neander* I, 3 S. 1232 ff. S. Methodii opera et S. Methodius platonizans; edidit *Albertus Jahnius*. II p. Halle 1865.

§. 82.

Kirchenlehrer dieser Zeit.

Vgl. Dictionary of Chr. Biogr. (London 1877—1887) zu den einz. Namen.

Unter den Lehrern des Morgenlandes, welche auf die Entwicklung des Lehrbegriffs den meisten Einfluss geübt oder denselben in Schrift dargestellt haben, sind zu nennen: ***Euseb von Cäsarea***[1], ***Euseb von Nikomedien***[2], vorzüglich aber ***Athanasius***[3] und die drei Kappadocier ***Basilius der Gr.***[4], ***Gregor von Nyssa***, ***Gregor von Nazianz***[6]; nächst ihnen ***Chrysostomus***[7], ***Cyrill von Jerusalem***[8], ***Epiphanius***[9], ***Ephräm der Syrer***[10], ***Nemesius***[11], ***Cyrill von Alexandrien***[12], ***Theodor von Mopsveste***[13], ***Theodoret***, Bischof von Cyrus[14] [sowie die unter dem Namen des Dionysius Areopagita gehenden Schriften [14a]]; im Abendlande: ***Arnobius***[15], ***Lactantius***[16], ***Hilarius von Pictavium***[17], ***Hieronymus***[18], ***Ambrosius***[19], und vor allen ***Augustinus***[20]. An diesen schliessen sich in grösserer oder geringerer Bedeutsamkeit an: ***Joh. Cassianus***[21], ***Vincentius von Lerinum***[22], ***Salvianus***[23]; ***Leo I. d. Gr.***[24], ***Prosper Aquitanus***[25], ***Gennadius***[26], ***Fulgentius von Ruspe***[27], ***Pseudo-Boëthius***[28], ***Gregor d. Gr.***[29], ***Isidor von Hispalis***[30], der als Sammler des bereits vorhandenen dogmatischen Stoffes und Vorläufer des Johannes Damascenus (im Morgenlande) wichtig ist.

[1] *Eusebius* (Pamphili), Bischof von Cäsarea (Verf. der Kirchengeschichte), geb. um 260, † 340. Dogmatische Schriften von ihm sind (ausser dem Prolog zur Kirchengeschichte): ***Εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως παρασκευή*** (praeparatio evangelica), 1. Ausg. v. *Steph.* 1544 s. Cum not. *F. Vigeri*, Paris. 1628. Col. 1688. fol. ed. *Heinichen*, Lips. 1842, II. *Gaisford*, Oxon. 1843, IV. — ***Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις*** (demonstratio evangelica), in 20, jetzt nur noch 10 Bb. ed *Steph.* 1515. Cum not. *Rich. Montacutii* 1628. Lips. 1688. fol. *Gaisford*, Oxon. 1852, 2 f. — ***Κατὰ Μαρκέλλου*** II. ed. *Gaisford*, Oxon. 1852. — ***Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας***, *eadem ed.* — Epistola de fide Nicaena ad Caesareenses. — Auch einiges Exegetische gehört hierher. Vgl. RE² IV, 396 ff. Chr. Biogr. II, 309—354.

[2] *Euseb von Nikomedien*, erst Bischof von Berytus, zuletzt von Constantinopel, † 340; Haupt der eusebianischen Partei im arianischen Streite. Seine Meinungen s. bei Athanasius, Sozomenus, Theodoret (bei diesem I, 6 die von ihm geschriebene Ep. ad Paulianum Tyri episcopum) und Philostorgius, vgl. *Fabr.* bibl. gr. Vol. VI, p. 109 ff.*).

[3] *Athanasius,* Vater der Orthodoxie, geb. zu Alexandrien um 296, Bischof daselbst 326, † 373; wichtig durch seinen Einfluss auf die Bestimmung der nicäischen Formel und durch seine Stellung im arianischen Streite. „*Die Aufopferung, mit welcher er die Sache der Orthodoxie verfocht, und die Wichtigkeit des Dogma's, das der Streit betraf, hat seinen Namen der Kirche zu einem der ehrwürdigsten gemacht*“ *Baur,* VDG. II, S. 41. Von seinen zahlreichen dogmatischen Schriften sind die bedeutendsten: *Λόγος κατὰ Ἑλλήνων* (apologetisch): — ***Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Θεοῦ λόγου καὶ τῆς διὰ σώματος πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ.*** *Diese beiden fallen offenbar vor den arian. Streit,

*) Die dem *Euseb. von Emisa* († 360) *fälschlich zugeschr. nach Thilo einem Alexandriner gleichen Namens im 6. Jahrh.* zugehör. Homilien, haben nur untergeordnete dogmatische Bedeutung für die Lehre vom descensus ad Inferos. Opusc. ed. *Augusti*, Elberf. 1829. *Thilo*, über die Schriften des Euseb. von Alexandrien und des Euseb. von Emisa, Halle 1832. *Echt sind von ihm nur zahlr. Fragmente, haupts. bei Theodoret (Dial. 3).*

da sie seine Beziehung auf denselben zeigen.* — Ἔκθεσις πίστεως (expositio fidei Nicaenae) — Πρὸς τοὺς ἐπισκόπους Αἰγύπτου καὶ Λιβύης — κατὰ Ἀριανῶν — Oratt. IV contra Arianos — Homilien, Briefe u. s. w. Ausgaben: die der Benedictiner (von *Montfaucon*), 1689—1698. II. fol., und die von *N. A. Giustiniani*, Patav. et Lips. 1777. IV. fol. (Abdruck bei Migne, durch einiges neu aufgefundene vermehrt, Ser. gr. 1. 25—28.) Die Festbriefe, aus dem Syrischen von *Cureton*, deutsch von *Larsow*, Götting. und Leipz. 1852. Vgl. *Tillemont* T. VIII. *Rössler*, Bibl. der Kirchenväter, Bd. 5. Hist. writings of St. Athanasius (mit krit. Einleitt.) bisher 2 Bde., her. v. *Bright*, Oxford 1873; 1881. Monographien: † *Möhler*, Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit, Mainz 1827; 1844. II. *Böhringer*, die Kirche Christi I, 2 S. 1 ff. *Hesler*, Athanasius als Vertheidiger der Homoousie im Kampfe mit den Arianern Z. h. Th. 1856. 311 ff.). *H. Voigt*, die Lehre des Athanasius von Alexandrien, Bremen 1861.

4 *Basilius der Grosse* aus Caesarea in Kappadocien, geb. 329, † 379, wichtig im arianischen und macedonischen Streit. Hauptschriften: Ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου (libri V contra Eunomium), περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (de Spir. s. ad Amphilochium), πρὸς τοὺς νέους, viele Briefe und Homilien (in Hexaëmeron 11; in Ps. 17; diversi argumenti 31. Sermones 25). Ausgg. (1532, dann) von *Fronto Ducaeus* und *Morellus*, Par. 1618. 1638. II. (III.) fol.; die der Benedictiner von 1688. III. fol. und die von **Garnier*, Par. 1721—1730. III. fol.; cura *de Sinner*, Par. 1839 f. III. Die Rede ‚an die Jünglinge' mehrfach (Jena 1857. München 1858). Monogr.: *Garnier*, introd. a. a. O. *Feisser*, de vita Basilii, Gron. 1828. *C. R. W. Klose*. Basilius der Gr. nach seinem Leben und seiner Lehre, Stralsund 1835. *A. Jahn*, Basilius M. platonizans, Bern. 1838. *Ders.*, Animadversiones in S. Basilii M. opera, Bern. 1823. *Böhringer* I, 2 S. 152 ff. 2. Ausg. 1875. † *Weiss*, die 3 gr. Kappad. als Exegeten. Braunsberg 1872.

5 *Gregor von Nyssa*, Bruder des Vorigen, † nach 395. Schriften: Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας; dogmatisch-exegetische über Welt- und Menschenschöpfung; gegen Eunomius und Apollinarius; gegen Arius, Sabellius und die Macedonianer (s. u.) mehrere Homilien, asket. Tractate u. s. w. Obwohl ein strenger Anhänger der nicäischen Lehre, zeichnete sich Gregor durch Milde der Gesinnung aus, „*in seiner wissenschaftlichen Tiefe wie in seinen Sonderbarkeiten dem Origenes am nächsten*" (*Hase*), vgl. *Baur*, VDG. II, S. 17. Ausgg., Par. 1615. II. fol. Append. von *Gretser*, Par. 1618. Von der Bened. Ausg. ist (Par. 1780) nur der I. Bd. erschienen. Neu Aufgefundenes gegen Arianer und Macedonianer s. in *A. Maji* Script. vet. coll. Rom. 1834. T. VIII. Einzelne Schr. griech. u. deutsch in Oehler's Bibl. d. Kirchenv. I (Leips. 1858 ff.). Monogr.: *Rupp*, Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen, Leipz. 1834. *Heyns*, de Gregorio Nysseno, Lugd. Bat. 1835. *Böhringer* I, 2 S. 275 ff. *G. Hermann*, Greg. Nyss. sententiae de salute adipiscenda, Halle 1875.

6 *Gregor von Nazianz*, der Theolog, geb. um 325 zu Arianzus unweit Nazianz, zuletzt Bischof von Constantinopel, † 390. Hauptwerke: — Λόγοι θεολογικοί, 45 Reden, teils kirchliche Stoffe teils persönliche Vorkommnisse behandelnd; sodann Briefe, Gedichte, kleinere Abhandlungen. Ausgaben von *Morellius*, Par. 1630. II. fol. (Lips. 1690). Von der Bened. Ausg. Bd. I 1778, II 1840. Monographien: *Ullmann*, Gregor von Nazianz, der Theologe, Darmst. 1825. *Böhringer* I, 2 S. 357 ff.

7 *Chrysostomus* (*Johannes*), geb. zu Antiochien in Cölesyrien um 344, Bischof von Constantinopel, † 407; wichtiger in praktisch-exegetischer und homiletischer, als streng dogmatischer Hinsicht; aber eben wieder dogmenhistorisch wichtig durch seine praktische Richtung, z. B. als Gegensatz gegen Augustin in der Lehre von der Freiheit des Willens. Ausser den zahlreichen Homilien und Sermonen schrieb er: Περὶ ἱεροσύνης libb. IV (Ausg.: *Bengel*, Stuttg. 1825; *Leo*, Lips. 1834); de providentia, libb. III. 650 Homilien (über bibl. Bücher und Stellen); dogm. polem., paränet. Reden (darunter 21 De statuis v. J. 387). Demonstratio c. Julianum; liber in S. Babylam: 230 Briefe. Gesamtausgaben: von

Savilius, Eton 1612. *Fronto Ducaeus*, Par. 1600—1636. *Montfaucon*, Par. 1718—1731. XIII. fol. Venet. 1755. XIII. fol.; ib. 1780. XIV fol. (*de Sinner*) Par. 1835—1840. XIII. Auswahl (deutsch): von *T. Mayer*, Nürnberg 1830; *Arnoldi* u. *Wagner*, Wien 1838; *Lutz* Tüb. 1853, 2. Aufl. Monographien: *Neander*, der heil. Chrysostomus und die Kirche des Orients in dessen Zeitalter, Berlin. 2. Ausg. 1832. *Böhringer* I, 4 S. 1 ff. *Förster*, Chr. u. s. Verh. z. ant. Schule. Gotha 1869; *Funk*, Chrysostamus, Tüb. Quart. 1875.

[8] *Cyrill von Jerusalem*, † 386, trat von der eusebianischen Partei zur nicäischen über und bekämpfte schon früher den strengen Arianer Acacius; bes. ausgezeichnet durch seine 23 Katechesen (348), worin die Kirchenlehre populär vorgetragen wird. Dogmatisch am wichtigsten sind die 5 mystagogischen Reden. Ausgaben: von *Milles*, Oxon. 1703. fol. *Touttée* (nach dessen Tode von *Prud. Maran*), Paris 1720. fol. Vgl. *v. Cölln* in Ersch und Grubers Encyklopädie, Bd. XXII, S. 148 ff. *van Vellenhoven*, specim. theol. de Cyrilli Hier. catechesibus, Amst. 1837. *Plitt*, De Cyr. orat. catech. Heidelb. 1855.

[9] *Epiphanius*, von jüd. Eltern c. 315 geb., 16 Jahre alt getauft, dann Mönch u. (367) Bischof zu Constantia auf der Insel Cypern, † 404. Sein Werk gegen die Ketzer: *Αἱρέσεων* LXXX, *ἐπικληθὲν πανάριον εἴτ᾽ οὖν κιβώτιον* (adv. haer.) ist bei allem Mangel an Kritik eine schätzbare Fundgrube für die Dogmengeschichte. Die Theologie des Epiphanius bestand mehr in einem starren Festhalten an der schon gebildeten Orthodoxie, als in der Entwicklung eigenthümlicher Denkweise. Sie findet sich dargestellt in *περιοχῇ λόγου τοῦ Ἐπιφ. τοῦ ἀγκυρωτοῦ καλουμένου*, womit zu vergleichen: *λόγος εἰς τὴν Κυρίου ἀνάστασιν, εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου λόγος* u. s. w. — Ausgg. von *Petavius*, Par. 1622. fol., Ib. 1630. fol. Edit. auct. Colon. (Lips.) 1682. II. fol. Epiphanii Panaria eorumque anacephalaeosis, ed. *Fr. Oehler*, Berol. 1859 f. — Epiphanii opera ed. *G. Dindorfius*, Lips. 1859. V. Vgl. *R. A. Lipsius*, zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865. *Ders.*: Epiphanius (Chr. Biogr. II).

[10] *Ephräm*, Propheta Syrorum, aus Nisibis in Mesopotamien, Abt und Diacon in einem Kloster zu Edessa, † um 378, vorzüglich als Exeget und dadurch bekannt, dass er die griechische Wissenschaft und dogmatische Terminologie auf syrischen Boden übertragen hat. Ausg. von (Benedict und) *Assemani*, Rom. 1732. 1746. VI. fol. Vgl. *C. A. Lengerke*, de Ephraemo S. S. interprete, Hal. 1828. *Ders.* De E. S. arte Hermeneut. Königsb. 1831. Uebers. ausgew. Stücke, von P. *Zingerle*, Innsbruck 1830—38; v. *dems.*, Kempten 1870—76, III. Vgl. *Bickell* S. Ephr. Carm. Nisib. Leipzig 1866. Chr. Biogr. II. s. n.

[11] *Nemesius*, Bischof von Emisa in Phönicien um 400, nach Angabe s. Schrift: *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (ehemals dem Gregor von Nyssa beigelegt), Oxon. 1671. Ed. *Matthaei*, Hal. 1802. Vgl. *Ritter*, chr. Phil. II, 461—484; *Möller*, RE² X s. n.; Chr. Biogr. IV. s. n.

[12] *Cyrill von Alexandrien*, † 444, durch sein leidenschaftliches Benehmen gegen Nestorius und seine monophysitische Richtung bekannt. Ausser seinen Homilien und exegetischen Werken, seinen Anathematismen gegen Nestorius, schrieb er über die Trinität, über die Menschwerdung Christi, *περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας* XVII BB., *κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν*, und eine Vertheidigung des Christentums gegen Julian in 10 BB. Auszüge b. *Rössler* Bd. VIII, S. 43—152. Ausgabe von *J. Aubert*, Lut. 1658. VI fol. Nach *Baur's* Urtheil (VDG. II, S. 47) ist er *„in dogmatischer Hinsicht höher zu stellen, als man ihn gewöhnlich stellt."* *Kopallik*, Cyr. v. Alex. Mainz 1881. Cyrill of Alex., Commentary to S. John (2 Bde. London 1887).

[13] *Theodor von Mopsveste*, geb. um 350, † 429. Theodori quae supersunt omnia, ed. *A. F. Wegnern*, Berol. 1834 ss. Vgl. *Assemani* bibl. orient. T. III, pars I, p. 30. Theodori Ep. Mopsv. in N. T. Commentariorum quae reperiri potuerunt collegit *O. F. Fritzsche*, Tur. 1847. Dazu in lat. Uebersetzung: Com. z. Gal. Brief etc. bei *Pitra*, Spicil. Sol. I, p. 49—159; *Jacobi*, (Hall. Progr. 1855—60); zu den paul. Briefen lat. nebst d. griech. Fragm. ed.

Swete, Cambridge 1880—82 (II). Vgl. Chr. Biogr. VI, 934—948. De incarnatione filii Dei libror. XV fragmenta ed. *idem*, Tur. 1847. 4. Vgl. *O. F. Fritzsche*, de Theodori Mopsvesteni vita et scriptis, Hal. 1836. *R. E. Klener*, symbolae literariae ad Theodorum Antiochenum Mopsvestiae Episc. pertinentes, Gött. 1836. Einen Abriss seiner Theologie giebt *Neander*, KG. II, 3 S. 928—944, vgl. noch: *Specht* Th. v. M. und Theodoret v. Cyr. München 1871; *Kihn*, Th. v. M. und Junilius Afr. als Exegeten, Freiburg 1880.

14 *Theodoret*, geb. zu Antiochien, seit 423 Bischof von Kyros, † um 457. als Freund und Gesinnungsgenosse des Nestorius in den Naturen-Streit verflochten, auch durch Schriften, ist er neben dem Vorigen ein Repräsentant der liberalern antiochen. Richtung. Quelle für die DG.: Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή, libb. V (fabulae haereticae). Mehreres Exegetische. Kirchengesch. in 5 Bb. (324—429); erbaul. Biographieen. Dogm.-polem. Widerlegung der 12 Anathemat. Cyrills; 3 Diall., ebf. gegen Cyrill. Zahlr. Briefe. Ausgaben: von *J. Sirmond*, Lutet. 1642. IV. fol. Auctarium cura *J. Garnerii*, ibid. 1684. fol. Von *J. L. Schulze* und *Nösselt*, Hal. 1769—1774. Voll. 8. Deutsch in Auswahl: *Küpper*, Kempt. Bibl. der K. V.). Vgl. *Specht* (oben n. 13); Chr. Biogr. VI, 905—919.

*Zusatz. Unter den griechischen Kirchenschriftstellern ragen noch hervor: *Gregorius Thaumaturgos* (s. §. 81), Schüler des Origenes († 270), Verf. einer Lobrede auf diesen, einer Ἔκθεσις πίστεως, zu unterscheiden von der ἔκθεσις κατὰ μέρος πίστεως, welche unsicher (Chr. Biogr. II, 736) u. a., während die Schrift an Theopompos ü. d. Leidensfähigkeit Gottes (ed. *de Lagarde*, Anal. syr. 1858, deutsch *Ryssel*, 1880) mit Recht durch *Dräseke* (J. pr. Th. 1881, 82) ihm ab- und den Gregor v. Nazianz zugewiesen worden ist. Vgl. Chr. Biogr. II. — Von des *Apollinarius* (Apollinaris) *von Leodicaea* († c. 390) Schriften sind mehrere unter fremdem Namen erhalten geblieben (vgl. u. §. 99, 1).*) — *Marcellus von Ancyra* († 373 oder 374) that sich als eifriger Vertheidiger der Homoousie in Nicaea hervor, erschien jedoch später als nicht rein von Sabellianismus, wurde 336 entsetzt, aber von der Syn. zu Sardika rehabilitiert (näheres s. §. 92). — *Didymus d. Blinde*, Katechet in Alexandrien († 394 oder 399), Verf. zahlr. Schriften, deren spärliche Reste bei Migne 1, 39. ‚De Spiritu Sancto‘ nur lat. bei Hieronymus. Vgl. Chr. Biogr. I, 827 ff. — *Makarius Magnes* (Bischof v. Magnesia, Anf. 5. Jahrh.) schrieb eine 1867 aufgefd., Paris 1876, durch *Blondel Foucart* edierte Apologie in 5 Bb. (Apocritica); vgl. *Duchesne*, De M. M., Paris 1877. Vgl. Chr. Biogr. III, 766 ff. — *Isidor von Pelusium* († c. 450), ein gebildeter und auch im dogmat. Streit massvoller Abt, schrieb ‚contra Gentiles‘ und ‚contra Fatum‘ (verloren), sowie 2000 Briefe (edd. Brillius u. A., Par. 1585, 1638. V.) — *Joh. Philoponus*, Monophysit, später ‚Tritheist‘, in Alexandrien im 6. Jahrh.; sehr fruchtbarer gram. Schriftsteller (s. Suidas s. n.) ist er auch theologisch produktiv gewesen, vgl. Chr. Biogr. III, 425 ff. — *Leontius von Byzanz*, über dessen Person und Leben noch wenig gewiss, gehört zu den Theologen des 6. Jahrh., deren christologische Bestrebungen durch das 5. ökum. Conzil (553) besiegelt wurden. Schriften: ‚gegen Nestorius und Eutyches‘, ἐπίλυσις und triginta capita adv. Severum; bei Migne, † 86. Vgl. *Loofs*, Leont. v. B. I (1887).

Syrische Autoren: *Jakob von Nisibis* († 338), auf dem Conzil 325 Verteidiger der Homousie. — *Aphraates* (Mar Jakob) schrieb 336—45 seine 23 Unterweisungen (ed. *Wright*, London 1869; Auswahl deutsch durch *Bickell*, Bibl. d. Kirchenv. Kempten 1874). — *Ephräm* († 378), Opp. ed. *Assemani*, Rom 1732 ff.; Hymni et Serm. lat.: ed. *Lamy*, Mechlin. 1882. — Die Bischöfe *Ibas* († 457) und *Jakob von Edessa* († 709). Vgl. Chr. Biogr. s. n. n.*

15 *Arnobius*) geb. zu Sicca Veneria in Numidien, Lehrer des Lactantius, lebte zu Ende

*) *Er wird „der jüngere“ genannt zum Unterschiede von (seinem Vater) A. von Alexandrien, der um die Mitte des 4. Jahrh. fällt und, literarisch vielfach thätig, mit Rücksicht auf das bekannte Edikt Kaiser Julian's dem Unterricht der Christen statt des verbotenen Homer die biblische Geschichte in Hexametern unterlegte, auch Tragödien u. s. w. im christlichen Geiste als Ersatz verfertigte. Was von ihm erhalten, hat Migne, Ser. Gr. XXIII. Vgl. Chr. Biogr. II, 133 f.*

des vierten Jahrh., und schrieb Adversus nationes libb. VII. Ausgaben: von *J. C. Orelli*, Lips. 1816. Add. 1817. *Hildebrand*, Hal. 1844. *Oehler*, Lips. 1846. Vgl. *Ebert*, Gesch. d. chr. lat. Lit. I, 61 ff. — Es finden sich bei ihm manche heterodoxe Behauptungen; wie bei seinem Schüler

[16] *Lucius Coelius Firmianus Lactantius* (Cicero christianus), Rhetor zu Nicomedien, Lehrer des Crispus (ältesten Sohnes Constantins des Gr.), † um 330. Schrieb: Divinarum institutt. libri VII; de ira Dei; de opificio Dei vel de formatione hominis, sowie zweifellos De mortibus persecutorum (313—314). Vgl. *Ebert*, Bd. XXII der Ber. u. Verh. d. sächs. Ges. d. Wiss. Ausgaben: Ed. pr. Rom (Subiaco) 1645. *Le Brun* und *Dufresnoi*, Par. 1748. II. 4.; und v. *O. F. Fritzsche*, Lips. 1842—1844. *Dübner*, Paris 1879. Vgl. *F. G. Ph. Ammon*, Lactantii opiniones de religione in systema redactae, diss. II. Erl. 1820. *Spyker*, de pretio institutionibus Lactantii tribuendo, Lugd. 1826. Ueber die Stellung, welche Arnob und Lactanz zur kirchlichen Entwicklung einnehmen, „*als Spätlinge und nachgetriebene Herbstblüten, als verzerrte Wiederholungen einer längst vergangenen Zeit*“, s. *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 91 Anm.

*Das 347 verfasste Schriftchen des *Julius Firmicus Maternus* De errore profanarum rell. ist ein verspäteter Ableger engherziger judaistisch gefärbter Apologetik. Ausgg.: *Bursian*, Leipz. 1856; *Halm*, Vindob. 1867 zugleich mit dem Octavius (s. o. §. 26, n. 6).

Etwas später fällt *Lucifer von Calaris*, dessen Schriften (ad Constantium Aug. pro Athanasio, De regibus apostaticis u. s. w.) den fanatischen Eifer für die nicäische Orthodoxie zeigen, welcher den Verf. und die Seinen (Luciferianer) bis z. Schisma trieb. Ausg.: *Coleti*, Vened. 1775. Vgl. *Möller* RE² IX s. n.; *Krüger*, Lucifer, B. v. Calaris etc. Leipzig 1886.

Der Epiphanius des Abendlandes, Bischof *Philastrius* von Brescia († 387?) behandelt in De haeresibus 156 Ketzereien. Ed. pr. Basel 1528; *Fabricius*, Hamburg 1721; vervollständigt durch *Galeardi* (Brescia 1738); *Oehler* (im Corp. haeres. I) Berlin 1856. Vgl. *Lipsius*, Quellen der ält. Ketzergesch. Leipzig 1875.*

[17] *Hilarius*, Bischof s. Vaterstadt Poitiers (daher: Pictaviensis) seit 350, 356—360 als Bekämpfer des Arianismus exiliert, der »Athanasius des Abendlandes«, † 366. Im Exil verfasste er De fide (contra Ar.), später De trinitate (12 BB.) betitelt und Contra Const. Imp. Ausgg.: Benediktiner von 1693, fol.; *Maffei*, Ver. 1730 II. Ergänzt (singulariter aucta): bei *Migne* Ser. lat. IX, X. Par. 1844 f. Vgl. *Dorner*, Lehre v. d. Pers. Christi I, 2, S. 900, 1037 ff. (2. Aufl.); über sein Leben etc.: *Reinkens*, H. v. P. Schaffhausen 1864. Der in dem Jahre der Rückkehr des Hilarius aus dem Exil in Rom zum Christenthum übergetretene schon betagte *Marius Victorinus* aus Afrika (vgl. Augustini Confess. VIII, c. 2) schrieb Contra Arianos l. IV, Ad Justinum Manich. u. a. Ausgg.: *A. Rivinus*, Gotha 1652; *Migne*, Patr. Ser. lat. VIII.

[18] *Sophronius Eusebius Hieronymus*, geb. c. 340 zu Stridon in Dalmatien, † als Mönch zu Bethlehem 420; erst ein Anhänger des Origenes, später sein Gegner und blinder Eiferer für die Orthodoxie, bei vielem Talent und ausgezeichneter Gelehrsamkeit („*Vermittler griechisch-kirchlicher und hebräischer Gelehrsamkeit für das Abendland*“ *Hase*). Seine Verdienste um Kritik und Exegese (Vulgata), auch um die Litteraturgeschichte (de vir. illustr.) sind übrigens grösser als um die Lehre, die er mehr wie eine aus der origenistischen Flut gerettete Antiquität oder Reliquie festhielt, als dass er zur gesunden Förderung der Lehre auf eigentümliche und lebendige Weise mitgewirkt hätte. Seine Streitschriften beziehen sich teils auf die Gegner des Mönchtums, des Reliquienwesens, Cölibats, der Mariolatrie (wovon er ein grosser Freund war) u. s. w., teils auf den pelagianischen und origenistischen Streit. Ausgaben: Opp. cura *Erasmi*, Bas. 1516 ff. IX. fol.; die der Benedictiner (von *Martianay* und *Pouget*), Par. 1693—1706. V. fol.; und die von *Vallarsi*, Veron. 1734—1742. XI. fol. Ed. 2. Venet. 1766—1772. IV. de viris ill. separat. Vgl. *Zöckler*, Hieronymus, s. Leben u. Wirken aus s. Schriften dargest., Gotha 1865. *A. Thierry*, St. Jérome . . . 2 voll. Paris 1867. *Ebert*, a. a. O. S. 176—203. VKG. I, 495 ff.

19 *Ambrosius*, geb. 340, Erzbischof von Mailand seit 374, † 397, die Stütze der nicäischen Orthodoxie im Abendlande und wichtig durch seinen praktischen Einfluss auf Augustin. Dogmatische Werke: Hexaëmeron, libb. VI; de officiis ministrorum III; de incarnationis dominicae sacramento; de fide libb. V; de Spiritu libb. III. u. m. a. Exegetisches, darunter auch Zweifelhaftes. Ausgaben: Ed. pr. von *Amerbach*, Bas. 1492; die der Benedictiner cura *N. Nurriti* et *Jac. Frischii*, Par. 1686—1690. II. fol. Vgl. *Förster*, Ambr. B. v. Mailand, s. Leben u. Wirken, Halle 1884.

*Fälschlich wurde ihm zugeschrieben der sog. *Ambrosiaster*, ein allegorisierender Kommentar zu den paul. Briefen (bei Migne, Patr. Lat. XVII), vgl. Plitt RE² I s. v.*

20 *Aurelius Augustinus*, über dessen höchst bewegtes und merkwürdiges Leben die Selbstbiographie, Confessionum libri XIII (Handausg. Berol. 1823 mit Vorr. von *Neander*, und nach der Oxforder Edition von *K. Raumer* 1856), und *Possidius* (Possidonius), (der c. 432 eine Vita seines Lehrers verfasste), über dessen Schriften die eigenen Retractationen zu vergleichen; geb. 345 zu Tagaste in Numidien, † als Bischof zu Hippo Regius 430. Seine vielseitige Polemik gegen die *Manichäer, Pelagianer, Donatisten* füllt einen grossen Theil seiner Schriften aus. Ausführliches Verzeichniss derselben und der Ausgg. bei *Schönemann* T. II, p. 8 ss. A) Philosophischen Inhalts: contra Academicos — de vita beata — de ordine II — soliloquia II — de immortalitate animae etc. B) Polemische Schriften: *a*) *gegen die Manichäer*: de moribus ecclesiae cathol. et Manichaeorum II — de libero arbitrio III — de Genesi contra Manich. — de Genesi ad litteram XII — de vera religione — de utilitate credendi — de fide et symbolo etc.; *b*) *gegen die Pelagianer und Semipelagianer*: (meist im X. Bd. der Bened. Ausg.) de gestis Pelagii — de peccatorum meritis et remissione — de natura et gratia — de perfectione justitiae hominis — de gratia Christi et de peccato originali — contra duas epistolas Pelagianorum — contra Julian. libb. VI — de gratia et libero arbitrio — de correptione et gratia — de praedestinatione Sanctorum — de dono perseverantiae — contra secundam Juliani responsionem, opus imperfectum; *c*) *gegen die Donatisten*: (im IX. Bd.) contra Parmenianum III — de baptismo VII — contra litteras Petiliani III — ep. ad Catholicos (de unitate ecclesiae) etc. C) Dogmatische Schriften: de civitate Dei libb. XXII (Handausg. Lips. ed. Dombart, 1877, II.) — de doctrina christiana libb. IV — Enchiridion ad Laurentium s. de fide, spe et caritate — de fide — de trinitate XV. D) Praktische: de catechizandis rudibus. E) Exegetische Schriften, Briefe, Sermone u. s. w. Ausgaben: cura *Erasmi*, Bas. 1529, X. u. ö. Die der Benedictiner, Par. 1679—1701. XI (in 8 Voll.). Antwerpen 1700—1703. XI. fol. Append. von *Clericus*, ib. 1703. fol. *J. B. Albrizzi*, Ven. 1729—1735. XII. fol. 1756—1769. XVIII. Opp. omnia, suppl. ed. *Hier. Viguier*, Par. 1654. 1655. II. fol. Vgl. *Wiggers*, pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Berl. 1821. Hamb. 1833. II. *Dorner*, Aug., s. theol. System u. s. religionsphil. Anschauung, 1873. *Ders.* RE² I s. n., *Ritschl*, Augustini de creat. mundi, peccato, gratia, 1843. *Schmidt*, des h. Aug. Lehre v. d. Kirche (J. f. D. Th. VI). *Reuter*, Augustin. Studien (ZKG. Bd. IV, V, VI, VIII.) Erweiterte Sep. Ausg.: Gotha 1887. Sonst. neueste Lit.: ThJB. I, 74; IV, 123; V, 159, VI, 136. *Bindemann*, der h. Augustin, Berl. 1844—69. III. *Böhringer* I. — „*Es giebt keinen Kirchenlehrer der ältern Periode, welcher in Hinsicht des Geistes, der Grossartigkeit und Consequenz der Ansicht mit grösserem Rechte dem Origenes zur Seite gestellt werden könnte, als Augustin, keinen, welcher bei aller Verschiedenheit der Individualität und der Geistesrichtung so grosse Aehnlichkeit mit ihm hätte*“ *Baur*, VDG. II, S. 30, wo sich die weitere Parallele durchgeführt findet.

21 *Joh. Cassianus*, Schüler des Chrysostomus, von Geburt wahrscheinlich ein Abendländer, † um 440. Schrieb: de instit. coenob. libb. XII; collationes Patrum XXIV; de incarnatione Christi adv. Nestorium, libb. VII. Ausgg.: ed. princ. Bas. 1485. ed. *Al. Gazaeus*, Douai 1616, II. Vgl. *Wiggers* (oben n. 20), 2. Thl. und *dessen* diss. de Joanne Cassiano Rost. 1824 f. *L. F. Meier*, Jean Cassien, Strasb. 1840. Hist. litér. de la France, II p. 215 ff.

[22] *Vincentius Lerinensis* (Lirinensis), Mönch und Presbyter im Kloster auf der Insel Lerinum an der Küste von Gallia Narbonica, † um 450. Schrieb: Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate adv. profanas omnium haereticorum novitates in zwei Theilen. Ausgg.: *Jo. Costerii* et *Edm. Campiani,* Col. 1600. 12. Denuo ed. *Herzog,* Vrastislav. 1839. Commonitor. adv. haeres. juxta editt. optim. recognitum notisque brev. illustratum a clerico dioecesis Augustanae, Aug. Vind. 1844. Vgl. *Wiggers* (oben n. 20), II, S. 208 ff. und *Gengler,* über die Regel des Vincenz, Tüb. Quart. 1833, H. 1. Der Katholik 1837, H. 2. *H. Schmidt,* RE [2] XVI s. n. Chr. Biogr. VI, 1154—1158.

[23] *Salvianus,* Presbyter in Massilia, † nach 480, verfasste: adv. avaritiam libb. IV. Dogmatisch wichtig für die Lehre von der Vorsehung: de gubernatione Dei (de praesenti iudicio). Ausgg.: Bas. 1550. Venet. 1728. (Zusammen mit *Vinc. Lerin.* Par. 1684.) *Halm,* Mon. Germ. 1878; *Pauly,* Corp. Ser. eccl. lat. VIII, Wien 1883. vgl. *Zschimmer,* Salvian ... u. s. Schriften, Halle, 1875; *Pauly* Sitzungsberr. d. phil. hist. Klasse d. Wiener Akad. Bd. 98, 1.

[24] *Leo der Gr.,* röm. Bischof, † 461, besonders wichtig im monophysitischen Streite durch seinen Einfluss auf die chalcedonensischen Beschlüsse; verfasste Predigten und Briefe. Ed. I. Rom. 1479. Ibid. 1753—1755 cura *P. Th. Cacciari. Ballerini,* Venet. 1753—57, III. Vgl. *J. J. Griesbach,* loci theologici collecti ex Leone Magno (Opusc. T. I. ab init.). *Arendt,* Leo der Gr. und seine Zeit, Mainz 1835. *Perthel,* Papst Leo's I. Leben und Lehren, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengesch. Jena 1843. *K. Müller,* RE [2] VIII s. n.; *Ebert,* a. a. O. I, 448 ff.

[25] *Prosper Aquitanus,* schrieb mehreres gegen die Pelagianer: Carmen de ingratis; pro Augustino responsiones; Resp. ad excerpta Genuensium u. a. (vgl. *Hauck,* RE [2] XII, s. n.) und Sententiarum ex opp. Aug. delibatarum liber. Opp. von *Le Brun* und *Mangeant,* Par. 1711. fol. Vgl. *Wiggers* (oben n. 20) II, S. 136 ff.

[26] *Gennadius,* Presb. zu Massilien († ungef. 493), schrieb: de ecclesiasticis dogmatibus Ausg. von *Elmenhorst,* Hamb. 1614.; auch in *Augustins* Werken (T. VIII der Maur. Ausg.)

[27] *Fulgentius,* geb. 468 zu Telepte in Afrika, † 533 als Bischof von Ruspe. Schrieb: contra objectiones Arianorum — de remissione peccatorum — ad Donatum de fide u. a. (vgl. *Wagenmann,* RE [2] IV, 715). Ausgabe von *J. Sirmond,* Par. 1623. fol. (Bibl. max. Patr. Lugdun. T. IX. p. 1.) Ven. 1742. fol. Vgl. *Wiggers,* a. a. O. II, 369 ff.; *Caspari,* Quelle . . . II, 245 ff., *Ebert,* a. a. O. I, 453.

[28] *Anicius Manlius Torquatus Severianus Boëthius* (geb. zu Rom um 480, enthauptet unter Theodorich 525) ist Verfasser mehrerer philos. Schriften, unter welchen de consolatione philos. libb. V (in welcher sich nichts specifisch Christliches vorfindet) die bedeutendste ist. Bis auf die neuere Zeit hielt man Boëthius für einen Christen, und begnügte sich mit der Annahme, dass bei ihm antike Philosophie und christliche Theologie unvermittelt neben einander hergegangen seien, ohne dass die eine Denkweise die andere gestört hätte, wobei indessen schon *Schleiermacher* den Zweifel nicht unterdrücken konnte, *„ob es dem Boëthius mit dem Christenthum rechter Ernst gewesen,“* Gesch. der Phil. S. 175. Die neuern Untersuchungen von *F. Nitzsch,* das System des Boëthius (Berlin 1860), gehen nun aber dahin, dass Boëthius aus der Zahl der christlichen und kirchlichen Schriftsteller für immer zu streichen ist. Die ihm zugeschriebenen dogmatischen Schriften, die allerdings für die DG. nicht ohne Bedeutung sind (1. de trinitate; 2. utrum pater et filius ac spiritus de divinitate substantialiter praedicentur; 3. de persona et natura, contra Eutychem et Nestorium; 4. fidei confessio s. brevis fidei christianae complexio) sind von andern Verfassern, die der Zeit nach auseinander liegen, möglicherweise aber doch sämmtlich noch dieser Periode angehören. *Bach,* DG. d. M. A. II, 6 vertheidigt diese Schriften als echt; ein neues Zeugniss dafür aus Cassiodor hat *Usener,* anecd. Holderi, Bonn 1877 beigebracht. *Draeseke* (Z. pr. Th. XII, 312 ff.) für die Echtheit; desgl. *Hildebrand,* B. (Regensburg 1885) — Ausgg.: Opp. Basel 1546 u. ö., Paris 1846; De Cons. Phil., ed. Peiper, Lips. 1871.

29 *Gregor der Gr.*, röm. Bischof 590, † 604. Mit ihm schliessen die Protestanten gewöhnlich, aber willkürlich genug, die Zeit der Patristik. Für die Entwickelung der päpstl. Macht von grösster Bedeutung durch seine mannigfaltige Wirksamkeit (s. Baxmann, Pol. d. Päpste I, 44, Bonn 1868) kommt er auch für die DG. wegen seiner bes. in Dialogorum libb. IV gelegentlich entwickelten dogmat. Anschauungen in Betracht. Opp. Par. 1705; Venet. 1768—1776 XVII. Vgl. *Wiggers*, de Gregorio Magno ejusque placitis anthropologicis comment. I, 1838. 4. *Lau*, Gregor I. der Gr. nach seinem Leben und seiner Lehre, Lpz. 1845. *Ebert*, a. a. O. S. 516 ff. *Baur*, VDG. II, 125 ff.; 195 ff.

30 *Isidorus Hispalensis*, † 636, hat schon vor Joh. Damascenus den Versuch einer systematischen Zusammenstellung der Kirchenlehre gemacht, doch mehr auf compilatorische Weise: Sententiarum sive de summo bono libri III. Ueber seine sonst. zahlr. Schriften s. RE² VII 366—370. Ausg.: Opp. ed. *F. Arevalus*, Romae 1797—1803, VII (*Migne*, Patr. lat. 81—86). Vgl. *Ebert*, a. a. O. S. 556 ff.; *Wiggers*, Schicks. d. august. Anthrop. II (Z.h.Th. 1855, S. 268—324).

§. 83.

Die morgenländische Kirche des vierten bis sechsten Jahrhunderts.

Alexandrinische und antiochenische Schule.

F. Münter, über die antiochenische Schule, in Stäudlins und Tzchirners Archiv I, 1 S. 1 ff. *Baur*, VDG. II, 10 ff. *Möller*, Antioch. Schule in RE² I s. v. †*Kihn*, d. Bed. d. Antioch. Schule Würzburg 1856; †*Hergenröther*, D. Antioch. Schule, ebd. 1866.

Wenn in der vorigen Periode die Schule von Alexandrien die Vertreterin und Pflegerin eines geistig lebendigen Christenthums und einer über die sinnlich populäre Auffassung hinausstrebenden idealistischen Theologie war, so schlägt jetzt der ägyptische Dogmatismus dieser Periode in das Gegentheil eines compacten Realismus um, und die *Schule von Antiochien* nimmt der alexandrinischen Schule die Aufgabe ab, eine freisinnigere Theologie gegen die Rohheit handfester Polemik zu vertheidigen, wofür freilich auch ihre Lehrer mit einem Origenes das Schicksal der Verketzerung zu teilen haben. Uebrigens unterscheidet sich die antiochenische Schule vortheilhaft von der frühern alexandrinischen durch die von einer willkürlichen Allegorie sich fern haltende grammatische Auslegungsweise, um die sie sich grosse Verdienste erworben, wodurch sie sich aber auch hier und da den Vorwurf einer zu weit getriebenen Nüchternheit zugezogen hat.

Die veränderte Stellung der Zeit gegenüber der klassischen Litteratur, welche von Vielen als unverträglich mit dem christlichen Geiste gehalten wurde (Traum des Hieronymus in der epist. ad Eustachium, vgl. *Ullmann*, Gregor von Naz. S. 543), konnte nur nachtheilig auf die Unbefangenheit der Exegese wirken. Wo aber diese fehlte, konnte der Gewinn, den die christliche Theologie aus der an dem christlichen Bewusstsein erstarkten Speculation zog, nur ein bedingter sein. *Hier ist es gerade das Verdienst der antioch. Schule, dass sie mit allen Kräften die grammatisch historische Exegese auch der origenistischen Auslegungsweise gegenüber gefördert hat, von ihrem Stifter *Lukianos* († als Märt. 311), dessen Schüler *Arius* war, und dem Bischof *Eus. von Emisa* bis auf *Diodoros von Tarsus* († 378) und *Theodor von Mopsveste* († 428), welcher den Glanzpunkt dieser Seite der Wirksamkeit der Ant. Schule

bezeichnet. Vgl. *Diestel*, Gesch. d. A. T. in der christl. Kirche (Jena 1869) S. 126 ff. † *Kihn*, D. Bedeutung der antioch. Schule auf exeget. Gebiet (Tüb. Quart. 1879); *ders.* Theodor v. Mops. und Junilius Afric. (Freiburg 1879).*

§. 84.

Die abendländische Kirche. Augustinismus.

Um dieselbe Zeit tritt mit *Augustin* der wichtige Wendepunkt ein, von dem an das Abendland in dogmatischer Hinsicht wichtiger zu werden beginnt als das Morgenland, das sich zuletzt in den christologischen und Bilderstreitigkeiten erschöpft. Damit gewinnt aber auch der schon früher in der abendländischen Kirche repräsentirte (punisch-römische) Realismus allmählich das Uebergewicht über den hellenischen Idealismus der frühern Zeit, und der Aristotelismus verdrängt den Platonismus. Augustin umschliesst bereits in seiner Theologie die Keime zweier Systeme, welche mehr als ein Jahrtausend später mit einander in Kampf treten: das System des Katholicismus in seiner Lehre von der Kirche (den Donatisten gegenüber), und das System des evangelischen Protestantismus in seiner Lehre von der Sünde, der Gnade und Prädestination (gegenüber den Pelagianern). Beides ist aber in seiner Individualität organisch verbunden und sowohl in seinen persönlichen Schicksalen und Lebenserfahrungen, als auch in seiner Stellung zur Kirche und den Gegnern derselben begründet.

Vgl. hierüber ganz besonders *Neander*, DG. S. 272 ff.

§. 85.

Die Häresien.

Von den natürlichen Häresien der vorigen Periode kann die ebionitisch-judaisirende als gänzlich überwunden betrachtet werden[1]; dagegen setzte sich das gnostisch-antijudaisirende Element nur um so starrer in dem *Manichäismus* fest, der sich als ein in sich abgeschlossenes dualistisches Religionssystem dem Christenthum zur Seite pflanzt und seinem ganzen Wesen nach der noch nicht überwundenen heidnisch-orientalischen Weltanschauung angehört[2]. Als eine durch den Manichäismus modificirte Fortsetzung des Gnosticismus hat man bisher auf gegnerische Darstellung hin das System der *Priscillianisten* betrachtet, das im vierten Jahrhundert im Abendlande auftaucht, aber im fünften gewaltsam unterdrückt wird[3]. Auch die *Paulicianer*, obwohl sie, zunächst von einem mehr praktischen Bedürfniss getrieben, auf das einfache biblisch-apostolische Christenthum zurückzugehen schienen, lehnten sich an gnostisch-manichäische Vorstellungen an[4]. Von diesen, auf dem ältern Stamme fortwuchernden, gnostischen

Verzweigungen, die erst in der folgenden Periode zu höherer Bedeutung gelangten, unterscheiden sich auf das Bestimmteste die in Folge der dogmatischen Streitigkeiten entstandenen Häresien, welche durch die Gegensätze, die sie darstellen, wesentlich auf die Dogmenbestimmung der Kirche gewirkt und dieselbe als Vermittlung herbeigeführt haben. Hierher gehören die im Kampfe mit einer dialektischen Behandlung der einzelnen Glaubenslehren entstandenen und wesentlich auf die Dogmenbestimmung einwirkenden Häresien dieser Periode: 1) die *sabellianisch-samosatenische* mit ihrem Gegensatz, der *arianischen* und deren Verzweigungen (längere Zeit nach ihrer Verdammung von den Gothen, Burgundern und Vandalen gepflegt); 2) die *pelagianische*, welche nie eine für sich bestehende Secte zu bilden vermochte, sondern vielmehr unter der willkürlich gemilderten Form des *Semipelagianismus* immer wieder in die Kirche eindrang, aus der die strengern Bestimmungen sie hinausgewiesen hatten; 3) die *nestorianische* mit ihrem Gegensatze, der *monophysitischen* und *monotheletischen*, von welchen die erste nach ihrer Niederlage die Gemeinden der chaldäischen und der Thomaschristen in Asien um sich sammelte, die zweite unter den Jakobiten und Kopten und die dritte unter den Maroniten ihr kümmerliches Dasein bis auf die Gegenwart fortfristete[5].

1 Dem *Sabellianismus* liegt zwar ebensosehr eine judaisirende Ansicht zum Grunde, wie dem *Arianismus* eine heidnische; doch tritt hier das Jüdische nicht mehr an die Nationalität gebunden auf, wie im Ebionitismus. Der ganze Gegensatz beschlägt doch mehr die dialektische Gedankenbildung, als die ursprünglich religiöse Anschauungsweise. Auch die Werkheiligkeit des Pelagianismus hat Aehnlichkeit mit dem Judenthum; aber ihren volksthümlichen Ursprung hat sie nicht von daher.

2 Von dem *Gnosticismus* unterscheidet sich der *Manichäismus* durch den vollendetern Dualismus, womit auch die starre, feste Gestalt desselben zusammenhängt, während der Gnosticismus in eine Menge von Aesten und Zweigen sich gliedert, und überhaupt eine grössere Beweglichkeit verräth. Auch hat der Manichäismus noch weniger Erinnerungen an das historische Christenthum, als der Gnosticismus; vielmehr ruht er auf einer eigenen, dem Christenthum in einzelnen Formen nachgebildeten historischen Grundlage, und bildet daher eher (wie der spätere Mahometanismus) ein eigenes Religionssystem als eine Secte. Vgl. *Beausobre*, histoire de Manichée et du Manichéisme, Amst. 1734. 2 Vol. 4. *Baur*, das manichäische Religionssystem, Tüb. 1831. und VDG. II, S. 33 ff. *F. Trechsel*, über den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer, Bern 1832. *Kessler*, RE² IX, s. v.; *ders.* Unterss. z. Genesis des manich. Rel. Systems, Marburg 1876. *Das Resultat der Unterss. Kesslers s. RE² IX, 258: „Die Ansicht Baur's von dem heidn. Grundgepräge d. Man. und der rein accident. Bedeutung der christl. Züge bleibt also durchaus zu Recht bestehen."*

3 Ueber die Geschichte der *Priscillianisten*, die für die Kirchengeschichte wichtiger ist als für die DG. weil sie das erste Beispiel einer Ketzerverfolgung durchs Schwert darbietet, vgl. Sulp. Sev. Chronica II, 46—51. *Durch einen von Dr. *Schepss* auf der Würzburger Bibl. 1886 gemachten Fund, welcher 11 Traktate Priscillians umfassen soll — die Ausg. wird im Corpus Ser. Eccl. Lat. erfolgen — sind alle bisherigen, auf gegnerischen Berichten fussenden Angaben über Pr.'s Anschauungen hinfällig. Vorderhand lässt sich schon soviel constatieren, dass das Zusammenstellen der Priscillianisten mit den Manichäern eine ge-

hässige Taktik der Gegner gewesen. Vgl. *Schepss*, ein neu aufgef. lat. Schriftst. d. 5. Jahrh. Würzburg 1886.

[4] Das Weitere s. bei *Gieseler*, St. Kr. 1829. II, 1. *Ders.* KG. II, 1, S. 13 ff. (4. Aufl.) *Neander*, KG. III, S. 494 ff. Quellen: Petri Siculi (um 876) historia Manichaeorum, gr. et lat. ed. *M. Raderus*, Ingolst. 1604., neu *Gieseler*, Gött. 1846. Photius adv. Paulicianos s. recent. Manichaeos libb. IV in *Gallandii* bibl. PP. T. XIII, p. 603 ss. Auf die nicht zu übersehenden Unterschiede zwischen den Paulicianern und den Manichäern weisst *C. Schmidt* hin, RE[2] XI, s. n.

[5] Ueber alle diese dem Entwicklungsgange *dieser* Periode eigenthümlich angehörigen Häresien siehe die specielle DG., und über den äussern Gang der Streitigkeiten die Lehrbücher der KG.

§. 86.

Eintheilung des Stoffes.

Rücksichtlich des dogmatischen Stoffes ist in dieser Periode ein Doppeltes zu unterscheiden: 1) *die* Dogmen, welche recht eigentlich durch den Streit mit den letztgenannten Häresien ausgebildet, und 2) *die*, welche mehr der ruhigen Entwicklung überlassen wurden.

In die erste Klasse gehören demnach die *Theologie* im engern Sinne (die Lehre von der Trinität), die *Christologie* und die *Anthropologie*, welche sämtlich aus diesem Kampfe hervorgingen; in die letzte diejenigen Teile der Theologie, welche mehr das Wesen Gottes an sich, die Schöpfung, Weltregierung u. s. w., sowie die Lehre von der Kirche, von den Sacramenten und die Eschatologie berühren, obwohl eine Wirkung des Einen auf das Andere nicht zu verkennen ist. Wir halten es für zweckmässig, die erste Klasse von Dogmen als den eigentlich polemisch bewegten Theil voranzustellen und ihm den mehr akroamatischen nachfolgen zu lassen. Der erste zerfällt uns aber wieder in zwei Abschnitte, in den theologisch-christologischen, für welchen besonders das Morgenland den Schauplatz bildet, und den anthropologischen, der sich vorzugsweise im Abendlande bewegt.

B. Specielle Dogmengeschichte der zweiten Periode.

I. KLASSE.

Kirchliche Lehrbestimmungen im Kampfe mit den Häresien.

I. ABTHEILUNG.

Theologisch-christologische Bestimmungen.

a. Theologie im engern Sinne.

§. 87.

Die Hypostasirung und Subordination des Sohnes.

Lactanz. Dionysius von Alexandrien und die Origenisten.

Die unbestimmte Benennung *Logos*, die schon von den Alten schwankend bald als *Wort*, bald als *Weisheit* (Vernunft, Geist) gefasst wurde, wie denn auch noch auf der Grenze unserer Periode *Lactanz* λόγος und πνεῦμα als identisch fasst[1], wurde seit Origenes immer mehr vermieden, und dafür der Ausdruck *Sohn*, der in der Schrift zunächst von der menschlichen Persönlichkeit Christi in ihrer historischen Erscheinung gebraucht wird, auch auf die zweite Person der Gottheit (vor der Menschwerdung) übertragen, die sich die Schüler des Origenes[2], gemäss der Denkweise ihres Lehrers, als eine besondere, jedoch dem Vater untergeordnete, Hypostase dachten. So *Dionys von Alexandrien*, der sich aber gegen seinen Namensverwandten zu Rom dadurch zu vertheidigen suchte, dass er der Lehre eine mildere Deutung gab[3]. Die beiden Elemente der origenistischen Lehre hatten nun aber das eigene Schicksal, dass das Eine, die Hypostasirung des Sohnes, gegen den Sabellianismus festgehalten und zur orthodoxen Lehre erhoben, das Andere aber, die Unterordnung, in dem Arianismus verdammt wurde, so dass der Origenismus auf der einen Seite einen Sieg feierte, auf der andern eine Niederlage erlitt, wodurch er sich aber gerade als ein nothwendiges Glied in der Kette und als Uebergangsmoment erweist.

[1] Die Theologie des *Lactanz* steht überhaupt als eine isolirte Erscheinung da in unserer Periode, wie sie denn auch von je im Geruche der Heterodoxie stand. (Ueber seine vorwaltend ethische Tendenz s. *Dorner* S. 777.) Nachdem Lactanz div. inst. IV, c. 8 gegen eine grobsinnliche Auffassung ex connubio ac permistione feminae alicujus sich erklärt hatte, geht er auf die menschliche Bedeutung des *Wortes* (sermo) zurück: Sermo est spiritus cum voce aliquid significante prolatus. Und eben dadurch unterscheidet sich der Sohn von den Engeln, dass er nicht blos spiritus (Hauch, Wind), sondern zugleich (geistiges) *Wort* ist. Die Engel gehen nur als taciti spiritus aus Gott hervor, wie etwa der Odem aus der Nase

des Menschen, während der Sohn ein Hauch aus Gottes Mund ist, mit einem articulirten Laute; daher auch die Identität von Sermo und Verbum Dei, quia Deus procedentem de ore suo *vocalem* spiritum, quem non utero, sed mente conceperat, inexcogitabili quadam majestatis suae virtute ac potentia in effigiem, quae proprio sensu ac sapientia vigeat, comprehendit. Indessen ist auch ein Unterschied zwischen dem Worte (Sohn) Gottes und unsern Worten. Unsere Worte, wenn sie mit der Luft sich mischen, vergehen wieder, und gleichwohl können schon *wir* dieselben durch Schrift verewigen — quanto magis Dei vocem credendum est et manere in aeternum et sensu ac virtute comitari, quam de Deo Patre tamquam rivus de fonte traduxerit. Dem Lactanz ist eine *Trinität* noch so fremd, dass er nicht sowohl dem Vorwurf von *drei* Göttern, als von *zwei* begegnen zu müssen glaubt, obwohl er bereits, um diese Zweieinigkeit zu rechtfertigen, dieselben Ausdrücke gebraucht, deren sich die Orthodoxie früher oder später zur Rechtfertigung der Dreieinigkeitslehre bediente: Cum dicimus Deum Patrem et Deum Filium, non diversum dicimus, nec utrumque secernimus: quod nec Pater a Filio potest, nec Filius a Patre secerni, siquidem nec Pater sine Filio potest nuncupari, nec Filius potest sine Patre generari. Cum igitur et Pater Filium faciat et Filius Patrem, una utrique mens, unus spiritus, una substantia est. Dann kommt er aber wieder auf die frühern Bilder zurück vom Quell und Fluss, von der Sonne und dem Strahl, und noch gewagter (ganz arianisch) ist das Bild von einem irdischen Sohne, der im Hause des Vaters wohnt und mit ihm alles gemein hat, so dass das Haus sowohl den Namen des Vaters, als den des Sohnes führt.

[2] So wird dem *Pierius*, dem Lehrer des Pamphilus von Cäsarea, von Photius (cod. 119) vorgeworfen, er habe gesagt, Vater und Sohn seien zwei *οὐσίαι καὶ φύσεις*. Gleichwohl habe er *εὐσεβῶς* gelehrt, indem er diese Worte im Sinne von *ὑποστάσεις* gebrauche; das *πνεῦμα* aber setzte er *δυσσεβῶς unter* Vater und Sohn. Desgleichen wird *Theognostus* (um 280) beschuldigt, dass er den Sohn für ein *κτίσμα* gehalten, was indessen nicht ganz zu den übrigen (mehr orthodoxen) Behauptungen des Mannes stimmt (Phot. cod. 106), vgl. *Dorner* S. 723 ff. Es gab sogar origenistische Schüler, die eher zum Sabellianismus hinneigten, wie *Gregorius Thaumaturgos*, der (nach Basil. ep. 210, 5) gelehrt hatte, *πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν*. Vgl. indessen *Gieseler*, DG. S. 147 f. *Methodius* von Patara (*genauer: von Olympos, s. *Zahn*, ZKG. VIII, S. 15 ff.*) vermied das Wort *ὁμοούσιος*, insofern es auf den präexistenten Sohn geht, scheint aber gleichwohl die ewige Präexistenz des Sohnes, wenn auch nicht in der origenistischen Form, angenommen zu haben, vgl. Opp. ed. *Combefis* (Par. 1644) p. 283—474, und *Dorner* a. a. O.

[3] Es zeigte sich dies namentlich bei der Bestreitung des Sabellius (s. den folg. §.) von Seiten des *Dionys*. Von seinem an den römischen Bischof gerichteten *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία* libb. IV finden sich Fragmente bei Athanasius (*περὶ Διονυσίου τοῦ ἐπ. Ἀλ.* liber, Opp. I, p. 243) und Basilius, gesammelt von *Coustant* in seinen epistt. Rom. Pontt. b. *Galland*, T. IV, p. 495. S. *Gieseler*, KG. I, S. 244. Dionys wurde (nach Athanasius p. 246) beschuldigt, in einem Brief an Euphranor und Ammonius das Verhältniss des Vaters zum Sohn dem des Weingärtners zum Weinstock, des Schiffbauers zum Schiff verglichen zu haben u. s. w. Nach den Arianern (bei Athan. p. 253) soll er sogar wie sie gelehrt haben: *Οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ θεὸς πατήρ, οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός· ἀλλ' ὁ μὲν θεὸς ἦν χωρὶς τοῦ λόγου. αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ· ἀλλ' ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν, ἀλλ' ὕστερον ἐπιγέγονεν.* Er nannte den Sohn auch *ξένος κατ' οὐσίαν τοῦ πατρός*. Vgl. die entgegengesetzten Aeusserungen bei Athan. p. 254. Der römische Bischof drang dagegen (nicht ohne Anstreifen an den Sabellianismus, vgl. *Dorner* S. 754) auf das Bekenntnisss der Homousie, welche sich am Ende der alexandrinische Bischof gefallen liess, ob er gleich den Ausdruck weder in der Bibel, noch in dem bisherigen kirchlichen Sprachgebrauche begründet glaubte. Spätere orthodoxe Lehrer (wie Athanasius) entschuldigten den alexandrinischen Dionys damit, dass er jene anstössigen Bilder blos *κατ' οἰκονομίαν* gebraucht

habe, und dass sie eben aus seiner anti-sabellianischen Stellung zu begreifen seien (Athan. p. 246 ss.), s. dagegen *Löffler*, kleine Schriften Bd. I, S. 114 ff. (bei *Heinichen* zu Euseb. Bd. I, S. 306). Man kann freilich das geltend machen, dass Dionys mehr eine praktische als speculative Natur, und dass seine Grundrichtung und Intention eine von der des Arius verschiedene war. Der Satz von der Subordination, der im arianischen System zum Mittelpunkt ward, ist für ihn nur eine „*schiefe und übereilte Folgerung aus dem Unterschiede, der zwischen dem Vater und dem Sohn sein müsse*" s. *Dorner* S. 743 ff. Vgl. indessen *Baur*, VDG. I, S. 487.

§. 88.

Die Homousie des Sohnes mit dem Vater auf Kosten des Hypostasenunterschiedes.

(Sabellianismus und Samosatenismus.)

Schleiermacher, über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und athanasianischen Vorstellung von der Trinität (Berlin. theol. Zeitschr. 1822, 3. Hft.). *Lange*, der Sabellianismus in seiner ursprünglichen Bedeutung (Z. h. Th. 1833, H. 2. 3). *Schwab*, de Pauli Sam. vita atque doctrina. Diss. inaug. 1839. *Zahn*, Marcell v. Ancyra, Erl. 1867. *Harnack*, RE² X, Art. Monarchianismus.

Im Anschluss an die frühere Gestalt des Monarchianismus, welche in der vorigen Periode durch Praxeas, Noët und Beryll vertreten war, und im Gegensatze gegen den Origenismus behauptete *Sabellius*, Presbyter von Ptolemais in der Mitte des 3. Jahrhunderts, dass die Benennungen Vater, Sohn und Geist blosse Erscheinungsformen und Benennungsweisen einer und derselben Gottheit seien, und verwandelte sonach den objectiven, realistischen Personunterschied (Wesenstrinität) in einen blos subjectiven, modalistischen (Offenbarungstrias); wobei er sich zur Verdeutlichung der Sache verschiedener, von den Gegnern auch wohl gemissdeuteter Bilder, aber auch zugleich solcher Ausdrücke bediente, die nachher in die orthodoxe Terminologie übergingen[1]. Dadurch wurde zwar auf der einen Seite die Unterordnung des Sohnes unter den Vater vermieden, und die Gottheit, die in Christo sich manifestirte, als die Gottheit schlechthin gefasst; aber indem die Personalität des Sohnes dabei vernichtet wurde, erhielt diese unmittelbare Gottesoffenbarung in Christo einen pantheistischen Anstrich, da mit dem Aufhören der endlichen Erscheinung Christi auch der Sohn aufhörte, als ein solcher zu sein. — Die Lehre des *Paul von Samosata*[2], an die eines Artemon und Theodotus sich anschliessend, ist die folgende: Gott ist schlechthin einpersönlich; Vater, Sohn und Geist sind der Eine Gott (ἓν πρόσωπον); Logos resp. Sophia bezeichnen nur Eigenschaften desselben, doch kann man jenen den 'Sohn' nennen, der schon in den Propheten wirksam war und bei dem Erlöser das bildete, was der Apostel den 'inneren Menschen' nennt. Durch eine der Liebe zu Gott entsprechende stete Willensrichtung auf diesen hin ward die völlige Einheit mit ihm perfekt, nicht ward sie dem Erlöser φύσει zu teil. (vgl. *Harnack*, a. a. O.)

[1] Euseb. VII, 6. Epiph. haer. 62. Athan. contra Arian. IV, 2 u. a. St. Basil. ep. 210. 214. 235. Theodoret fab. haer. II, 9. Nach Epiph. lehrte *Sabellius*, in der 1. Hälfte des 3. Jahrh. das Haupt schismatischer Monarchianer in Rom, es seien ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ἐνέργειαι (ὀνομασίαι, ὀνόματα), und machte dies durch Bilder deutlich, theils durch die menschliche Trias von Leib, Seele und Geist, theils durch das Leuchtende (φωτιστικόν), das Wärmende (τὸ θάλπον) und die Rundung (τὸ περιφερείας σχῆμα) der Sonne. Wie weit er aber jedes dieser Merkmale auf die Personen vertheilt und die Analogie des Einzelnen durchgeführt habe? lässt sich schwer bestimmen. So diente ihm ja auch (nach Athan. IV, 25) die Mannigfaltigkeit der Gnadengaben bei dem *einen* Geiste als Bild der Trinität. Das Objective an der Sache bestand ihm in der göttlichen Oekonomie, in den Offenbarungsweisen Gottes an die Menschheit. So heisst Gott in Beziehung auf die Gesetzgebung Vater, in Beziehung auf die Erlösung Sohn, in Beziehung auf die Inspiration der Apostel und die Beseelung der Gläubigen heiliger Geist; daher der Vorwurf der Orthodoxen (Athan. 25. Bas. ep. 210. 214. 235. tract. in Joh. §. 3), Sabellius habe die Trinitätslehre lediglich auf die diesseitigen Bedürfnisse (πρὸς τὰς ἑκάστοτε χρείας) beschränkt. Das Offenbarwerden Gottes in diesen drei verschiedenen Erscheinungsformen bezeichnet er (nach Athan. IV, 13) als ein πλατύνεσθαι, ἐκτείνεσθαι (Bild des ausgestreckten und zurückgezogenen Armes). Wie weit er nun aber von diesen verschiedenen Erscheinungsformen die Monas, den αὐτόθεος, den er (Athan. de syn. 16) υἱοπάτωρ nannte, unterschieden, und in welches Verhältniss er diese Monas zu den Erscheinungsformen, namentlich zu der Person des Vaters, gesetzt habe, wird nicht ganz klar. Nach einigen Stellen (Athan. IV, 25) scheinen ihm die Begriffe πατήρ und μόνας zusammenzufallen, nach andern (IV, 13) hilft der als Monas bezeichnete Vater zugleich wieder mit die Trias bilden; vgl. *Dorner* S. 706 ff. *Voigt*, Athan. S. 268, sucht (gegen Schleiermacher, Baur u. A.) wieder geltend zu machen, dass die Monas und der Vater dem Sab. in Eins zusammenfallen. Auch der Logos nimmt in dem sabellianischen System eine eigene Stelle ein. Während die sabell. Trinität erst innerhalb der Weltschöpfung ihre Bedeutung hat, kommt die Weltschöpfung durch den Logos zu Stande, der, wie bei den Aelteren, als ἐνδιάθετος und προφορικός gefasst wird, s. *Dorner* S. 711 ff. So ist nach Sab. Gott unwirksam als Schweigender, wirksam als Sprechender (nach Athan. IV, 11). Ueber das Ganze, sowie über den Sprachgebrauch von πρόσωπον (ob vom Theater entlehnt?), über ὁμοούσιος u. s. w. siehe *Schleiermacher* a. a. O. *Baumg.-Crus.* I, 1 S. 200 ff. *Neander*, KG. I, 3 S. 1015 ff. u. DG. S. 175. *Möhler*, Athanas. der Gr. Th. I, S. 184 ff. und *Voigt* a. a. O. Was die zeitliche Erscheinung Christi in der Geschichte betrifft, so kann man sagen, dass diese von Sabellius nach ihrer theologischen Seite nicht verkürzt wird, indem Christus als die unmittelbare Gottesoffenbarung gefasst ist. Aber die Persönlichkeit Christi ist nur so lange eine solche, als sie diese historische Persönlichkeit ist. Weder hat sie Präexistenz, noch dauert sie als solche im Himmel fort, da der Strahl, der sich in Christum hineingesenkt hatte, wieder zu Gott zurückkehrt. Gleichwohl scheint Sabellius eine Wiederkunft Christi erwartet zu haben (*Schleierm.* S. 176). Ja, es mag zweifelhaft bleiben, ob er das Zurücktreten des Logos schon mit der Himmelfahrt oder erst mit der Vollendung des Reiches Gottes eintreten liess. Ueber die Berührungspunkte des Sabellianismus mit dem Ebionitismus s. *Dorner* S. 726. Nach Epiphanius (a. a. O.) hat sich die sabellianische Meinung besonders in Mesopotamien und in der Gegend von Rom verbreitet. Eine eigentliche Secte der Sabellianer hat es nicht gegeben.

[2] *Paul*, ein Syrer, 260 Bischof von Antiochien, ward seit 264 auf mehreren Synoden als Ketzer verklagt*), und endlich (269—272) entsetzt. Von seiner Disputation mit dem Presbyter Malchion s. ein Fragm. bei *Mansi* T. I, p. 1001 ss. Vgl. die verschiedenen Relationen von Epiph. 65, 1 und Euseb. VII, 27, und die ziemlich abweichenden Urtheile der Dogmenhistoriker über seine Stellung zum Sabellianismus oder zum artemonitischen Unitaris-

*) Ueber die beiden antiochen. Synoden (265 u. 270) vgl. *Dorner* S. 769.

mus (Eus. V, 28 ab init.): *Schleierm.* S. 389 ff. *Baumg.-Crus.* I, S. 204. *Baur*, VDG. I, S. 477 ff. *Nitzsch*, DG. I, 204 f. *Thomasius*, I, 181 f. Der Unterschied lässt sich dahin bestimmen, dass Sabellius die ganze Substanz des göttlichen Wesens, Paul dagegen nur eine einzelne göttliche Kraft sich in Christo niederlassend gedacht hat; womit übereinstimmend *Trechsel* (Gesch. des Antitrinitarismus I, S. 61) den Samosatenismus „*das verstandesmässige Correlat des Sabellianismus*“ nennt. Das Göttliche tritt mit dem Menschen nur in äusserliche Berührung, streift es nur an der Oberfläche, während dagegen das Menschliche mehr zu seinem Rechte kommt, als bei Sabellius. Mit andern Worten: „*In dem Menschen Jesus wie er von unten her wirkte, wohnte von oben herab der göttliche Logos, und in noch höherem Grade als in den Propheten und in Moses war die göttliche Weisheit in Christus als einem Tempel Gottes*“. *Baur* a. a. O. S. 478. Jedenfalls ist es falsch, die Benennungen Sabellianismus und Samosatenismus promiscue zu gebrauchen. Vielmehr bilden sie theilweise einen Gegensatz, wie *Baur* S. 483 richtig zeigt. In der Regel hiessen die, welche den Personalunterschied aufhoben, im Occident *Πατριπασσιανοί*, im Orient *Σαβελλιανοί.* Vgl. Athan. de synod. 25, 7.

§. 89.

Die Unterordnung des Sohnes unter den Vater und die Unterscheidung der Personen im Arianismus.

Im strengsten Gegensatze gegen die sabellianische Vorstellung entwickelte sich die *arianische,* welche bei der objectiven Unterscheidung der Personen die Unterordnung der einen unter die andere, und zwar zunächst des Sohnes unter den Vater, soweit trieb, dass ersterer als Geschöpf des letztern erschien. Die so vorgetragene Meinung des Prebyters *Arius* zu Alexandrien[1] fand bei dem dortigen Bischof Alexander den lebhaftesten Widerspruch[2], und aus diesem anfänglichen Privatstreite entwickelte sich ein Kampf, der mehr als alle bisherigen Streitigkeiten in die Geschichte der Dogmen eingriff und das Signal zu einer unabsehbaren Reihe von weitern Kämpfen gab.

[1] Quellen: Arii epist. ad Euseb. Nicomed. bei Epiph. haer. 69, §. 6. Theodoret hist. eccles. I, 4. Epist. ad Alex. bei Athan. de synodis Arim. et Seleuc. c. 16 und ep. haer. 69, §. 7. Des Arius Schrift *Θαλεία* ist bis auf die Fragmente bei Athan. Orat. I u. II contra Arianos verloren gegangen. — **Arius*, Schüler des Lukian von Antiochien, Diakon, dann Presbyter in Alexandrien. Scharfsinnig, gelehrt und von strenger Lebensweise erfreute er sich allgemeiner Achtung, auch bei dem Bischof selbst, bis in Folge einer Rede des Letztern an den Klerus über die Trinität der Streit ausbrach.* — Nach epist. ad Eus. war seine Meinung: *ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ᾽ οὐδένα τρόπον, ἀλλ᾽ οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινὸς, ἀλλ᾽ ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων, πλήρης θεὸς, μονογενής· ἀναλλοίωτος, καὶ πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ ἤτοι ὁρισθῇ ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν.* Diese letzte Negative steht ihm fest, während er sich im Vorigen abmüht, einen genügenden Ausdruck zu finden. „Darum werden wir verfolgt,“ heisst es weiter, „dass wir dem Sohn einen Anfang zuschreiben, während wir von Gott lehren, er sei *ἄναρχος*. Wenn wir sagen, *ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν*, so geschieht es, weil er kein Theil Gottes ist, auch nicht aus etwas schon Vorhandenem gebildet“ (also gegen eine Emanation oder gegen eine Schöpfung aus der Materie). Vgl. den Brief an Alex. a. a. O., wo er seine Lehre besonders gegen die

valentinische Meinung von einer *προβολή*, ferner gegen die manichäische Vorstellung von einem *μέρος*, sowie endlich gegen die sabellianische vertheidigt und dieselben Sätze fast gleichlautend wie im vorigen Briefe wiederholt. Dieselben Ansichten finden sich noch stärker ausgedrückt in den Fragmenten aus der Thalia (bei Athan. contra Arian. orat. I, §. 9): *Οὐκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατὴρ ἦν, ἀλλ' ὕστερον γέγονεν· οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός, οὐ γὰρ ἦν πρὶν γεννηθῇ· οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη καὶ αὐτός· οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα, καὶ οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστός, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη. Οὐκ οἶδε τὸν πατέρα ἀκριβῶς ὁ υἱός, οὔτε ὁρᾷ ὁ λόγος τὸν πατέρα τελείως· καὶ οὔτε συνιεῖ, οὔτε γινώσκει ἀκριβῶς ὁ λόγος τὸν πατέρα· οὐκ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς καὶ μόνος αὐτὸς τοῦ πατρὸς λόγος, ἀλλ' ὀνόματι μόνον λέγεται λόγος καὶ σοφία, καὶ χάριτι λέγεται υἱὸς καὶ δύναμις. οὐκ ἔστιν ἄτρεπτος ὡς ὁ πατήρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει, ὡς τὰ κτίσματα, καὶ λείπει αὐτῷ εἰς κατάληψιν τοῦ γνῶναι τελείως τὸν πατέρα.* Ebendaselbst §. 5: *Εἶτα θελήσας ἡμᾶς (ὁ θεὸς) δημιουργῆσαι, τότε δὲ πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αυτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱόν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ.* Die bildliche Redeweise Joël 2, 25 (wo die Heuschrecken nach den LXX die grosse Kraft Gottes heissen) ist ihm hierfür Beweis. Vgl. *Neander*, KG. II, 2 S. 767 ff. u. DG. S. 299 ff. *Dorner* S. 849 ff. *Baur*, Trin.-Lehre S. 319 ff. 342 ff. *Meier*, Trin. S. 134 ff. „*Arius repräsentirt die Reaction des gesunden Menschenverstandes gegen das Zurückgehen auf die Formen platonisirender Speculation*" ebd. S. 137*). *Möhler* (Athanasius Bd. I, S. 195 ff.) erklärt sich den Arianismus aus der abstracten (deistischen) Trennung von Gott und Welt. Darin sieht *Baur* (VDG. II, 159) nur die negative Seite des Arianismus. Diese ist es aber doch, welche auch von des Arius Anhängern festgehalten und auf dialektischem Wege weiter verfolgt worden ist. — Ueber *Arius* und den *Arianismus* vgl. *Kölling*, Gesch. der Ar. Häresie, Gütersloh, 1874; II, 1883 (dazu: Th. LZ. 1884, Sp. 430); *Gwatkins*, Studies of Arianism, London 1882; *Harnack*, DG. II, S. 183 ff.

2 Ueber *Alexanders* Meinung s. dessen Brief an den gleichnamigen Bischof in Constantinopel bei Theodoret hist. eccles. I, 4, und das Circularschreiben ad Catholicos b. Socr. I, 6. Er führt seine Polemik vorzüglich aus dem johanneischen Prolog und zeigt, *μεταξὺ πατρὸς καὶ υἱοῦ οὐδὲν εἶναι διάστημα.* Vielmehr sind alle Zeiten und Zeiträume selbst vom Vater durch den Sohn geschaffen. Hätte der Sohn einen Anfang genommen, so wäre der Vater *ἄλογος* gewesen. Die Zeugung des Sohnes hat auch nichts gemein mit der Kindschaft bei den Gläubigen. Er ist der Sohn Gottes *κατὰ φύσιν.*

§. 90.

Hypostasirung und Homousie.

Nicäische Lehre.

Münscher, Untersuchung über den Sinn der nicäischen Glaubensformel, in Henke's neuem Magazin VI, S. 334 ff. *Harnack*, DG. II S. 224 ff. †*Hefele*, Conc. Gesch. I. *Hahn*, Bibl. d. Symb. 2. Aufl. (1877) S. 78. Ueber die Quellen s. *Gass*, RE², X, 530 f.

Nachdem Constantin der Grosse und die beiden Eusebe (von Cäsarea und Nikomedien) vergebens versucht hatten, die Streitenden zu versöhnen[1], wurde, besonders auf Anstiften des Bischofs Hosius

---

*) So bestritt *Arius* an der Lehre des Origenes die speculative Seite von der *ewigen Zeugung*, während er die von der *Unterordnung* unter den Vater sich aneignete, vgl. *Gieseler*, DG. S. 308. u. *Neander*, DG. S. 300: „*Die tiefe Idee, welche Origenes ausgesprochen von der ewigen, anfangslosen Zeugung des Sohnes, blieb seinem hausbackenen Verstande unfasslich.*"

von Corduba, *die erste ökumenische Kirchenversammlung zu Nicäa* (325) gehalten, auf welcher mit Beseitigung anderer, den Arianismus scheinbar begünstigender Formeln[2], eine Lehre festgesetzt wurde, in welcher die *Wesens*gleichheit (Homousie) des Sohnes mit dem Vater, und sein Verhältniss zu ihm als das des Gezeugten zum Zeugenden als unverletzliches Dogma der katholischen Kirche bekannt wurde[3].

¹ Vgl. epist. Constantini ad Alexandrum et Arium bei Euseb. vita Const. II, 64—72, und über die Vermittlungsversuche der Eusebe *Neander*, a. a. O. S. 783 ff.

² Dahin gehört das Glaubensbekenntniss, welches Euseb von Cäsarea in Vorschlag brachte, Theodoret h. e. I, 11. Schon in diesem war der Ausdruck enthalten: *Ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, ζωὴ ἐκ ζωῆς, πρωτότοκος πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένος.* *Es war nichts andres als das in einer Gemeinde in Caesarea längst übliche Symbol, durch ihn um einen antisabellianischen Zusatz vermehrt.* Nach Athan. de decret. syn. Nic. 20 wollte man zuerst nur festsetzen, dass der Sohn Gottes sei *εἰκὼν τοῦ πατρὸς, ὅμοιός τε καὶ ἀπαράλλακτος κατὰ πάντα τῷ πατρὶ καὶ ἄτρεπτος καὶ ἀεὶ, καὶ ἐν αὐτῷ εἶναι ἀδιαιρέτως.*

³ *Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ· ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, [ἢ κτιστὸν] ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.* *Ein Anschluss an die cäsar. Formel ist nicht zu verkennen, aber in wichtigen Punkten ist sie revidiert, vgl. *Hort*, The Const. . . . creed (1876), *Harnack* RE² VIII, 214 ff.*

Ueber die Erklärungen des *ἐξ οὐσίας* und des *ὁμοούσιος* s. Athan. a. a. O. Es wird schon jetzt unterschieden zwischen Gleichheit und Aehnlichkeit. Der Sohn ist dem Vater anders gleich, als wir durch Beobachtung der Gebote Gottes ihm ähnlich werden. Auch ist es nicht eine äusserliche, zufällige Aehnlichkeit, wie zwischen Metall und Gold, zwischen Zinn und Silber u. s. w.

*Ueber den H e r g a n g berichten *Eusebius,* Vita Const. III, *Athanasius,* De decr. syn. Nic. sowie Epist. ad Afros (Opp. ed Montf. I) und Spätere. Der Kaiser berief und zumteil beförderte er auch nach Nicaea in Bithynien die Bischöfe, deren Zahl Athanas. auf 318 angiebt, während Eus. nur von 250 nebst zahlr. Presbytern und Akoluthen redet. Ausser und vor den Generalsitzungen fanden Privatverhandlungen statt, in denen der Diakon Athanasius sich bes. hervortat. Bei der Eröffnung hielt der Kaiser selbst eine zum Frieden mahnende Rede. Wer die Leitung übernahm, ist unbekannt, schwerlich Hosius, den erst Gelasius nennt und Hefele a. a. O. als Vorsitzenden nachweisen möchte. Euseb brachte zuerst sein caesar. Symbol in Vorschlag; man fand nötig (auch der Kaiser), das *ὁμοούσιος* ausdrücklich hinein zu setzen; dem stimmte Eus. nebst den übrigen Vermittlern am 2. Tage bei; die 6 oder 7 arianisch Gesinnten waren vermutlich schon am 1. Tage mit ihrem durch Eusebius v. Nicomedien formulierten Bekenntnisse zurückgewiesen worden; nur Theonas und Secundus blieben dem Arius treu; sie wurden mit ihm verdammt und abgesetzt. Darauf ging die Versammlung zu andern Gegenständen über. — ‚Es ist anerkannt, dass der Bischof von Rom keinen

erheblichen Einfluss auf die Synode geübt hat. Um einen solchen nachzuweisen, beruft selbst Hefele sich auf die trullanische Synode von 680, welche Actio 18 erwähnt, dass Constantin und Sylvester jene berufen hätten; ja er geht so weit dem Baronius nachzusprechen, dass die Synode von Nicaea dem Letztern ihre Beschlüsse zur „Bestätigung" (!) vorgelegt habe, aus Gründen, die gar keiner Widerlegung bedürfen.' Gass, RE² X, 534.*

§. 91.

Weitere Schwankungen bis zur Synode von Constantinopel.

Das ὁμοούσιος fand nicht überall denselben Beifall[1]. Unter fortwährenden Schwankungen gelang es der längere Zeit vom Hofe begünstigten eusebianischen Partei[2], denselben für eine Lehre einzunehmen, welche zwar nicht den strengen Arianismus lehrte, aber in ihren Bestimmungen geflissentlich das ὁμοούσιος vermied, so dass der streng auf dieses Schibboleth haltende Athanasius sich genöthigt sah, seine Zuflucht im Abendlande zu suchen. Auf mehreren in dieser Streitsache gehaltenen Synoden wurden Formeln entworfen und wieder aufgegeben[3], bis endlich die nicäisch-athanasianische Ansicht auf der zweiten ökumenischen Synode von Constantinopel (381) eine abermalige Bekräftigung erhielt[4].

[1] Mehrere asiatische Bischöfe stiessen sich daran, Socr. I, 8, 6. Man fand den Ausdruck nicht schriftgemäss (λέξις ἄγραφος) und befürchtete von ihm einen Rückfall in das Emanistische. Diese emanistischen Reste lagen noch mehr in dem ἐκ τῆς οὐσίας als in dem ὁμοούσιος. Vgl. *Meier* a. a. O. S. 147. — Ueber den weitern Verlauf der äussern Begebenheiten s. die Kirchengeschichte. Historische Haltpunkte: I. Die Vertreibung des Arius und der Bischöfe Theonas und Secundus. Schicksal des Euseb von Nikomedien und des Theognis von Nicäa. II. Zurückberufung des Arius 330 auf Ablegung eines Glaubensbekenntnisses hin: εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγεννημένον, θεὸν λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο κτλ. (Socr. I, 26). Synoden zu Tyrus und Jerusalem (335). III. Verweisung des Athanasius nach Gallien. Arius' plötzlicher Tod zu Constantinopel (336) vor seiner feierlichen Wiederaufnahme in die Kirche, und verschiedene Urtheile darüber. IV. Tod Constantins d. Gr. zu Nikomedien 337 (Socr. I, 27—40). Gegen Ende seines Lebens hatte Constantin selbst seine Gesinnung merklich geändert, und besonders hatte die arianische Partei an Constantius, der seit 337 im Morgenlande regierte, eine Stütze.

[2] Ueber die Benennung s. *Gieseler*, KG. I, 2 S. 54. Athanasius selbst nennt sie häufig οἱ περὶ Εὐσέβιον, während sie sonst auch mit den Arianern auf Eine Linie gestellt werden, mit denen sie allerdings gegen Athanasius zusammenhalten.

[3] I. Die vier antiochenischen Symbole der Eusebianer vom Jahr 341 (bei Athanas. de syn. c. 22—25. *Walch* a. a. O. p. 109 ss.), in welchen sämmtlich das ὁμοούσιος fehlt, ohne dass sie im Uebrigen arianisch sind. II. Formula μακρόστιχος 343 zu Antiochien, in welcher die arianische Meinung verdammt, der Tritheismus verworfen, aber auch des Athanasius Vorstellungsweise getadelt und im Gegensatz gegen dieselbe ein Subordinationsverhältniss angedeutet wird. Athanas. de synod. §. 26. III. Die Synode von Sardica 347 (n. A. 344*), Socr. II, 20), auf welcher blos die Abendländer blieben, während die Morgen-

*) Ueber das Chronologische s. *H. J. Wetzer*, restitutio verae chronologiae rerum ex controversiis Arianis inde ab anno 325 usque ad annum 350 exortarum contra chronologiam hodie receptam exhibita, Francof. 1827.

länder ihre Sitzungen in Philippopolis hielten. Spaltung zwischen Morgen- und Abendland. Die bei Hilarius (de synodis contra Arianos §. 34) lateinisch vorhandene Formula Philippopolitana ist zum Theil Wiederholung der *μακρόστιχος*. IV. Die erste sirmische Formel (bei Athan. §. 27; bei Hil. §. 37; bei Socr. II, 29 s.) gegen Photin s. unten §. 92. V. Die zweite sirmische Formel (b. Hilar. §. 11; Athan. §. 28; Socr. II, 30) einmal gegen das *ὁμοούσιος* und das zu speculative Verfahren überhaupt: Scire autem manifestum est solum Patrem quomodo genuerit filium suum, et filium quomodo genitus sit a patre (vgl. oben Irenaeus §. 42 Note 10); dann aber zugleich streng arianisch den Sohn dem Vater unterordnend: Nulla ambiguitas est, majorem esse Patrem. Nulli potest dubium esse, Patrem honore, dignitate, claritate, majestate et ipso nomine Patris majorem esse filio, ipso testante: Qui me misit, major me est (Joh. 14, 28). Et hoc catholicum esse, nemo ignorat, duas personas esse Patris et Filii, majorem Patrem, Filium subjectum cum omnibus his, quae ipsi Pater subjecit. VI. Gegen diese streng arianische Ansicht die semiarianische auf der Synode zu Ankyra in Galatien, unter dem dortigen Bischof Basilius, 358; das Synodalschreiben b. Epiph. haer. 73, §. 2—11. VII. Das dritte sirmische Bekenntniss 358, worin das zweite (arianische) verworfen und das von Ankyra bestätigt wird (bei Athan. §. 8; Socr. II, 37). VIII. Versammlung der Abendländer zu Ariminum (Rimini) und der Morgenländer zu Seleucia 359.

4 *Die Majorität der in Constantinopel Versammelten bekannte sich zum Nicaenum und brachte dies auch im 1. Canon ihrer Beschlüsse zum Ausdruck; nach dieser Seite hin ist also die von *Caspari*, *Hort* und *Harnack* (s. u.) untersuchte und mit durchschlagenden Gründen verneinte Frage, ob man in dem sog. Nicaeno-Constantinopolitanum thatsächlich ein 381 in CP formuliertes Symbolum zu erkennen habe, gleichgültig. Das in Frage stehende Symbol lautet:* *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα· σταυρωθέντα δὲ ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς· καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα* u. s. w. (Diese weitern Bestimmungen über den Geist s. unten). — Ueber die Entstehung dieses Symbolums vgl. *Harnack*, RE[2] VIII, 212 ff. Er hält es für eine bald nach 362 entstandene Bearbeitung im nicäischen Sinne und Erweiterung des Taufsymbols der jerusalemischen Gemeinde.

§. 92.

Nähere Beleuchtung der Schwankungen.

Arianismus und Semiarianismus auf der einen, und Rückfall in den Sabellianismus auf der andern Seite (Marcell und Photin).

C. *R. W. Klose*, Geschichte und Lehre des Eunomius, Kiel 1843. *Derselbe*, Gesch. und Lehre des Marcellus und Photinus, Hamb. 1837. *Zahn*, Marcellus v. Ancyra; Gotha 1867; dazu Rec. von *Möller* (St. Kr. 1869, S. 147 ff.)

Mitten im Kampfe hatte sich nämlich für die, welche das Verdienst der reinen Orthodoxie anstrebten, die schwierige Aufgabe ge-

stellt, zwischen dem Sabellianismus und Arianismus so hindurchzukommen, dass sowohl in der Behauptung der Wesensgleichheit der Hypostasenunterschied festgehalten, als auch wieder in der Behauptung dieses Unterschiedes die Subordination vermieden wurde[1]. Aus Besorgniss, in den Sabellianismus zurückzufallen, suchten die Semiarianer[2], und mit ihnen auch *Cyrill* von Jerusalem[3] und *Euseb* von Cäsarea[4], den Ausdruck *ὁμοούσιος* zu vermeiden, wenn gleich die Erstgenannten, den strengen Arianern (Aëtianern, Eunomianern)[5] gegenüber, eine *Wesensähnlichkeit* (*τὸ ὁμοιούσιον*) des Sohnes mit dem Vater behaupteten[6]. Dagegen fielen *Marcell* von Ancyra und dessen Schüler *Photin* von Sirmium, vor lauter Widerspruch gegen das Arianische, der Hauptsache nach in den Sabellianismus zurück, den sie jedoch durch die genauere Unterscheidung der Begriffe Logos und Sohn Gottes einigermassen modificirten und gegen allen Schein des Patripassianismus sicherstellten[7].

1 Die Nothwendigkeit, aber auch die Schwierigkeit, beide Klippen zu vermeiden, macht *Chrysostomus* anschaulich, de sacerdotio IV, 4 sub fin.: *Ἄν τε γὰρ μίαν τις εἴπῃ θεότητα, πρὸς τὴν ἑαυτοῦ παράνοιαν εὐθέως εἵλκυσε τὴν φωνὴν ὁ Σαβέλλιος· ἄν τε διέλῃ πάλιν ἕτερον μὲν τὸν Πατέρα, ἕτερον δὲ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον ἕτερον εἶναι λέγων, ἐφέστηκεν Ἄρειος, εἰς παραλλαγὴν οὐσίας ἕλκων τὴν ἐν τοῖς προσώποις διαφοράν. Δεῖ δὲ καὶ τὴν ἀσεβῆ σύγχυσιν ἐκείνου καὶ τὴν μανιώδη τούτου διαίρεσιν ἀποστρέφεσθαι καὶ φεύγειν, τὴν μὲν θεότητα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος μίαν ὁμολογοῦντας, προστιθέντας δὲ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις. Οὕτω γὰρ ἀποτειχίσαι δυνησόμεθα τὰς ἀμφοτέρων ἐφόδους.*

2 Häupter der Semiarianer (*ὁμοιουσιασταί, ἡμιάρειοι*) sind *Basilius* von Ankyra und *Georgius* von Laodicea. Vgl. das Symbol der Synode von Ancyra (358) bei Athan. de syn. §. 41. *Münscher-v. Cölln* S. 222. — *Die Synode selbst war berufen worden, um entgegen der auf der 3. sirmischen Synode im Beisein des Kaisers (357) vereinbarten Formel, welche das nicäische *ὁμοούσιος* durch ein *ὅμοιος* ersetzte, während den Arianern zu lieb nun die beiden abweichenden Bezeichnungen (*ὁμοούσιος* sowohl wie *ὁμοιούσιος*) als unbiblisch verboten wurden (s. Athan. de Syn. 28), die reine Lehre zu retten. „Das umfangreiche Synodalschreiben von Ancyra (Epiph. h. 73, 2—11, s. Hilar. de synod.) bezeichnet den Uebergang der Semiarianer zu der Betrachtung, welcher die Nicäner entgegen kommen konnten" (*Harnack*, DG. II, S. 247 [2]).*

3 *Cyrill.* Cat. XVI, 24. Er verwirft überhaupt die allzuspitzigen Speculationen, und meint, es reiche hin zu glauben: *Εἷς θεὸς ὁ Πατήρ· εἷς κύριος, ὁ μονογενὴς αὐτοῦ υἱός· ἓν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁ παράκλητος.* Christus sage, wer an ihn glaube, habe das ewige Leben, nicht wer wisse wie er gezeugt sei. Man solle nicht über die Schrift hinausgehen, auf der via regia bleiben, weder zur Rechten noch zur Linken weichen, *μήτε διὰ τὸ νομίζειν τιμᾶν τὸν υἱὸν, πατέρα αὐτὸν ἀναγορεύσωμεν, μήτε διὰ τὸ τιμᾶν τὸν πατέρα νομίζειν, ἕν τι δημιουργημάτων τὸν υἱὸν ὑποπτεύσωμεν*, XI, 17. Statt *ὁμοούσιος* will er lieben setzen *ὅμοιος κατὰ πάντα*, IV, 7; doch s. die varr. lect. bei *Toutlée* p. 54. und *Münscher-von Cölln* S. 226. Socr. IV, 25. Die Mitte zwischen der sabellianischen und arianischen Vorstellung will auch er festgehalten wissen IV, 8: *Καὶ μήτε ἀπαλλοτριώσῃς τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν, μήτε συναλοιφὴν ἐργασάμενος υἱοπατορίαν πιστεύσῃς κτλ.* Vgl. XVI, 4. und *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 170.

4 *Eusebius* h. e. I, 2 nennt den Sohn *τὸν τῆς μεγάλης βουλῆς ἄγγελον, τὸν τῆς*

ἀῤῥήτου γνώμης τοῦ πατρὸς ὑπουργὸν, τὸν δεύτερον μετὰ τὸν πατέρα αἴτιον u. s. w. Im Panegyricus X, 1 nennt er ihn gleichfalls *τῶν ἀγαθῶν δεύτερον αἴτιον*, worüber er von den Orthodoxen hart getadelt wird*), dann aber wieder *αὐτόθεος*, X, 4. Ueber die dem Euseb. geläufige Zusammensetzung mit *αὐτό* vgl. die demonstr. evang. IV, 2. 13. und *Heinichen* a. a. O. S. 223. In demselben Buche V, 1 p. 215 findet sich auch wieder eine Unterordnung des Sohnes, obwohl er ihn IV, 3 p. 149 zwar als *υἱὸν γεννητόν*, aber doch als *πρὸ χρόνων αἰωνίων ὄντα καὶ προόντα καὶ τῷ πατρὶ ὡς υἱὸν διαπαντὸς συνόντα* bezeichnet; freilich auch wieder *ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς ἀνεκφράστου καὶ ἀπερινοήτου βουλῆς τε καὶ δυνάμεως οὐσιούμενον*. Das Weitere bei *Münscher-von Cölln* S. 227—229 und Handb. III, S. 427 ff. *Semisch* RE[2] IV, 393. *Dorner* S. 792 ff.: „*Sein Lehrbegriff ist eine schillernde Gestalt, ein Spiegel der unaufgelösten Aufgaben der Kirche jener Zeit.*"

[5] Ueber die strengen Arianer: *Aëtius* zu Antiochien, *Eunomius*, Bischof von Cycicum, und *Acacius*, Bischof von Cäsarea in Palästina, vgl. Philostorg. III. IV. Epiph. haer. 76, 10. Ueber Eunomius und dessen Schriften und Meinungen s. *Klose* a. a. O. *Neander*, KG. II, 2 S. 852 ff. Vgl. *Dorner* I, 3 S. 853 ff. *Baur*, Trin. I, S. 360 ff. *Meier* I, S. 176 ff.

[6] Wie wenig indessen die Homöusie (Wesensähnlichkeit) befriedigte, zeigte *Athanasius*, wenn er unter anderm daran erinnerte, dass viele Dinge ähnlichen Wesens seien, ohne aus einander entsprungen zu sein (Silber und Zinn, Wolf und Hund) de Synod. §. 41. Auch die Semiarianer behaupten übrigens mit den Arianern ein Geschaffensein des Sohnes aus dem Willen des Vaters; das Gegentheil erschien ihnen als Zwang. Dem stellte Athanasius die im Wesen Gottes selbst begründete innere Nothwendigkeit entgegen, auf welche die Kategorie des Zwanges nicht passe. Er verglich das Verhältniss dem des Glanzes zum Lichte, Orat. contr. Ar. II, 2. (Vgl. *Gieseler*, DG. S. 311 ff. *Neander*, DG. S. 311).

[7] Die Meinungen des *Marcellus* (gest. um 374) sind theils aus den Fragmenten seiner Schrift gegen Asterius (de subjectione Domini, von *Rettberg* unter „Marcelliana" herausg. Gött. 1794; *dass der Titel *περὶ ὑποταμῆς* gelautet, wird von *Zahn*, M. v. A. S. 49 ff. bezweifelt, von *Möller*, St. Kr. 1869, S. 149 ff. aufrecht erhalten*), theils aus den Schriften der Gegner, Euseb. (*κατὰ Μαρκέλλου* libb. II, und *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας*, sowie Cyrill von Jerusalem (Cat. XV, 27. 33), theils endlich aus seinem eigenen Schreiben an den römischen Bischof Julius (Epiph. haer. 72, 2) zu erkennen. Vgl. *Zahn*, M. v. A. (1867), *Harnack*, DG. II, 237 f. Uebrigens sind die Urtheile der Orthodoxen über Marcellus getheilt, indem sich Athanasius, wo nicht bestimmt zu seinen Gunsten, doch sehr mild und vorsichtig (*διὰ τοῦ προσώπου μειδιάσας* Epiph. haer. 72, 4) über ihn äusserte, während Basilius d. Gr. (nach Epiph. 69, 2; *vgl. Basil. ep. 69, 125, 207, 265, ed. Garnier*) und die meisten der übrigen Orientalen auf seiner Verdammung bestanden; die Spätern betrachteten ihn meist als Häretiker, vgl. *Montfaucon*, diatribe de causa Marcelli Ancyrani (in collect. nova Patr. Par. 1707. T. II, p. LI); *Klose* S. 21—25; *Gieseler*, KG. II, 1 S. 51 Anm. Schon auf der nic. Synode hatte Marcellus das *ὁμοούσιος* vertheidigt, und wenn er nun durch den Gang, den der Streit seither genommen, und besonders durch seine Polemik gegen den arianischen Sophisten Asterius dem Sabellianismus näher gerückt wurde, so konnte dies geschehen, ohne dass er sich dessen bewusst ward, vgl. *Baumg.-Crus.* I, S. 227 f. Die Lehre selbst betreffend, so ging Marcellus auf den alten Unterschied von *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* zurück; er dachte sich denselben das einemal *ἡσυχάζων* in Gott, und dann wieder als eine von ihm ausgehende *ἐνέργεια δραστική*. Er steht insofern zwischen dem Sabellianismus und der nicäischen Lehre in der Mitte, als er gegen jene *τριὰς ἐκτεινομένη καὶ συστελλομένη* die Realität des Logos, der ihm nicht blosse Benennung

*) Vgl. das Scholion in dem Cod. Med. (bei *Vales.* und *Heinichen* III, p. 219): *Κακῶς κἀνταῦθα θεολογεῖς, Εὐσέβιε, περὶ τοῦ συνανάρχου καὶ συναϊδίου καὶ συμποιητοῦ τῶν ὅλων υἱοῦ τοῦ θεοῦ, δεύτερον αὐτὸν ἀποκαλῶν αἴτιον τῶν ἀγαθῶν, συναίτιον ὄντα καὶ συνδημιουργὸν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων, καὶ ὁμοούσιον*, und das neuere in dem Cod. Mazarin. ebend.

ist, festhält, gegen diese aber den Begriff der *Zeugung* (als der Gottheit des Logos zu nahe tretend) verwirft. Eben dadurch suchte er auch dem Ausdruck υἱὸς θεοῦ wieder die ältere, historische Bedeutung zu vindiciren, nach welcher unter dem Sohne der historische Christus in seiner persönlichen Erscheinung, nicht aber der vorweltliche Logos verstanden werden sollte, auf den sich der Begriff der Zeugung nicht anwenden lasse. Er bezog daher auch die biblischen Aussprüche Col. 1, 15 u. a., wonach Christus als das Ebenbild Gottes erscheint, auf den menschgewordenen Logos; ebenso das πρωτότοκος πάσης κτίσεως, vgl. *Neander*, DG. S. 315. Noch weiter als Marcell ging sein Schüler *Photinus*, Bischof von Sirmium (durch Wortwitz der Gegner Σκοτεινός genannt), gest. um 376, dessen Lehre in der oben genannten Formula μακρόστιχος, sowie auch auf dem Concil zu Mailand (346) verworfen wurde. Er selbst ward auf dem Concil zu Sirmium (351) seines Amtes entsetzt. Die Partei erhielt sich bis unter Theodos. d. Gr. Aus den Schriften über ihn — Athan. de syn. §. 26, Socr. II, 19, Epiph. haer. 71, 1 ff., Hilarius (de Trin. 7, 3—7; de Syn. c. 38 sq.), Marius Mercator (Nestorii sermo 12, §. 13; 4, §. 13), Vigil. Tapsens. (dialogus, in Bibl. Patr. Lugd. VIII, 754 ff.) — lässt sich erkennen, dass Ph. „in der Abneigung gegen jede eigentlich trinitar. Construction zu einer entschiedener unitarischen Fassung“ und „in der Bestimmung des christol. Dogma's dahin ging, dass in der Person Christi, dem Sohne, nicht mehr, wie bei Marcell die ἐνέργεια δραστική des Logos es ist, welche sich durch Annahme des Fleisches gleichsam selbst eine individuelle Erscheinungsform gibt, sondern in Christo nur ein übernatürlich erzeugter Mensch zu sehen ist, der unter göttlicher Einwirkung steht.“ *Möller* RE[2], IX, 656. So nahm Photin auch den Logos (nicht aber den Sohn) für gleich ewig mit dem Vater und bediente sich zur Bezeichnung der Einheit beider des Ausdrucks λογοπάτωρ, wie Sabellius υἱοπάτωρ gebrauchte; den Namen „Sohn Gottes“ legte er erst Christo seit der Menschwerdung bei. Bei diesen Streitigkeiten fällt es allerdings auf, was *Münscher* schon hervorgehoben (Handb. a. a. O.): *wie wenig die Lehrer der damaligen Zeit in die von diesen beiden Männern versuchte Unterscheidung der Ausdrücke Logos und Sohn Gottes sich zu finden wussten.*“ Vgl. indessen *Dorner* I, 3 S. 364 ff. *Baur*, Trin. I, S. 525 ff. *Meier* I, S. 160 ff.

§. 93.

Gottheit des heiligen Geistes.

Das nicäische Symbolum hatte über den heil. Geist nichts Näheres bestimmt[1]. Während *Lactanz* seiner Zeit noch Wort und Geist identificirte[2], fassten andere Lehrer, wenn sie gleich die Gottheit des Sohnes unzweideutig lehrten, dennoch den Geist als blosse Kraft und als Geschenk Gottes, oder wagten wenigstens nichts Näheres über ihn zu bestimmen[3]. Folgerichtig von seinen Vordersätzen aus, behauptete *Athanasius* die Gottheit des heil. Geistes[4], und an ihn schlossen sich *Basilius der Grosse* und die beiden *Gregore* an[5]. Endlich erliess, nachdem auf der Synode zu Alexandria vom J. 362 die Orthodoxen zuerst in der Frage Stellung genommen[6], in Beziehung auf die Pneumatomachen (Macedonianer)[7] die Synode von Constantinopel, unter dem Einfluss des *Gregor* von Nazianz, genauere Lehrbestimmungen über den heiligen Geist, in denen zwar das ὁμοούσιον dem wörtlichen Ausdruck nach fehlte, die aber gleichwohl dazu beitrugen, den Geist, als den vom Vater Ausgehenden, dem Vater und Sohne an Ehre und Macht in jeder Weise gleichzustellen[8].

1 Zwar forderte der Gegensatz gegen *Arius* auch hier eine genauere Bestimmung; denn nach Athan. orat. I, §. 6 stellte dieser den Geist in eben dem Grade unter den Sohn, als er den Sohn unter den Vater stellte, und betrachtete den Geist als das erste der durch den Sohn hervorgebrachten Geschöpfe. Allein es schien nicht räthlich, die streitige Materie durch das Hineinziehen der Gottheit des Geistes noch mehr zu verwickeln, da doch wohl manche der nicäischen Väter, die das ὁμοούσιον in Beziehung auf den Sohn sich gefallen liessen, Anstand würden genommen haben, es auf den Geist auszudehnen. S. *Neander*, KG. II, 2 S. 892.

2 Siehe oben §. 87 Note 1.

3 Es gab hier wieder zwei Wege, wovon der eine in den Sabellianismus zurückführte der andere den Arianismus fortsetzte. Wenn *Lactanz* den Sohn (arianisch) vom Vater trennt so verschwindet ihm dagegen (sabellianisch) der Geist im Sohne; und dies begegnete auch den einen von den übrigen Lehrern, während die andern auch den Geist als eine Hypostase fassten, aber ihn (arianisch) dem Vater und dem Sohne unterordneten. *Gregor* von Nazianz giebt uns in der ums Jahr 380 verfassten fünften theologischen Rede (de Spir. S. orat. XXXI, p. 539) einen Ueberblick der verschiedenen Ansichten seiner Zeit: „Von den Weisen unter uns halten einige den heiligen Geist für eine Wirkung (ἐνέργεια), andere für ein Geschöpf, andere für Gott selbst, und wieder andere wissen nicht, wofür sie sich entscheiden sollen, aus Ehrfurcht, wie sie sagen, vor der heiligen Schrift, weil *sie* nichts Genaueres darüber bestimme.“ Zu den letztern gehörte *Eustathius* von Sebaste, der bei Anlass der macedonischen Streitigkeit (Socr. II, 45) sagte: Ἐγὼ οὔτε θεὸν ὀνομάζειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αἱροῦμαι, οὔτε κτίσμα καλεῖν τολμήσαιμι. Vgl. *Ullmann*, Gregor von Nazianz, S. 380. *Neander*, KG. II, 2 S. 892. *Euseb* von Cäsarea ordnete den Geist um so mehr dem Vater und dem Sohne unter, als er schon zu einer Unterordnung des Sohnes unter dem Vater geneigt war. Ihm ist der Geist die erste der vernünftigen Naturen, gehört aber gleichwohl zur Trias, de theol. eccles. III, 3. 5. 6. *Hilarius* beruhigte sich, obwohl er den Ausdruck *Gott* als Bezeichnung des heil. Geistes nicht in der Schrift fand, damit (de trin. lib. XII, c. 55), dass, was die Tiefen der Gottheit erforsche, auch göttlich sein müsse: Tuum est, quicquid te init; neque alienum a te est, quicquid virtute scrutantis inest. Vgl. de trin. II, 29. — Auch *Cyrill* von Jerusalem sucht alle weitern, in der Schrift nicht mehr enthaltenen Bestimmungen über den heiligen Geist zu vermeiden, ob er ihn gleich bestimmt von den Geschöpfen unterscheidet und ihn als ein unabtrennbares Glied der Trinität ansieht, wobei er übrigens vorzüglich das praktische Moment heraushebt, im Gegensatz gegen die falsche Begeisterung häretischer Schwärmerei, Cat. 15 u. 17*).

4 *Athanasius* (epp. 4 ad Serap.) suchte gegen die, welche den heiligen Geist als ein κτίσμα oder für den ersten der πνευμάτων λειτουργικῶν erklärten (τροπικοί, πνευματομαχοῦντες), zu zeigen, wie man nur dann dem Arianismus vollkommen entsage, wenn man in der Trias nichts dem Wesen Gottes Fremdartiges (ἀλλότριον ἢ ἔξωθεν ἐπιμιγνύμενον), sondern nur ein mit sich selbst übereinstimmendes, ein sich selbst gleiches Wesen anerkenne. Τριὰς δέ ἐστιν οὐχ ἕως ὀνόματος μόνον καὶ φαντασίας λέξεως, ἀλλὰ ἀληθείᾳ καὶ ὑπάρξει τριάς (ep. I, 28 p. 677). Er berief sich sowohl auf die Aussprüche der heil. Schrift, als auf die des christlichen Bewusstseins. Wie könnte das, was durch nichts anderes geheiligt wird, was selbst Quelle aller Heiligung für alle Geschöpfe ist, mit *den* Wesen gleichartig sein, welche durch dasselbe geheiligt werden? In dem heil. Geiste empfangen wir die Gemeinschaft mit Gott, die Teilnahme an einem göttlichen Leben; dies könnte aber nicht der Fall sein, wenn der heil. Geist ein Geschöpf wäre. So gewiss

---

*) Wie *ein* Regen die verschiedenartigen Blumen (Rosen und Lilien) befruchtet, so entfalten sich viele Gaben unter dem Einfluss des *einen* Geistes u. s. w. Cat. XVI, 12. Er ist τίμιον, τὸ ἀγαθόν, μέγας παρὰ Θεοῦ σύμμαχος καὶ προστάτης, μέγας διδάσκαλος ἐκκλησίας, μέγας ὑπερασπιστὴς ὑπὲρ ἡμῶν u. s. w. ibid. c. 19. Seine Herrlichkeit geht deshalb über die aller Engel, c. 23

wir durch ihn des göttlichen Wesens teilhaft werden, so gewiss muss er selbst dem göttlichen Wesen Eins sein (εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι), ep. I. ad Serap. §. 24, p. 672. Der h. Geist ist des Sohnes Ebenbild, wie der Sohn das Ebenbild des Vaters ist, ib. §. 26. *Neander* a. a. O. S. 895. *Meier,* Trin.-Lehre I, S. S. 187 ff. Vgl. *Harnack,* DG. II. S. 280 f.

5 *Basilius d. Gr.* verfasste auf eine besondere Veranlassung hin seine Schrift de Spiritu S. an den Bischof Amphilochius von Iconium (womit zu vgl. ep. 189; homilia de fide, T. II, p. 132; hom. contra Sab. T. II, p. 195). Auch *er* war dafür, dass man den Geist *Gott* nenne, und berief sich sowohl auf Schriftstellen, als auf die Taufworte, in denen der Geist zum Vater und Sohn das dritte Glied bildet; doch legte er auf diese ausdrückliche Benennung kein sonderliches Gewicht, sondern war zufrieden, wenn man den Geist nur nicht den Geschöpfen beizählte, sondern ihn vom Vater und vom Sohne unzertrennlich hielt; namentlich hob er auch die praktische Bedeutung des heiligen Geistes (zur Heiligung der Menschen) in beredter Weise heraus, de Spir. S. c. 16: Τὸ δὲ μέγιστον τεκμήριον τῆς πρὸς τὸν πατέρα καὶ υἱὸν τοῦ πνεύματος συναφείας, ὅτι οὕτως ἔχειν λέγεται πρὸς τὸν Θεὸν, ὡς πρὸς ἕκαστον ἔχει τὸ πνεῦμα τὸ ἐν ἡμῖν (1 Cor. 2, 10 f.). Gegen den Einwand, dass doch der Geist eine *Gabe* genannt werde, macht er bemerklich, dass auch der Sohn eine *Gabe Gottes* sei, ibid. c. 24. Vgl. *Klose,* Basilius d. Gr. S. 34 ff. Sein Bruder, *Gregor* von Nyssa, geht im zweiten Capitel seiner grössern Katechese von ähnlichen Vorstellungen aus wie Lactanz, dass mit dem *Worte* auch der *Geist* (Hauch) verbunden sein müsse, da dies schon beim Menschen der Fall sei. Nur identificirt er nicht, wie Lactanz, Wort und Geist, sondern hält beide auseinander. Der Geist darf nicht als etwas Fremdes, in die Gottheit Einströmendes gedacht werden (vgl. Athanas.); auch würde die Herrlichkeit der göttlichen Allmacht herabgezogen, wenn wir uns seinen Geist dem unsern ähnlich dächten. „Sondern wir stellen uns vor, dass diese *wesentliche, in einer besondern Hypostase sich darstellende Kraft* weder von der Gottheit, in der sie ruht, noch von dem göttlichen Worte, dem sie folgt, geschieden werden könne; dass sie auch nicht aufhöre, sondern wie das göttliche Wort selbständig (αὐτοκίνητον), überall das Gute wählend und bei jedem Entschlusse ihn auszuführen mächtig sei.“ Vgl. *Rupp,* Gregor von Nyssa, S. 169 f. — Mit diesen beiden Männern stimmte auch *Gregor* von Nazianz, obwohl er sich der Schwierigkeiten, die sich zu seiner Zeit dem Dogma entgegenstellten, wohl bewusst war. Er erwartete den Einwurf, dass man einen θεὸν ξένον καὶ ἄγραφον einführe (orat. XXX, 1 p. 556; *Ullmann* S. 381); auch sah er wohl ein, dass die Lehre, um die es sich handelte, nicht so bestimmt in der heiligen Schrift enthalten sei, und meinte deshalb, man müsse sich über den Buchstaben erheben. Dabei hilft ihm die Idee einer stufenweisen Offenbarung, womit ihm eine naturgemässe Entfaltung der Trinität zusammenhängt. Gregor rechnete die Lehre vom heil. Geiste unter die Joh. 16, 12 angedeuteten Lehren, und empfahl deshalb Lehrweisheit im Vortrag dieses Dogma's. Er selbst entwickelte seine Lehre hauptsächlich im Kampfe gegen Macedonius, und zeigte, ihm gegenüber, wie der heilige Geist weder eine blosse Kraft, noch ein Geschöpf sei und wie also nichts anderes übrig bleibe, als dass er Gott selbst sei. Das Weitere bei *Ullmann* S. 378 ff.

6 *Durch die Erklärung: τὸ ἅγιον πνεῦμα οὐ κτίσμα οὐδὲ ξένον ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρός. Athan., Tom. ad Antioch. 5. Vgl. *Harnack,* DG. II, 280 f.*

7 Der Ausdruck *Pneumatomachen* ist ein allgemeiner und begreift die strengen Arianer eo ipso in sich. Nun aber leugneten auch die *Semiarianer,* die in der Lehre vom Sohne sich der orthodoxen Vorstellung näherten, die Gottheit des Geistes, und unter ihnen zeichnete sich *Macedonius,* Bischof von Constantinopel (341—360), aus. Von ihm sagt Sozom. IV, 27: Εἰσηγεῖτο δὲ τὸν υἱὸν θεὸν εἶναι, κατὰ πάντα τε καὶ κατ' οὐσίαν ὅμοιον τῷ πατρί· τό τε ἅγιον πνεῦμα ἄμοιρον τῶν αὐτῶν πρεσβείων ἀπεφαίνετο, διάκο-

νον καὶ ὑπηρέτην καλῶν. Theodoret II, 6 setzt hinzu: dass er den Geist geradezu ein Geschöpf genannt habe. Später hiess die Meinung auch die *marathonianische*, nach *Marathonius* von Nikomedien. Auch nach der Verdammung durch das zweite ökumen. Concil erhielten sich die Macedonianer in Phrygien bis ins fünfte Jahrhundert, wo *Nestorius* sie bekämpfte. Die Einwendungen, welche von den Macedonianern theils wirklich gegen die Gottheit des Geistes gemacht, theils ihnen aber auch von den Gegnern aufgebürdet wurden, sind folgende: „Der heil. Geist ist entweder gezeugt oder ungezeugt: ist er ungezeugt, so haben wir zwei ursprungslose Wesen (δύο τὰ ἄναρχα), nämlich den Vater und den Geist; ist er aber gezeugt, so muss er es entweder vom Vater oder vom Sohn sein: ist er es vom Vater, so giebt es zwei Söhne in der Trias und somit Brüder (wo dann wieder die Frage entstehen kann, ob einer älter als der andere, oder ob sie Zwillinge seien?); ist er aber vom Sohne gezeugt, so haben wir einen Gott-Enkel (θεὸς υἱωνός)" u. s. w. Greg. orat. XXXI, 7 p. 560, vgl. Athanas. ep. I. ad Serapion. c. 15. Einfach bemerkt dagegen *Gregor*: dass eben auf den Geist nicht der Begriff der Zeugung, sondern der ἐκπόρευσις anzuwenden sei, nach Joh. 15, 26, und diese sei in ihrer Art so unbegreiflich, wie die Zeugung des Sohnes. Verwandt mit diesen Einwürfen ist auch der, dass dem Geist etwas mangele, wenn er nicht Sohn sei. Den meisten Anhalt hatten sie indessen in dem Mangel an beweisenden Schriftstellen. Vgl. *Ullmann* S. 390 f.

[8] (Πιστεύομεν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Vgl. §. 91 Note 4. *So bezeichnet die CP. Synode von 381 den Abschluss der auf Feststellung der vollen Gottheit (Homoousie) des Geistes tendierenden Bewegung, welche ihren offiziellen Ausdruck abgesehen von der n. 6 erwähnten Antiochenischen Synode von 362 inzwischen in mehreren Kundgebungen der abendländischen Bischöfe aus den JJ. 369 (Mansi, III, 444), 376 und 377, sowie in den Beschlüssen einer illyrischen Synode von 375 (bei Theodoret, IV, 9) und der antiochenischen von 379 gefunden hatte. Vgl. *Harnack* DG. II, 284. Freilich war in der Formel des CP. von 381 das ὁμοούσιον nicht direkt vom h. Geiste ausgesagt, aber die orthodoxe Auffassung legte die Homoousie in jene Attribute hinein und gelegentlich wurde das auch öffentlich hervorgehoben, sehr stark z. B. in den Anathematismen des röm. B. Damasus (Confessio Fidei Catholicae) §. 16: Si quis non dixerit, Spiritum Sanctum de Patre esse vere ac proprie sicut Filius, de divina substantia et Deum verum, anathema sit (Mansi III, 481; bei *Hahn*, Bibl., 2. Aufl. S. 200 ff.)*

§. 94.

Ausgang des heiligen Geistes.

J. G. Walch, historia controversiae Graecorum Latinorumque de processione Spir. S., Jenae 1751. 8. *Chr. Matth. Pfaff*, historia succincta controversiae de processione Spir. S., Tub. 1749. 4. — *Gass*, Symbolik d. griech. D. S. 130 ff. *Langen*, Die trinit. Lehrdifferenz 1876. *Kranich*, Der h. Basilius in s. Stellung z. filioque, 1882.

Auch die sogen. constantinopolitanische Formel hatte jedoch die Sache noch nicht zum Abschluss gebracht; denn war auch das Verhältniss des Geistes zur Trinität festgestellt, so blieb jetzt noch das besondere Verhältniss zum Vater und zum Sohne zu bestimmen übrig. Indem die Formel besagte, dass der Geist vom Vater ausgehe, negirte sie zwar nicht ausdrücklich das Ausgehen vom Sohn, konnte jedoch in negativem (exclusivem) Sinne verstanden werden. Durch die Behauptung aber, der Geist gehe *nur* vom Vater aus und nicht vom Sohn, musste abermals der Schein einer Unterordnung

des Sohnes unter den Vater entstehen, während die Behauptung, er gehe aus vom Vater *und* vom Sohne, den Geist in eine grössere Abhängigkeit (von Zweien nämlich statt von Einem) zu stellen schien: so dass das Streben, dem Sohne die volle Gottheit zu vindiciren, leicht der Gottheit des Geistes zu nahe trat, und umgekehrt das Streben, dem Geiste eine grössere Selbständigkeit zu geben, die Bedeutung des Sohnes in den Schatten stellte. Die griechischen Lehrer *Athanasius*, *Basilius der Gr.*, *Gregor* von Nyssa u. A. behaupteten das Ausgehen vom Vater, ohne das Ausgehen vom Sohne bestimmt zu leugnen[1]. *Epiphanius* hingegen leitete den Geist vom Vater und Sohn ab. Mit ihm stimmte auch *Marcell* von Ancyra überein[2], während *Theodor* von Mopsveste und *Theodoret* auf keine Weise zugeben wollten, dass der Geist dem Sohne irgendwie sein Dasein verdanke[3], was sie namentlich dem *Cyrill* von Alexandrien gegenüber[4] aussprachen. Die Abendländer, unter ihnen *Augustin*[5], lehrten ein Ausgehen vom Vater und vom Sohne, und diese Lehre setzte sich dergestalt fest im Abendlande, dass auf der dritten Synode von Toledo 589 zu dem constantinopolitanischen Symbolum der Zusatz *filioque* gemacht und damit der dogmatische Grund zu einem Schisma zwischen beiden Kirchen gelegt wurde[6].

[1] Nach der herrschenden Anschauungsweise wurde der Vater betrachtet als das alleinige wirksame Princip (*μία ἀρχή*), von dem alles andere abgeleitet sei, von welchem der Sohn erzeugt worden und von dem der heilige Geist ausgehe, der durch den Sohn und im heiligen Geist alles wirke. Diese Formel, dass der heilige Geist vom Vater ausgehe, wurde besonders hervorgehoben gegen die Pneumatomachen. Die Antithese gegen sie lautete dahin, „*dass der heilige Geist nicht auf eine abhängige Weise sein Wesen vom Sohne ableite, sondern sich auf gleich unmittelbare Weise zum Vater als zur gemeinsamen Grundursache verhalte, dass, wie der Sohn vom Vater gezeugt sei, so der heilige Geist vom Vater ausgehe*“ *Neander*, KG. II, S. 397.

[2] *Epiphanius* Ancor. §. 9, nachdem er die Gottheit des Geistes unter anderm aus Act. 5, 3 bewiesen (*ἄρα θεὸς ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ τὸ πνεῦμα*), ohne ausdrücklich zu sagen: *ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ υἱοῦ*. Vgl. Ancor. 8: *Πνεῦμα γὰρ Θεοῦ καὶ πνεῦμα τοῦ πατρὸς καὶ πνεῦμα υἱοῦ, οὐ κατά τινα σύνθεσιν, καθάπερ ἐν ἡμῖν ψυχὴ καὶ σῶμα, ἀλλ' ἐν μέσῳ πατρὸς καὶ υἱοῦ, ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, τρίτον τῇ ὀνομασίᾳ*. *Marcell* folgerte aus der Annahme, dass der Geist vom Vater und Sohne zugleich ausgehe, die Einerleiheit der letztern im sabellianischen Sinne. Euseb. de eccles. theol. III, 4 p. 168 (bei *Klose* über Marcell S. 47). Vgl. *Zahn*, Marcell, S. 150—153. Ueber *Photius* Ansicht s. *Klose* ebend. S. 83.

[3] *Theodor* von Mopsv. bekämpft in seinem Glaubensbekenntniss (bei *Hahn*, Bibl., 2. Aufl. S. 230.) die Ansicht, welche den Geist darstellt als *διὰ τοῦ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός*. Vgl. *Theodorets* Meinung in Cyrills Anathematismen IX, Opp. V, p. 47 bei *Hahn* S. 241.

[4] *Cyrill* verdammt die, welche leugnen, dass der heil. Geist ein Eigenthum Christi sei, wogegen *Theodoret* wieder bemerkte: wenn damit gesagt werden solle, dass der heil. Geist von gleichem Wesen (*ὁμοούσιος*) mit dem Sohne Gottes sei und von dem Vater ausgehe, so sei dies zuzugeben; wenn aber damit gesagt werden solle, dass *er* aus dem Sohne oder

durch den Sohn sein Dasein habe, so sei dies nach Joh. 15, 26 u. 1 Cor. 2, 12 zu verwerfen. Vgl. *Neander* a. a. O. S. 900.

5 *Augustin* tract. 99 in evang. Joh.: A quo autem habet filius, ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique, ut etiam de illo procedat Spir. S. Et per hoc Spir. S. ut etiam de filio procedat, sicut procedit de patre, ab ipso habet patre. Ebend.: Spir. S. non de patre procedit in filium, et de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit, quamvis hoc filio Pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat. De trin. 4, 20: Nec possumus dicere, quod Spir. S. et a filio non procedat, neque frustra idem Spir. et Patris et Filii Spir. dicitur. 5, 14: . . . Sicut Pater et Filius unus Deus et ad creaturam relative unus creator et unus Deus, sic relative ad Spiritum S. unum principium. (Vgl. den ganzen Abschnitt c. 11 u. 15.)

6 *Symbolisch fixiert findet sich die Lehre vom zwiefachen Ausgang zuerst auf einer Toledaner Synode des 5. Jahrh. — ob der ersten von 400, oder der 2. von 444, ist zweifelhaft, s. *Hahn*, S. 130, Anm. 360 —; sodann bei Leo I, ep. ad Turrib. c. 1 ‚de utroque procedens'*. Als dann der westgothische König Rekkared von der arianischen Lehre zur katholischen übertrat, kam in seinem Bekenntniss (bei *Hahn*, §. 106) der Beisatz vor, und die Toledaner Synode von 589 sprach dann vollends die Verdammniss über die aus, welche nicht glaubten, dass der Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe; bei *Mansi* IX, p. 981. *Hahn*, §. 107, III.

§. 95.

Abschluss der Trinitätslehre.

In dem Maasse, als die Gottheit des Geistes und die des Sohnes näher bestimmt wurden, galt es auch, das Verhältniss der Personen unter einander und zum Wesen Gottes an sich genauer zu bestimmen, und den kirchlichen Sprachgebrauch festzusetzen. Diesem Sprachgebrauch gemäss, auf welchen *Athanasius, Basilius*, die beiden *Gregore* in der griechischen, *Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustin* und *Leo der Grosse* in der lateinischen Kirche den meisten Einfluss übten, bezeichnet die *οὐσία* (essentia, substantia) das dem Vater, Sohn und Geist Gemeinsame, die *ὑπόστασις* (persona) dagegen das Individuelle, Unterscheidende[1]. Jede Person hat eine Eigenthümlichkeit (*ἰδιότης*), wodurch sie sich, unbeschadet der Wesensgleichheit, von den andern unterscheidet. So kommt dem Vater zu das Nichtgezeugtsein (*ἀγεννησία*), dem Sohne das Gezeugtsein (*γέννησις*), dem heiligen Geiste das Ausgehen (*ἐκπόρευσις, ἔκπεμψις*)[2]. Indem *Augustin* alle übrigen Unterscheidungen, welche eine frühere Zeit zwischen den Personen gemacht hatte, aufhob und das, was sonst einzelnen Personen war zugetheilt worden, namentlich die Schöpfung, auf die dreieinige Gottheit bezog, reinigte er das Dogma vollends von den ältern Resten der Subordination[3], konnte aber bei der Zurückführung der Personen auf göttliche Relationen den Schein sabellianischer Auffassung nicht ganz vermeiden[4]. (*Pseudo-*) *Boëthius* und Andere folgten ihm darin[5].

1 Der Ausdruck *πρόσωπον*, der eigentlich dem *persona* im Lateinischen entsprochen

hätte, während *ὑπόστασις* wortgenau substantia heisst, ward aus Furcht vor sabellianischen Consequenzen vermieden; doch wurde *ὑπόστασις* noch bisweilen mit *οὐσία* verwechselt, für das auch *φύσις* gebraucht ward, z. B. von *Gregor* von Naz. orat. XXIII, 11 p. 431; XXXIII, 16 p. 614; XIII, 11 p. 431; ep. 1 ad Cledonium p. 739, ed. Lips. (bei *Ullmann* S. 355 Anm. 1. u. S. 366 Anm. 1). Und ebenso bezeichnen dem Gregor *ὑπόστασις* und *πρόσωπον* bisweilen noch dasselbe, obwohl er den Gebrauch des erstern vorzieht, orat. XX, 6 p. 379. *Ullmann* S. 356, Anm. 3. Am schärfsten wohl finden wir diese Unterscheidung bei *Basilius*, ep. 236, 6: *Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφοράν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον· οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον. Διὰ τοῦτο οὐσίαν μὲν μίαν ἐπὶ τῆς θεότητος ὁμολογοῦμεν, ὥστε τὸν τοῦ εἶναι λόγον μὴ διαφόρως ἀποδιδόναι· ὑπόστασιν δὲ ἰδιάζουσαν, ἵν' ἀσύγχυτος ἡμῖν καὶ τετρανωμένη ἡ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος ἔννοια ἐνυπάρχῃ κτλ.* Vgl. Greg. Naz. orat. XXIX, 11 p. 530, und orat. XLII, 16 p. 759, wo der Unterschied zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις* scharf hervorgehoben wird. Uebrigens trug *Hieronymus* Bedenken, drei Hypostasen anzunehmen, weil dies in den Arianismus zu führen schien, unterwarf sich aber hierin dem Urtheil des römischen Stuhls; vgl. ep. XV u. XVI ad Damasum.

[2] Greg. Naz. orat. XLI, 9: *Πάντα ὅσα ὁ πατὴρ, τοῦ υἱοῦ, πλὴν τῆς ἀγεννησίας πάντα ὅσα ὁ υἱός, τοῦ πνεύματος, πλὴν τῆς γεννήσεως κτλ.* Orat. XXV, 16: *Ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις*, doch wurden auch die Ausdrücke *ἰδιότης* und *ὑπόστασις* bisweilen gleichbedeutend gebraucht, z. B. Greg. Naz. orat. XXXIII, 16 p. 614. *Ullmann* S. 357.

[3] Solche Reste finden sich unzweideutig, auch bei den orthodoxesten Vätern, nicht nur im Morgen- sondern auch im Abendlande. So namentlich bei *Hilarius*, de trin. III, 12 u. IV, 16. Er bezeichnet den Vater als jubentem Deum, den Sohn als facientem. Und wenn sogar *Athanasius* sagt, dass der Sohn zugleich grösser sei als der heil. Geist und ihm gleich (*μείζων καὶ ἴσος*), und dass der heilige Geist sich hinwiederum zum Sohn verhalte wie dieser zum Vater (contra Arian. orat. II), so *„liegt diesen Aeusserungen die Idee einer Subordination zum Grunde"* *Gieseler*, DG. S. 315.

[4] *Augustin* contra serm. Arian. c. 2, no. 4 (Opp. T. VIII): Unus quippe Deus est ipsa trinitas, et sic unus Deus, quomodo unus creator. — Auch die Theophanien, die man sonst dem Logos zugeschrieben, bezog er auf die ganze Trinität, wofür ihm die drei Männer, die dem Abraham erschienen sind, als Beweis gelten, de trin. II, 18. Die Sendung des Sohnes selbst ist ihm nicht blos ein Werk des Vaters, sondern der ganzen Trinität. Nur der Vater ist ungesendet, weil ungezeugt (vgl. die Stellen bei *Meier*, Trin.-Lehre I, S. 206 ff.). Die Unterschiede der Personen fasst Augustin nicht als Unterschiede des *Wesens*, sondern der *Relation*. Er selbst fühlt aber, dass die Sprache zur Bezeichnung nicht hinreiche, de trin. V, 10: Quum quaeritur, quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen: tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur. Man darf die Personen ja nicht als Species fassen; denn man sagt nicht, tres equi seien unum animal, sondern tria animalia. Eher würde der Vergleich von drei Bildsäulen aus *einem* Golde passen; obwohl auch dieser Vergleich hinkt, da mit dem Begriff des Goldes nicht nothwendig der der Bildsäulen verbunden ist, und umgekehrt; l. c. VII, 11. Augustin knüpft seine Trinitätslehre an die Anthropologie an, streift aber durch die Vergleichung der drei Personen mit der *memoria*, dem *intellectus*, und der *voluntas* (caritas) des Menschen (l. c. IX, 11. X, 10. 18. XV, 7) offenbar an den Sabellianismus; es entsteht der Schein von blossen Relationen ohne persönliche Gestaltung. Dagegen tritt die praktisch-religiöse Bedeutung des Dogma's am würdigsten heraus durch die Erinnerung an die sich mittheilende Natur einer neidlosen Liebe, de trin. IX, 2: Cum aliquid amo, tria sunt: ego et quod amo, et ipse amor. Non enim amo amorem, nisi amantem amem: nam non est amor, ubi nihil amatur. Tria ergo

sunt: amans, et quod amatur, et (mutuus) amor. Quid si non amem nisi meipsum, nonne duo erunt, quod amo et amor? Amans enim et quod amatur, hoc idem est, quando se ipse amat. Sicut amare et amari eodem modo id ipsum est, cum se quisque amat. Eadem quippe res bis dicitur, cum dicitur: amat se et amatur a se. Tunc enim non est aliud atque aliud amare et amari, sicut non est alius atque alius amans et amatus. At vero amor et quod amatur etiam sic duo sunt. Non enim cum quisque se amat, amor est, nisi cum amatur ipse amor. Aliud est autem amare se, aliud est amare amorem suum. Non enim amatur amor, nisi jam aliquid amans, quia ubi nihil amatur, nullus est amor. Duo ergo sunt, cum se quisque amat, amor et quod amatur. Tunc enim amans et quod amatur unum est. . . . Amans quippe ad amorem refertur et amor ad amantem. Amans enim aliquo amore amat, et amor alicujus amantis est. . . . Retracto amante nullus est amor, et retracto amore nullus est amans. Ideoque quantum ad invicem referuntur, duo sunt. Quod autem ad se ipsa dicuntur, et singula spiritus, et simul utrumque unus spiritus, et singula mens et simul utrumque una mens. Cf. lib. XV. Im Weitern siehe †*Gangauf,* des h. Augustinus speculative Lehre von Gott, dem Dreieinigen, Mainz 1865. *Das Gesammturteil *Reuter's* über A.'s Trinitätslehre lautet: *„Seine Leistung ist eine schöpferische That, ein Werk von ureigenen Gedanken aufgebaut, soweit es theologischer Natur ist beinahe unabhängig von dem katholischen Orient, nichtsdestoweniger im Einklange mit dem materiellen Gehalte der Grundbestimmungen der Lehre, welche wir die Athanasianisch-nicäische zu nennen pflegen."* August. Studien IV, ZKG. V, S. 385. Vgl. dazu *Harnack,* DG. II, 295 ff.

[5] *(Pseudo-) Boëthius* de trin. (ad Symmach.) c. 2: Nulla igitur in eo (Deo) diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo, atque idcirco nec numerus. Cap. 3: Deus vero a Deo nullo differt, nec vel accidentibus vel substantialibus differentiis in subjecto positis distat; ubi vero nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas, quare nec numerus; igitur unitas tantum. Nam quod tertio repetitur, Deus; quum Pater et Filius et Spir. S. nuncupatur, tres unitates non faciunt pluralitatem numeri in eo quod ipsae sunt. . . . Non igitur si de Patre et Filio et Spir. S. tertio praedicatur Deus, idcirco trina praedicatio numerum facit. . . . Cap. 6: Facta quidem est trinitatis numerositas in eo quod est *praedicatio relationis*; servata vero unitas in eo quod est indifferentia vel substantiae vel operationis vel omnino ejus, quae secundum se dicitur, praedicationis. Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem, atque ideo sola sigillatim proferuntur atque separatim quae relationis sunt; nam idem Pater qui Filius non est, nec idem uterque qui Spir. S. Idem tamen Deus est, Pater et Filius et Spir. S., idem justus, idem bonus, idem magnus, idem omnia, quae secundum se poterunt praedicari. — In den trivialsten Sabellianismus fällt Boëthius, wenn er drei Benennungen für dieselbe Sache: gladius, mucro, ensis, auf die Trinität anwendet, s. *Baur,* Trin. II, S. 34. — In schlagende Formeln zusammengefasst findet man die lateinische Orthodoxie bereits bei *Leo d. Gr.,* z. B. sermo LXXV, 3: Non alia sunt Patris, alia Filii, alia Spiritus S., sed omnia quaecunque habet Pater, habet et Filius, habet et Spiritus S.; nec unquam in illa trinitate non fuit ista communio, quia hoc est ibi omnia habere, quod semper existere. LXXV, 1. 2: Sempiternum est Patri, coaeterni sibi Filii sui esse genitorem. Sempiternum est Filio, intemporaliter a Patre esse progenitum. Sempiternum quoque est Spiritui Sancto, Spiritum esse Patris et Filii. Ut nunquam Pater sine Filio, nunquam Filius sine Patre, nunquam Pater *et Filius* fuerint sine Spiritu Sancto, et, omnibus existentiae gradibus exclusis, nulla ibi persona sit anterior, nulla posterior. Hujus enim beatae trinitatis incommutabilis deitas una est in substantia, indivisa in opere, concors in voluntate, par in potentia, aequalis in gloria. Vgl. die übrigen Stellen bei *Perthel,* Leo d. Gr. S. 138 ff.

§. 96.

Tritheismus. Tetratheismus.

Bei dem Auseinanderhalten der Personen hatte man sich zu hüten, dass der einheitliche Begriff der *οὐσία* nicht als blosser Gattungsbegriff und die *ὑπόστασις* nicht als ein Individuum gefasst wurde, das unter diesen Gattungsbegriff falle, was nothwendig die Vorstellung von drei Göttern hervorrief. Aber auch *der* Missverstand war abzuwehren, wonach bei der logischen Ueberordnung *Gottes* schlechthin (*αὐτόθεος*) über Vater, Sohn und Geist der Schein von *vier* Personen oder gar von vier Göttern entstehen konnte. Beides geschah. So erscheint an der Spitze der Tritheïten *Johannes Askusnages* zu Constantinopel[1] und *Johannes Philoponus* zu Alexandrien[2]; zum Haupt der Tetratheïten (Tetraditen) wurde der monophysitische Patriarch von Alexandrien *Damianus*[3] gestempelt, doch wohl nur aus falscher Consequenzmacherei.

[1] *Johannes Askusnages* soll, vom Kaiser Justinian um seinen Glauben befragt, gesagt haben, er bekenne *eine* Natur des menschgewordenen Christus, in der Trinität aber drei Naturen, Wesen und Gottheiten. Dasselbe sollen die Tritheïten *Konon* und *Eugenius* vor dem Kaiser Justinus ausgesagt haben. Vgl. *Gass* RE² XVI „Tritheist. Streit.“

[2] Die Meinung des *Philoponus* s. oben §. 82, Zusatz erhellt aus einem bei Joh. Damasc. aufbewahrten Fragment *διαιτητής* (de haeresib. c. 83, p. 101 ss. Phot. bibl. cod. 75. Niceph. XVIII, 45—48: bei *Münscher-v. Cölln* S. 251). Die *φύσις* ist ihm der Gattungsbegriff, unter welchen die Individuen desselben Wesens gefasst werden. Wesen und Natur ist einerlei, Hypostase oder Person aber bezeichnet die besondere reale Existenz der Natur, was die Peripatetiker *ἄτομον* nennen, weil darin die Besonderung der Geschlechter und Arten aufhört. Gegen Philoponus schrieb Leontius v. Byzanz. Aus ihm ergiebt sich, dass jener von *τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι* gesprochen, dabei aber doch eine *οὐσία κοινή* hat halten wollen. Vgl. über die theol. Stellung und die Schriften des Ph.: Chr. Biogr. III, 425 ff.

[3] Im Streit mit Petrus von Kalliniko (Patriarch zu Antiochien) behauptete *Damianus*, der Vater sei zwar ein Anderer, der Sohn ein Anderer, der heilige Geist ein Anderer; aber keiner sei seiner Natur nach Gott (an sich), sondern sie hätten die subsistirende Gottheit nur gemeinschaftlich, und jeder sei Gott, sofern er daran unzertrennlich Teil habe. — Die *Damianiten* hiessen auch *Angeliten* (von der Stadt Angelium), vgl. Niceph. XIII, 49. *Münscher-v. Cölln* S. 253. *Baumg.-Crus.* I, S. 364. *Meier,* Trin.-Lehre S. 198: *„Solche Systeme des Absterbens sind die Lebenszeichen dieser Zeit. Man wirft sich in todten Formen umher, sucht bei ihnen Hülfe, statt die starren Bestimmungen des Dogma's erst mit dem lebendigen Inhalte der christlichen Ideen zu erfüllen, die es tragen.“* — Man kann den Tritheismus als die äusserste Spitze des Arianismus, den Tetratheismus als die des Sabellianismus betrachten, vgl. *Hasse,* Anselm, 2. Thl. S. 289.

§. 97.

Symbolum Quicunque.

Litt. bei *Hahn*, Bibl., § 81. Dazu: *Swainson* a. a. O.

Am meisten ausgebildet und symbolisch festgestellt erscheint die kirchliche Trinitätslehre in dem (fälschlich dem Athanasius zuge-

schriebenen) in der augustinischen Schule enstandenen *Symbolum Quicunque*, das Einige dem Vigilius Tapsensis, Andere dem Vincentius Lerinensis, Andere wieder Andern zuschreiben[1]. Durch das fortwährende Setzen und Wiederaufheben des Gesetzten wird das Geheimnissvolle der Lehre gleichsam in einer Hieroglyphe dem Verstande zur Beschämung vorgehalten. Die Folge hiervon war, dass an diesem Bollwerke des Glaubens, von dem die Seligkeit abhängig gemacht wurde, alle weitern Versuche des Scharfsinns, den Widerspruch dialektisch zu heben, sich brechen mussten, gleich den Wellen am unerbittlichen Felsen[2].

[1] Nach der ältern Sage soll es Athanasius auf der 341 in Rom gehaltenen Synode abgefasst haben. Dagegen spricht aber: 1) dass es nur lateinisch vorhanden ist; 2) dass der Ausdruck *consubstantialis* (ὁμοούσιος) fehlt; 3) die weiter entwickelte Lehre vom heiligen Geist (Ausgehen vom Sohne). Erst im 7. Jahrhundert erlangte es unter dem Namen des Athanasius allgemeine Geltung und wurde mit dem apostolischen und nicäischen als *ökumenisches* Symbol gefasst. *Paschasius Quesnel* (diss. XIV. in Leonis M. Opp. p. 386 ss.) machte es zuerst wahrscheinlich, dass Vigilius, Bischof von Tapsus in Afrika gegen Ende des 5. Jahrh., der Verf. sei. *Muratori* (Anecd. lat. T. II, p. 212—217) vermuthete, Venantius Fortunatus (fränkischer Bischof im 6. Jahrh.) sei der Verf.; *Waterland* (Brit. Hist., 1724) schreibt es dem Hilarius von Arles (Mitte des 5. Jahrh.) zu. *Es ist „in seiner ersten Hälfte höchst wahrscheinlich eine gallische Glaubensregel zu dem Symbol von Nicaea“ vom 5. Jahrh. an als Lehrordnung für den Klerus zu gedächtnissmässiger Einprägung zusammengestellt. Die zweite Hälfte trat erst später hinzu. Vgl. *Harnack*, DG. II, S. 299.*

[2] Symbolum Athanasianum:

1 Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem. 2. Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit. 3. Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur. 4. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes. 5. Alia enim est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti. 6. Sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. 7. Qualis Pater, talis Filius, talis et Spiritus S. 8. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus S. 9. Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus S. 10. Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus et Spiritus S. 11. Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus. 12. Sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. 13. Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens et Spiritus S. 14. Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. 15. Ita deus Pater, deus Filius, deus et Spiritus S. 16. Et tamen non tres dii sunt, sed unus est Deus. 17. Ita dominus Pater, dominus Filius, dominus et Spiritus S. 18. Et tamen non tres domini, sed unus dominus. 19. Quia sicut singillatim unamquamque personam et Deum et dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur. 20. Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus. 21. Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus. 22. Spiritus S. a Patre et Filio non creatus, nec genitus, sed procedens. 23. Unus ergo Pater, non tres patres; unus Filius, non tres filii; unus Spiritus S., non tres spiritus sancti. 24. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. 25. Ita ut per omnia, sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate et Trinitas in unitate veneranda sit. 26. Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat. (Opp. Athanasii, T. III, p. 719. *Hahn*, §. 81.*)

---

*) So sehr auch, an dieser Spitze der Entwicklung angelangt, das Heil auf diese

b. Christologie.

§. 98.

Wahre Menschheit Jesu.

Reste des Doketismus. Arianismus.

Nicht minder schwierig, als das Verhältniss der drei Personen zum einheitlichen Wesen Gottes, war das Verhältniss der göttlichen Natur in Christo zur menschlichen zu bestimmen; denn je mehr die Gottheit des Sohnes im kirchlichen Sinne behauptet wurde, desto mehr hatte man sich bei dem Artikel der Menschwerdung dieses Sohnes zu hüten, dass dabei weder die wahre Gottheit, noch die wahre Menschheit Christi verkürzt wurde. Die letztere war gegen den Doketismus schon insoweit sichergestellt, dass man die Leugnung eines menschlichen Körpers nicht mehr zu befürchten hatte; und wenn auch ein sonst rechtgläubiger Kirchenlehrer, der Bischof *Hilarius*, noch dadurch an den Doketismus zu streifen scheint, dass er die natürliche Leidensfähigkeit des Körpers Jesu bestreitet[1], so hat dies doch nur den Sinn, das Leiden Jesu als einen freien Act seiner Liebe zu begreifen. Schwieriger aber war es zu bestimmen, ob auch die menschliche Seele mit zur Menschlichkeit des Erlösers gehöre; und wenn letzteres, gegen die Arianer, auf der Synode von Alexandrien (362) angenommen wurde[2], so fragte sich dann erst wieder, ob man blos an die animalische Seele, oder auch an den vernünftigen Menschengeist (in seiner Unterscheidung vom göttlichen) zu denken habe.

[1] *Hilarius* will sich die innigste Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo bewahren, so dass man sagen kann, totus hominis filius totus est Dei filius, und umgekehrt und aus diesem Grunde sagt er von dem Gottmenschen de trin. X, 23: Habens ad patiendum quidem corpus et passus est, sed non habuit naturam ad dolendum. (Vergleich vom Pfeil, der das Wasser durchschneiden kann, ohne es zu verletzen.) Comment in Ps. 138, 3:

äusserste Spitze der Dialektik gestellt erscheint, so wohl thut es, innerhalb der Periode noch andere Stimmen zu vernehmen, welche auf die blosse Orthodoxie keinen so unbedingten Werth legten, wie *Gregor von Nazianz* (s. *Ullmann* S. 159. 170; *Neander*, Chrys. II, S. 19), und welche überhaupt die Grenzen der menschlichen Erkenntniss und das Unzulängliche solcher dogmatischen Bestimmungen erkannten, Greg. orat. XXXI, 33 p. 577 (*Ullmann* S. 336; vgl. indessen S. 334 f.). Ebenso *Rufin.* expos. p. 18 (im Sinne eines Irenaeus): Quomodo autem Deus pater genuerit filium, nolo discutias, nec te curiosius ingeras in profundi hujus arcanum (*al.* profundo hujus arcani), ne forte, dum inaccessae lucis fulgorem pertinacius perscrutaris, exiguum ipsum, qui mortalibus divino munere concessus est, perdas aspectum. Aut si putas in hoc omni indagationis genere nitendum, prius tibi propone quae nostra sunt: quae si consequenter valueris expedire, tunc a terrestribus ad coelestia et a visibilibus ad invisibilia properato. — Uebrigens ist auch bei jener dialektischen Verarbeitung des Glaubensstoffes das höhere Streben nicht zu verkennen, sowohl die Einheit des göttlichen Wesens als den lebendigen Liebesdrang der Mittheilung zum Bewusstsein zu bringen, mit andern Worten, sowohl die *Transcendenz*, als die *Immanenz* Gottes zu behaupten, jenes dem Polytheismus und Pantheismus, dieses einem abstracten Deismus gegenüber. Insofern haben solche Formeln auch ihre erbauliche Seite, als sie Zeugniss ablegen von dem Ringen des christlichen Geistes nach einem befriedigenden Ausdruck dessen, was in den Tiefen des gläubigen Gemüthes allein seine volle Wahrheit hat.

Suscepit ergo infirmitates, quia homo nascitur; et putatur dolere, quia patitur: caret vero doloribus ipse, quia Deus est (der lateinische Sprachgebrauch von *pati* gestattete eine solche Unterscheidung). De trin. XI, 48: In forma Dei manens servi formam assumsit, non demutatus, sed se ipsum exinaniens et intra se latens et intra suam ipse vacuefactus potestatem; dum se usque ad formam temperat habitus humani, ne potentem immensamque naturam assumptae humilitatis non ferret infirmitas, sed in tantum se virtus incircumscripta moderaretur, in quantum oporteret eam usque ad patientiam connexi sibi corporis obedire. Gegen eine rein doketische Auffassung der Impassibilitas spricht die Stelle de synodis 49 (*Dorner* II, 2 S. 1055): Pati potuit, et passibile esse non potuit, quia passibilitas naturae infirmis significatio est, passio autem est eorum, quae sunt illata perpessio. Er unterscheidet passionis materia und passibilitatis infirmitas. Ueberdies schrieb Hilarius Christo eine menschliche Seele zu; doch hatte er diese nicht von Maria, so wenig als den Leib; vielmehr hat der Gottmensch seinen Ursprung aus sich. Vgl. *Dorner* S. 1040 f. und überhaupt den ganzen Abschnitt. Diese Ansichten des Hilarius hat sich übrigens auch *Hieronymus* angeeignet in seinem Commentar zu Matthäus XXVI, 37. Vgl. *Zöckler* S. 213 und 436.

2 *Athanas.* contra Apollin. II, 3: *Ἄρειος δὲ σάρκα μόνην πρὸς ἀποκρυφὴν τῆς θεότητος ὁμολογεῖ· ἀντὶ δὲ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου, τουτέστι τῆς ψυχῆς, τὸν Λόγον ἐν τῇ σαρκὶ λέγει γεγονέναι, τὴν τοῦ πάθους νόησιν καὶ τὴν ἐξ ᾅδου ἀνάστασιν τῇ θεότητι προσάγειν τολμῶν.* Vgl. Epiph. haer. 69, 19, und weitere Stellen bei *Münscher, v. Cölln* S. 268. Namentlich trat bei den Arianern *Eudoxius* und *Eunomius* diese Meinung hervor: über den erstern s. *Cave*, historia script. eccles. I, p. 219; über letztern *Mansi*, III, 648. und *Neander*, DG. S. 330. Dagegen erklärte sich ein anderer Theil der Arianer gegen eine Verwandlung des Logos in die Seele Christi, und statuirte eine menschliche Seele neben demselben. Vgl. *Dorner* II, 2 S. 1038. Auch orthodoxe Lehrer dieser Periode sprachen sich indessen vor Ausbruch der apollinaristischen Streitigkeit schwankend aus. Vgl. *Münscher, v. Cölln* S. 269. *Dorner* a. a. O. S. 1071 ff. Ja selbst *Athanasius* *„nahm erst in der Folge die Lehre von einer menschlichen Seele in seine Christologie auf“* *Baur*, VDG. II, S. 212.

§. 99.

Apollinarismus.

Lit.: *Dorner*, a. a. O. I, 985 ff.; *Caspari*, Quellen I, IV; *Draeseke*, ZKG. VI, VII, VIII; J. pr. Th. IX, X, XIII; Z. w. Th. XXVI, XXIX, XXX.

Der sonst bei den katholischen Lehrern hochgeschätzte *Apollinarios*, Bischof von Laodicea, dachte sich, gewiss eher um Christum zu ehren, als um ihn herabzusetzen, die Sache so, dass jenes höhere Vernunftleben, das Andere erst zu Menschen macht, bei Jesu durch das persönliche Inwohnen der Gottheit in ihm entbehrlich oder vielmehr in absoluter Weise ersetzt worden sei, dadurch, dass der Logos als *θεῖος νοῦς* die Stelle der menschlichen Vernunft vertreten habe[1]. Dagegen wirkten die ihn bestreitenden Theologen *Athanasius* und noch mehr die beiden *Gregore* dahin, dass neben der göttlichen Natur Christi auch eine vollkommene, aus Leib und vernünftiger Seele bestehende Menschennatur angenommen wurde[2]. Das Concil von Constantinopel (381) verwarf den Apollinarismus als häretisch.

1 Bei seiner dialektischen Bildung meinte *Apollinarios*, mit mathematischer Evidenz (*γεωμετρικαῖς ἀποδείξεσι καὶ ἀνάγκαις*) die Sache aufs Reine bringen zu können. Die

Schriften, worin er seine Ansicht entwickelte, sind nur in Fragmenten vorhanden bei Gregor von Nyssa, Theodoret und Leontius Byzantinus (?): περὶ σαρκώσεως λογίδιον (ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας ἐνσαρκώσεως) — τὸ κατὰ κεφάλαιον βιβλίον — περὶ ἀναστάσεως — περὶ πίστεως λογίδιον —. *Ausserdem haben die Apollinaristen, wie *Caspari* und bes. *Draeseke* wahrscheinlich machen, manche Schriften ihres Meisters einem Gregor. Thaumat. (Χριστὸς πάσχων), Justin (λόγος παραιν. πρὸς Ἕλληνας; ἔκθεσις πίστεως), Athanasius u. A. untergeschoben, wodurch sie erhalten geblieben sind. Auch Briefe sind von ihm vorhanden: deren vier hat *Draeseke* (ZKG. VIII, 85 ff.) ihm wieder zugeeignet.* Vgl. *Gallandii* bibl. PP. T. XII, p. 706 ff. *Mai*, Coll. class. auct. T. IX, p. 495 ss. Gegen die Verbindung des Logos mit einer vernünftigen Menschenseele macht A. geltend, dass dann entweder der auf diese Weise mit dem Logos verbundene Mensch einen eigenen Willen für sich behalte, mithin keine wahre Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen stattfinde, oder dass bei der Vereinigung die menschliche Seele ihre Freiheit eingebüsst habe, was ihm beides unpassend schien. *„Der Mittelpunkt seiner Polemik war gegen das τρεπτὸν oder die Wahlfreiheit in der Christologie gerichtet“ Dorner* a. a. O. S. 987. Christus soll ihm nicht ein blosser ἄνθρωπος ἔνθεος sein, sondern der menschgewordene Gott. Nach der trichotomistischen Anthropologie konnte nun A. dem Erlöser allerdings insoweit eine menschliche Seele zuschreiben, als er sich diese nur wie ein Mittelglied zwischen Geist und Körper, als ἡγεμονικόν des letztern, dachte. Was aber die Seele selbst wieder bestimmt (τὸ αὐτοκίνητον) und dem Menschen die höhere Richtung giebt, der νοῦς (die ψυχὴ λογική), konnte in Jesu nichts Menschliches sein, sondern eben ein rein Göttliches; denn nicht darin bestand die Menschwerdung, dass der Logos νοῦς, sondern darin, dass er σάρξ geworden. (Ob und inwiefern Christus die σάρξ selbst wieder vom Himmel mitgebracht oder von Maria empfangen habe? s. *Baur* a. a. O. S. 595 Anm. *Dorner* S. 1007 ff.) Vertritt aber die göttliche Vernunft die Stelle der menschlichen, so liegt eben darin der specifische Unterschied zwischen Christus und den übrigen Menschen. Bei diesen geht alles durch stufenweise Entwicklung, was nun einmal ohne Kampf und Sünde nicht abgeht (ὅπου γὰρ τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία, bei Athanas. I, 2 p. 923, vgl. c. 21 p. 939: ἁμαρτία ἐνυπόστατος). Bei Christo aber konnte dies nicht stattfinden: οὐδεμία ἄσκησις ἐν Χριστῷ· οὐκ ἄρα νοῦς ἐστὶν ἀνθρώπινος. Vgl. Gregor v. Nyssa, antirrhet. adv. Apoll. IV, c. 221. Dabei dachte sich A. auch den Leib und die übrige Seele Christi so sehr von dem höhern Gottesleben durchdrungen und bewegt, dass er keinen Anstoss nahm an Ausdrücken, wie „Gott ist gestorben, Gott ist geboren“ u. s. w.; vielmehr glaubte er, es sei der Einheit der Person nicht genügt, bevor man nicht sagen könne: „unser Gott ist gekreuzigt“ und „der Mensch ist erhöht zur rechten Hand Gottes.“ Ja er behauptete, dass eben dieser innigen Vereinigung und Durchdringung wegen auch der sinnlichen Natur Jesu Anbetung gebühre, l. c. p. 241. 264. Die Gegner beschuldigten ihn sonach des Patripassianismus. Aber gewiss ist es Consequenzmacherei, wenn Gregor von Naz. dem A. die Behauptung aufbürdet, dass, weil Christus keine vernünftige Menschenseele gehabt, er sonach eine unvernünftige Thierseele, etwa die eines Pferdes oder Stieres gehabt haben müsse; wogegen es auch A. von seiner Seite nicht an ähnlichen Folgerungen fehlen liess, wenn er die Gegner beschuldigte, sie lehrten zwei Christus, zwei Söhne Gottes u. s. w. Vgl. *Dorner* S. 985 ff. *Ullmann*, Gregor v. Naz. S. 401 ff. *Baur*, Gesch. der Trinit. I, S. 585 ff.

[2] Gegen Apollinarios machte *Athanasius* (contra Apollinarium libb. II), jedoch ohne den ihm persönlich nahestehenden Gegner zu nennen*), den Satz geltend, dass Christus in allem unser Vorbild habe sein müssen, und um das zu sein, musste seine Natur der unsrigen gleich sein; die Sündhaftigkeit, welche mit der menschlichen Entwicklung empirisch verbunden ist, ist kein nothwendiges Attribut der menschlichen Natur; dies würde zum Mani-

*) Vgl. über den Charakter des Buches *Dorner* S. 984 Anm. Wie sehr übrigens Athan. selbst zum Apollinarismus hinneigte, s. *Voigt* a. a. O. S. 125 und 129.

chäismus führen. Sündlosigkeit war vielmehr die ursprüngliche Natur des Menschen, und eben darum erschien Christus, zu zeigen, dass Gott nicht der Urheber der Sünde sei, und um selbst die Möglichkeit eines sündlosen Lebens in sich darzustellen (der Streit griff somit auch in die anthropologischen Differenzen ein). — Das Göttliche und Menschliche hielt Athanasius aus einander (vgl. besonders lib. II), ohne jedoch zuzugeben, dass er darum zwei Christus lehre. „Bei Athanasius tritt auf Grund der Lehre von den zwei Naturen Christi der ganze Umfang dessen hervor, was die lutherische Kirche als *communicatio idiomatum* bezeichnet hat. 1) Beide Naturen wirken zum Heilswerk zusammen, jede nach ihrer Art. 2) Die Christusperson, auch wenn sie nach ihrer göttlichen Natur benannt wird, ist als einheitliche das Subjekt auch der Thätigkeiten, welche an sich nur der menschlichen zukommen. 3) Die menschliche Natur ist in Christus vergottet“ *Schultz*, Gottheit Christi (1881) S. 95; vgl. unten §§. 266 f.*). *Gregor* v. Naz. (ep. ad Cledon. orat. LI) hob gleichfalls die Notwendigkeit der wahren und vollkommen menschlichen Natur hervor. Diese war notwendig, nicht nur als Vehikel der Offenbarung; sondern um die Menschen zu erlösen und zu heiligen, musste Jesus den ganzen aus Seele und Leib bestehenden Menschen annehmen (ähnlich früherhin Irenaeus, später und ausgeführter Anselm). Sonach behauptet Gregor aufs Bestimmteste zwei Naturen in dem Erlöser. Es ist in ihm zu unterscheiden ἄλλο καὶ ἄλλο, aber nicht ἄλλος καὶ ἄλλος. Vgl. die ep. ad Nectar. sive orat. XLVI mit den 10 Anathematismen gegen den Apoll., und *Ullmann* S. 396—413. Gregors von Nyssa λόγος ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου zwischen 374 und 380 s. in *Zaccagni*, collect. monum. vett. und *Gallandii* bibl. Patr. VI, p. 517. *Gieseler*, KG. I, S. 356. *Rupp* S. 139. Gegen die Apollinaristen (συνουσιασταί, διμοιρῖται) ep. haer. 77. — Auch im Abendlande erfolgte die Verdammung der Lehre unter dem Bischof Damasus (vgl. *Münscher, v. Cölln* S. 277), die dann auf der zweiten ökumenischen Synode von Constantinopel 381 wiederholt wurde (can. I. VII.). — Die spätern Apollinaristen scheinen die Lehre ihres Meisters vollends ins Doketische ausgebildet zu haben, vgl. *Möhler* a. a. O. S. 264 ff.

§. 100.

Nestorianismus.

P. E. Jablonski, exercitatio historico-theologica de Nestorianismo, Berol. 1724. — Tüb. Quartalschrift 1835, H. 1. — *W. Möller*, Nestorius und die nestorianische Streitigkeit, RE[2] X. *Schultz*, Gotth. Christi, S. 97 ff.

Bei dem Streben, die volle menschliche Natur neben der göttlichen zu bewahren, musste sich immer wieder die Frage aufdrängen, ob das, was die Schrift von den Thaten und Schicksalen Jesu erzählt (Geburt, Leiden und Tod), rein auf die Menschheit oder auch mit auf die Gottheit, und in welcher Weise auf beides zu beziehen sei. Während die in Alexandrien herrschende Lehrweise in starken Ausdrücken die *Einheit* des Göttlichen und Menschlichen in Christo heraushob, trennten die antiochenischen Theologen *Diodor von Tarsus* und *Theodor von Mopsveste*, schärfer zwischen beiden[1]. Da gab endlich der bei der steigenden Verehrung der Maria üblich gewordene

*) Wenn *Möhler* (Athanas. II, 271) die Lehre des Apollinarios mit der von Luther zusammenstellt, so hat dies einiges für sich, indem bei Luther allerdings ähnliche Aeusserungen vorkommen, vgl. *Schenkel*, das Wesen des Protestantismus I, S. 313 ff. Doch lassen sich solche Parallelen selten rein durchführen. Andere haben zu Apollinarios andere Gegenbilder in der neuern Zeit gesucht. *Dorner* hat die apollinaristische Fassung der osiandrischen verglichen (S. 1028), und *Baur* stellt sie mit der von Servet zusammen (Gesch. d. Trin. III, S. 101).

Ausdruck „Gottesmutter“ (*θεοτόκος*)[2] Anlass zum förmlichen Ausbruch des Streites über das Verhältniss der Naturen in Christo. *Nestorius*, Patriarch von Constantinopel, missbilligte diesen Ausdruck, da Maria nicht Gott, sondern Christum geboren habe[3]. Ihm widersprach *Cyrill*, Patriarch von Alexandrien, und beide verdammten sich gegenseitig in ihren Anathematismen[4]. *Nestorius* glaubte, Göttliches und Menschliches in Christo so weit aus einander halten zu müssen, dass er blos eine *συνάφεια* beider, eine *ἐνοίκησις* der Gottheit annahm, während *Cyrill* eine vollkommene Vereinigung der Naturen (*φυσικὴ ἕνωσις*) behauptete, jener im Zusammenhang mit der antiochenischen, dieser mit der ägyptischen Denkweise[5]. *Nestorius* ward auf der Synode zu Ephesus 431 verdammt[6], damit aber der Streit noch nicht beendet.

[1] Von *Diodor* († 394) s. Fragmente aus seiner Schrift *πρὸς τοὺς συνουσιαστάς* lat. bei Mar. Mercator, edit. *Baluze* p. 349 s. (*Garner.* 317) und Leontius Byzantinus. (vgl. *Loofs* a. a. O. S. 29.) Vgl. *Münscher-v. Cölln* S. 280: ... Adoramus purpuram propter indutum et templum propter inhabitatorem etc. — *Theodors* Erklärungen in seinem symb. in actis conc. Ephes. actio VI bei *Mansi* T. IV, p. 1347 (*Hahn*, Bibl. §. 139); bei Mar. Mercator (*Garner.* I, p. 95); *Münscher-v. Cölln* S. 280. Ueber seine Polemik gegen Apollinarios s. *Fritzsche* p. 92. 101. Vgl. *Neander*, KG. II, 3 S. 929—944. Fragm. ed. Fritzsche p. 8: *Ἀλλ᾽ οὐχ ἡ θεία φύσις ἐκ παρθένου γεγέννηται, γεγέννηται δὲ ἐκ τῆς παρθένου ὁ ἐκ τῆς οὐσίας τῆς παρθένου συστάς· οὐχ ὁ θεὸς λόγος ἐκ τῆς Μαρίας γεγέννηται, γεγέννηται δὲ ἐκ Μαρίας ὁ ἐκ σπέρματος Δαβίδ· οὐχ ὁ θεὸς λόγος ἐκ γυναικὸς γεγέννηται, γεγέννηται δὲ ἐκ γυναικὸς ὁ τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος δυνάμει διαπλασθεὶς ἐν αὐτῇ· οὐκ ἐκ μητρὸς τέτεκται ὁ ὁμοούσιος τῷ πατρί, ἀμήτωρ γὰρ οὗτος κατὰ τὴν τοῦ μακαρίου Παύλου φωνήν, ἀλλ᾽ ὁ ἐν ὑστέροις καιροῖς ἐν τῇ μητρῴᾳ γαστρὶ τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος δυνάμει διαπλασθείς, ἅτε καὶ ἀπάτωρ διὰ τοῦτο λεγόμενος.*

[2] Ueber den allmählich aufkommenden kirchlichen Sprachgebrauch s. Socr. VII, 32. *Es ist nicht zufällig, dass gerade Athanasius dem Ausdrucke seine Verwendung verschafft hat. Für seinen Zweck — die Lehre von der Homousie in das christliche Bewusstsein einzupflanzen und zur Grundlage des religiösen Denkens zu machen — empfahl sich dieser Name *θεοτόκος* und die sich damit verbindende Vorstellung ausnehmend. Dass dadurch freilich zugleich der Anfang einer Entwicklung gelegt wurde, welche nicht anders als in religiöse Verehrung der Maria auslaufen konnte, hat A. schwerlich ermessen. Erst der nestorianische Streit sollte die verderbliche Tragweite des eingeschlagenen Weges weiteren Kreisen klar machen.* (Vgl. *Benrath*, Zur Gesch. d. Mar. Verehrung (St. Kr. 1886, H. 1). — *Neander* (DG. S. 344) bezeichnet es als eine ungünstige Wendung, welche der Streit von Anfang an nahm, dass er nicht von einer ganzen dogmatischen Ansicht, sondern von einem Worte ausging. *„Dadurch wurde der Fanatismus der Menge rege gemacht, und um so grössern Spielraum erhielten die politischen Leidenschaften.“*

[3] Den Anlass gab der Presbyter *Anastasius* (428), der in einer Predigt den Ausdruck tadelte. Ihm stimmte *Nestorius* (ein Schüler des Theodor von Mopsv.) bei (Socr. VII, 32), und auch schon früher hatte im Abendlande *Leporius*, Presbyter und Mönch zu Massilien, ein Anhänger des Pelagius, Aehnliches gelehrt, s. *Münscher-v. Cölln* S. 282. Ueber *Nestorius* selbst s. sermones III (II) Nestorii bei Mar. Merc. p. 53—74. *Mansi* IV, p. 1197. *Garner.* II, p. 3 ss. Die Benennung „Gottesmutter“ findet er heidnisch und im Widerspruch mit Hebr. 7, 3. Gestützt auf die orthodoxe Lehre von der ewigen Zeugung konnte er sagen

(bei *Garner.* p. 5): Non peperit creatura eum, qui est increabilis; non recentem de virgine Deum Verbum genuit Pater. In principio erat enim verbum, sicut Joh. (1, 1) ait. Non peperit creatura creatorem [increabilem], sed peperit hominem, Deitatis instrumentum. Non creavit Deum Verbum Spiritus S. . . . sed Deo Verbo templum fabricatus est, quod habitaret, ex virgine etc. Dabei aber weigerte sich Nestorius keineswegs, auch die menschliche Natur in ihrer Verbindung mit der göttlichen in den Kreis der religiösen Verehrung zu ziehen, und verwahrte sich gegen ein Auseinanderreissen beider Naturen, das man ihm Schuld gab: Propter utentem illud indumentum, quo utitur, colo, propter absconditum adoro, quod foris videtur. Inseparabilis ab eo, qui oculis paret, est Deus. Quomodo igitur ejus, qui non dividitur, honorem [ego] et dignitatem audeam separare? Divido naturas, sed conjungo reverentiam (bei *Garner.* p. 5), und in dem Fragm. bei *Mansi* p. 1201: *Διὰ τὸν φοροῦντα τὸν φορούμενον σέβω, διὰ τὸν κεκρυμμένον προσκυνῶ τὸν φαινόμενον· ἀχώριστος τοῦ φαινομένου θεός· διὰ τοῦτο τοῦ μὴ χωριζομένου τὴν τιμὴν οὐ χωρίζω· χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν.* Statt *θεοτόκος* wollte er Maria lieber *θεοδόχος* oder *Χριστοτόκος* nennen. Vgl. die weitern Stellen bei *Münscher-v. Cölln* S. 284—286. *Baur*, Gesch. d. Trin. I, S. 727 ff.

4 Ueber die äussere Geschichte des Streites s. KG. I, 585 ff. — Erst Briefwechsel beider und gegenseitige Beschuldigung des Trennens und Vermischens der Naturen. — *Cyrill* hat am römischen Bischof Cölestin, *Nestorius* an den morgenländischen Bischöfen, namentlich an Johann von Antiochien, eine Stütze. — In der Folge des Streites liess sich sogar Nestorius den Ausdruck *θεοτόκος* unter gehörigen Verständigungen darüber gefallen. Vgl. die Actenstücke und namentlich die Anathematismen selbst bei *Mansi* IV, p. 1081 u. 1099. Mar. Merc. p. 142 (*Garner.* II, p. 77 ss.), abgedruckt in *Hahn's* Bibl. §. 141 f.

5 *„Wie die Alexandriner das ὑπὲρ λόγον, so hoben die Antiochener das κατὰ λόγον hervor“ Neander*, DG. S. 349. Ueber die Differenzen beider und die Folgerungen, die jede Partei aus der Ansicht der Gegenpartei zu deren Nachtheil zu ziehen wusste, s. ebend. Die *ἀντιμετάστασις τῶν ὀνομάτων* ward von den Alexandrinern auf die Spitze getrieben, während die Antiochener schieden zwischen dem was *δογματικῶς* und dem was *πανηγυρικῶς* gesprochen ist.

6 Acten der Synode bei *Mansi* IV, p. 1123. *Fuchs* IV, S. 1 ff. Einseitige Eröffnung derselben durch Cyrill — *gegen den Protest des kaiserl. Commissars und vor Ankunft der dem Nestorius zuneigenden syrischen Bischöfe — Legaten von Coelestin kommen an und stellen sich natürlich auf Cyrill's Seite* — Gegensynode unter Johann von Antiochien gegen Cyrill und Memnon, die nun wieder Johannes und seinen Anhang excommuniciren. Der Kaiser Theodosius II. bestätigt erst die gegenseitigen Absetzungsurtheile; *Cyrill weicht nicht, samt seinem Anhange; dagegen* bleibt Nestorius allein stehen, da auf eine Formel Cyrills hin, die den Widerspruch mit seinen frühern Anathematismen nur schlecht zu verdecken wusste (s. bei *Münscher-v. Cölln* S. 297), sich Joh. von Antiochien bewegen liess, gleichfalls in die Verdammung des Nestorius einzustimmen. — Die eine Folge des Concils war dennoch Absonderung der nestorianischen Partei (chaldäische Christen, Thomaschristen) von der kathol. Kirche; über deren weitere Geschichte s. *J. S. Assemann*, de Syris Nestorianis, in der bibl. orient. Rom. 1728. T. III, P. 2. *Petermann-Kessler* RE[2] X s. v. *Die andere Folge wurde 433 sichtbar in Gestalt der dogmatischen Union der siegreichen Antiochener mit Rom, die man in einem besondern Symbol (bei *Hahn*, §. 99) zum Ausdruck brachte — ein Vorgehen, welches fortan dem römischen Stuhle massgebenden Einfluss in den dogm. Fragen sicherte.*

*Das Ephesinum bezeichnet auch für die Entwicklungsgeschichte der Lehre von *Maria* bez. der *Marienverehrung* einen entscheidenden Abschnitt (vgl. §. 65, Zusatz). Während des vierten Jahrh. kämpfen da zwei Strömungen mit einander: einerseits die *wissenschaftlich-theologische*, vertreten hauptsächlich durch Chrysostomus, aber auch durch Epiphanius, welche

zwar die höchste Steigerung der Dignität Maria's anstrebt, aber weder die Schranken menschlicher Entwicklung von ihr durchbrochen sein, noch ihr selbst religiöse Verehrung zu Theil werden lässt; andrerseits die *populär-religiöse* Strömung, welche, getrieben von dem Bedürfnisse, an Stelle Christi — der ihr in transcendente Ferne gerückt ist — eine andere zweifellos menschliche Mittelsperson zu gewinnen, vor keinerlei Steigerung der Marienverehrung mehr zurückschreckt und ihren Ruhepunkt nur in der Definition des Ephesinums (ϑεοτόκος) findet. Die letztere Strömung erzeugte eine Fülle von legendarischem Stoff über Maria, wie er u. A. im Protevangelium Jacobi (bei *Tischendorf*, Evang. apocr. ed. 2. S. 1—50) und im Liber de transitu Mariae (= Κοίμησις, ebd. S. 95 ff.) niedergelegt ist, und förderte die künstlerischen Darstellungen von ihr auf den Gebieten der Malerei und Poesie. Vgl. *Benrath*, Z. Gesch. der Marien-Verehrung, St. Kr. 1886, I.*

§. 101.

Eutychianisch-monophysitischer Streit.

Pressel, RE[1] IX, 743 ff.; *Möller*, RE[2] X, 236 ff.

War mit Nestorius die Anschaunng von der *Trennung der Naturen in Christo* beseitigt, so vergrösserte sich mit dem wachsenden Ansehen der cyrillischen Partei, an deren Spitze der Nachfolger Cyrills *Dioscur*[1] stand, die Gefahr, an die Stelle der eben vermiedenen Trennung eine noch bedenklichere *Vermischung* der Naturen zu erhalten. Als daher *Eutyches*, Archimandrit von Constantinopel, im Eifer für seine Partei nur *eine* Natur in Christo behauptete[2], entstanden neue Unruhen, und nachdem Dioscur vergebens den *Monophysitismus* auf gewaltsame Weise der Kirche hatte aufdrängen wollen[3], wurde derselbe auf der Synode von Chalcedon (451) mitsamt seiner Lehre verdammt; und auf die Grundlage des Briefes, welchen der römische Bischof Leo der Grosse im Verlaufe des Streites an Flavian, Bischof von Constantinopel, erlassen hatte[4], wurde sowohl die Lehre von zwei Naturen, als auch wieder ihre Unvermischtheit und Unzertrennlichkeit ausgesprochen und zur Abwehr fernerer Irrungen eine Formel aufgesetzt, die von nun an in symbolische Kraft treten sollte[5].

[1] Ueber seinen Charakter und sein leidenschaftliches Benehmen, namentlich gegen Theodoret, s. *Neander*, KG. II, 3 S. 1064 ff. Die Urkunden des Streites *Mansi* T. VI. VII. (*Ang. Mai*, script. vett. T. VII u. IX. Coll. class. auct. T. X, p. 408 ss.).

[2] Auf die Anklage des Euseb von Doryläum wurde er als Erneuerer valentinianischer und apollinaristischer Irrthümer belangt, und auf einer Synode zu Constantinopel 448 abgesetzt, *Mansi* VI, p. 694—754. Nach diesen Acten lehrte er: *Μετὰ τὴν ἐνανϑρώπησιν τοῦ ϑεοῦ λόγου, τουτέστι μετὰ τὴν γέννησιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μίαν φύσιν προσκυνεῖν καὶ ταύτην ϑεοῦ σαρκωϑέντος καὶ ἐνανϑρωπήσαντος.* Er leugnete, dass das Fleisch Christi dem unsrigen ὁμοούσιος sei, obwohl er das nicht Wort haben wollte, dass Christus seinen Leib aus dem Himmel mitgebracht habe; ja er gab sogar endlich, von den Gegnern in die Enge getrieben, die Homousie seines Leibes mit dem unsrigen zu. Hingegen zum Bekenntniss zweier Naturen, einer göttlichen und einer menschlichen, war er nicht zu bewegen. *Zwei* Naturen seien nur πρὸ τῆς ἑνώσεως gewesen;

von da an aber erkenne er nur *eine* an. Ueber die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der cyrillischen vgl. *Münscher-v. Cölln* S. 301.

3 Als Gipfel der Gewaltthätigkeiten erscheint die *Räubersynode* 449 (latrocinium Ephesinum, *σύνοδος ληστρική*), deren Acten bei *Mansi* VI, p. 593 ss. *Fuchs* IV, S. 340 ff. *Uebrigens ist bei ihrer Beurteilung nicht ausser Acht zu lassen, dass sie in energischer Reaktion gegen diejenige Strömung, welcher man die Union vom J. 433 (s. o. §. 100, n. 6) verdankte, den Versuch gemacht hat, den Orient wieder von der dogmat. Verkettung mit Rom, die unter den gegebenen Verhältnissen jenem nur zum Schaden ausschlagen konnte, zu befreien. Dioskur, der Vorsitzende, nahm das Schreiben des Papstes (die Epist. dogmat. an Flavian, s. n. 4) zu den Akten, liess es aber nicht verlesen; den Legaten wies er den Ehrenplatz an, aber sie enthielten sich der Abstimmung, wo die Rehabilitirung des Eutyches in Frage stand. Die einzigartige Stellung, welche Dioskur auf und durch die Synode gewonnen hatte, schlug freilich sofort um mit dem Tode des Kaisers Theodosius II (450) — jetzt sah Papst Leo den Augenblick zu entschiedenem Vorgehn gekommen*.

4 Bei *Mansi* V, p. 1366; bei *Hahn* §. 149 (S. 256—266): . . . c. III: Salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas; et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris . . . . Qui enim verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est: Verbo scilicet operante, quod verbi est, et carne exsequente, quod carnis est etc. Und nun werden Geburt, Hunger, Blösse, Leiden, Tod, Begräbniss u. s. w. der menschlichen, die Wunderthaten aber der göttlichen Natur zugetheilt; ebenso der Ausspruch Joh. 14, 28 der erstern, und Joh. 10, 30 der letztern. Vgl. weiter über die Christologie *Leo's*: *Perthel* a. a. O. S. 146 ff. *Baur*, Gesch. d. Trin. I, S. 807 ff. — *Ueber den äussern Verlauf des Conzils s. *Hefele*, Conz. Gesch. II, welcher, obwohl er betont, dass den Legaten des Papstes der Ehrenvorsitz gewährt wurde, doch anerkennt, dass die eigentl. Leitung durch die Commissare des Kaisers Marcian geführt wurde. Gegen 600 Theilnehmer machten dieses Conzil zu dem zahlreichst besuchten; war es doch auch ‚politisch und kirchlich eins der wichtigsten von allen' (*Ranke*, Weltgesch. IV, S. 324). In der 5. Sitzung wurde die Formel (s. u. n. 5) promulgiert.*

5 *Mansi* VII, p. 108 s.: *Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν Υἱὸν, Κύριον, μονογενῆ ἐκ δύο φύσεων (ἐν δύο φύσεσιν)* *) *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ*

---

*) Ueber diese verschiedene Lesart s. *Mansi* p. 106. 775. 840. *Walch*, bibl. symb. p. 106.

αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε, καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον.

Uebrigens ist ein dogmatischer Parallelismus zwischen diesen christologischen Bestimmungen und den theologischen von Nicäa nicht zu verkennen, nur mit dem Unterschiede, dass hier (wie es auch die Verschiedenheit des Objects erforderte) das Verschiedene als φύσις, und das Gemeinsame als ὑπόστασις, πρόσωπον gefasst wird, während dort das umgekehrte Verhältniss stattfindet.

§. 102.

Weiterer Verlauf des Streites. Theopaschitismus.

Nicht alsobald erlangten jedoch die chalcedonensischen Beschlüsse allgemeines Ansehen. Erst nach vielfachem Kampfe[1] wurde die in denselben vorgetragene Lehre von *zwei Naturen in einer Person* orthodoxe Kirchenlehre, die denn auch in das sogenannte athanasianische Symbolum überging[2]. Eine reine Mitte wurde jedoch nicht bewahrt, sondern durch Aufnahme der Formel, dass eine der göttlichen Personen gekreuzigt worden sei (Theopaschitismus), in die Bestimmungen der fünften ökumenischen Synode (553)[3] erhielt die monophysitische Vorstellung offenbar ein Uebergewicht innerhalb der orthodoxen Lehre[4].

[1] Das *von monophysitischer Grundanschauung ausgehende* *Henoticon* von Kaiser Zeno 482 (bei Evagr. III, c. 14; besonders herausgeg. von *Berger*, Wittenb. 1723.) suchte den Streit zu vermitteln, aber ohne dauernden Erfolg. Vgl. *Jablonski*, diss. de Henotico Zenonis, Francof. ad Viadr. 1737. Es wurde gelehrt, Christus sei ὁμοούσιος τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. *Papst Felix II verwarf es und verdammte den Acacius von CP. Dadurch entstand ein Schisma von 484—519. — Für die innertheol. Weiterbildung der orient. Kirche stellt sich seit 451 die Aufgabe, mit der in ihr immer noch herrschenden Cyrillischen Grundanschauung die Formel des Chalcedonense auszugleichen. Derjenige, welcher hierzu die Mittelglieder auf dem Wege der Philosophie beschaffte, war Leontius v. Byzanz (vgl. ü. ihn *Loofs*, a. a. O. I, §. 54).*

[2] Symb. Athanas. pars II (vgl. §. 97):

27. Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat. 28. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Jesus Christus, Dei filius, Deus pariter et homo est. 29. Deus ex substantia Patris ante saecula genitus, homo ex substantia matris in saeculo natus. 30. Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens. 31. Aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem. 32. Qui, licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. 33. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumtione humanitatis in Deum. 34. Unus omnino non confusione substantiarum, sed unitate personae. 35. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita et Deus et homo unus est Christus. 36. Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, 37. ascendit in coelos, sedet ad dexteram Patris, inde venturus judicare vivos et mortuos. 38. Ad cujus adventum omnes homines resurgere debent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem. 39. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam; qui vero mala, in ignem aeternum. 40. Haec est fides catholica, quam nisi quisquam fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

[3] *Peter Fullo* (ὁ γναφεύς) hatte den Beisatz θεὸς ἐσταυρώθη δι' ἡμᾶς zuerst in

das Trishagion eingeschaltet, zu Antiochien (463—471). Afrikanische Bischöfe, Fulgentius Ferrandus und Fulgentius von Ruspe, sprachen sich *für* die Formel aus, dass Einer aus der Dreieinigkeit gekreuzigt sei; vgl. *Gieseler,* KG. I, 2 S. 365. Im Jahr 533 erklärte dann Justinian den Satz: *unum crucifixum esse ex sancta et consubstantiali Trinitate* für rechtgläubig (cod. lib. I, tit. I, 6), in Uebereinstimmung mit dem römischen Bischof Johann II., aber im Widerspruch mit dessen Vorgänger Hormisdas. Das Decret des Conzils lautet (*Mansi* IX, p. 304): *Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὸν ἐσταυρωμένον σαρκὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἶναι θεὸν ἀληθινὸν καὶ κύριον τῆς δόξης, καὶ ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.* Uebrigens war dieser Sieg des Theopaschitismus nur das Gegenstück zu jenem andern, den das *θεοτόκος* schon früher davon getragen: und so gewöhnte sich denn auch die orthodoxe Dogmatik allmählich an die Ausdrücke von einem gebornen und einem gestorbenen Gott. In diesem Sinne konnte z. B. auch der Verfasser der soliloquia animae (bei Augustin) c. 1 beten: Manus tuae, Domine, fecerunt me et plasmaverunt me, manus inquam illae, quae affixae clavis sunt pro me. Vgl. *Hauck,* RE[2] XV, s. v. Theopaschiten.

4 *Ein Schlag gegen die antiochenische Schule, welchen Kaiser *Justinian* 544 auf Anraten des Bischofs *Askidas* von Caesarea durch Verdammung 1) der Person und Schriften des Theodor von Mopsueste; 2) der Schriften des Theodoret gegen Cyrill; 3) eines angebl. Briefes des Ibas von Edessa an den Perser Maris — führte, veranlasste den sog. *Dreikapitelstreit* (*κεφάλεια* = capita = formulierte theol. Sätze). Um dem heftigen Widerspruche zu begegnen, liess der Kaiser durch den willfährigen römischen Bischof *Vigilius* einer Synode zu CP (548) präsidieren, welche jene Verdammung wiederholte freilich unter Wahrung des Ansehns des chalced. Conzils. Da nun aber die abendländ. Theoll. sich dagegen erhoben und bis zum Aufsagen der Kirchengemeinschaft dem röm. Bischof gegenüber gingen, so ermannte sich Vigilius und setzte, indem er die Theilnahme an dem 5. ökumenischen Conzil verweigerte, zur selben Zeit (Mai 553) ein vermittelndes Constitutum de tribus capitulis auf, welches doch die tiefgehende Erregung im Abendlande nicht beschwichtigen und sogar ein bis auf Gregor's des Gr. Zeit dauerndes Schisma zwischen Mailand und Aquileja einerseits und Rom andrerseits nicht fernhalten konnte. Ueber neuere (röm.) Lit. vgl. *Harnack,* DG. II, 395, A. 2.*

§. 103.

Verschiedene Gestaltungen des Monophysitismus, Aphthartodoketen, Phthartolatrer, Agnoëten.

J. C. L. Gieseler, commentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones inprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur. Part. I. II. Gött. 1838. 4.

Unter den Monophysiten selbst entstand Streit darüber, ob Christus einen verweslichen oder unverweslichen Körper gehabt habe? Die Phthartolatrer (Severianer) behaupteten das Erstere, die Aphthartodoketen (Julianisten) das Letztere, und zwar folgerichtig aus den monophysitischen Prämissen, obwohl sie selbst wieder in Beziehung auf die Frage, ob der Körper Christi ein geschaffener sei, in zwei Klassen, in Ktistolatrer und Aktisteten, zerfielen[1]. Aus eben jenen Prämissen musste auch eine Allwissenheit Christi gefolgert werden; weshalb die Behauptung des Diaconus *Themistius* zu Alexandrien, dass Christus als Mensch manches nicht gewusst habe (Agnoëtismus, Marc. 13, 32) Luc. 2, 52) von den strengen Monophysiten verworfen wurde[2].

¹ Quellen: Leont. Byzant. (in *Gallandii* bibl. Patr. XII); Niceph. Callisti lib. XVII. In der angeführten Dissert. (Part. II) sucht *Gieseler* zu zeigen, wie die julianistische Ansicht keineswegs rein doketisch gewesen, sondern sich an die von *Clemens* von Alexandrien, *Hilarius*, *Gregor* von Nyssa u. s. w. anschliesse und auch mit der von *Apollinarios* Aehnlichkeit habe. Als Vertreter dieser Ansicht erscheint *Xenajas* (Philoxenus), Bischof von Hierapolis und Zeitgenosse Julians, vgl. S. 7. — Ueber die verschiedenen Begriffe, die man mit *φθορά* verband, bald nur die Leidensfähigkeit und Hinfälligkeit des lebenden Körpers, bald die Auflöslichkeit des Leichnams, s. ebend. S. 4.

² Orthodoxerseits erklärte sich gegen den Agnoëtismus auch *Gregor* d. Gr. (epp. X, 35. 39). Ueber den Streit im Abendlande mit dem gallischen Mönch *Leporius* (um 426), der im Zusammenhang mit den Lehren des Theodor von Mopsvestia gleichfalls den Agnoëtismus lehrte, s. *Neander*, DG. S. 354.

So sehr in der orthodoxen Kirche der Doketismus fern gehalten wurde, so fand doch die Vorstellung von einem *verklärten Leibe nach der Auferstehung*, die schon *Origenes* in der vorigen Periode (s. §. 66) gehegt hatte, in dieser Periode noch mehr Anhänger. Nicht nur *Hilarius*, der auch sonst dem Doketismus am nächsten steht, sondern auch *Chrysostomus*, *Theodoret* und die meisten Lehrer des Morgenlandes, mit Ausnahme des *Ephräm Syrus*, *Gregor* von Nyssa und *Cyrill* von Alexandrien, schlossen sich mehr oder weniger an die origen. Vorstellung an. So sagt *Chrys.* zu Joh. 21, 10: *Ἐφαίνετο γὰρ ἄλλῃ μορφῇ, ἄλλῃ φωνῇ, ἄλλῳ σχήματι*, und besonders wurde das Eindringen durch verschlossene Thüren u. a. urgirt. Dagegen hielten nächst den letztgenannten Orientalen auch die Abendländer, besonders *Hieronymus*, gar sehr auf die Identität des auferstandenen und des frühern Leibes. *Cyrill* will durchaus nicht, dass Christus *ἐν σώματι παχεῖ* gewesen sei. Dagegen suchen *Augustin* und *Leo d. G.* beides, die Identität des Leibes und doch eine Verklärung desselben, zu vereinigen. So sagt der Letztere sermo 69 de resurr. dom. cap. 4 (T. I, p. 73): Resurrectio Domini non finis carnis, sed commutatio fuit, nec virtutis augmento consumta substantia est. Qualitas transiit, non natura deficit: et factum est corpus impassibile, immortale, incorruptibile . . . nihil remansit in carne Christi infirmum, ut et ipsa sit per essentiam et non sit ipsa per gloriam. Aehnlich *Gregor d. Gr.* u. A. — Auch die Vorstellung, dass Christus sich selbst *aus eigner Macht vom Tode erweckt habe*, fand immer noch Beifall, und drängte die andere, wonach ihn der Vater auferweckt hatte und woran sich die Arianer hielten, zurück. Man dachte sich nämlich vermöge der Lehre von den beiden Naturen die Gottheit fortwährend mit der Menschheit verbunden, so dass nach der Trennung von Leib und Seele im Tode beide mit ihr vereint blieben, der Körper im Grabe, die Seele im Hades. Christus bedurfte deshalb auch nicht des Engels, den Stein wegzuwälzen; dies geschah erst in Folge seiner Auferstehung. — Auch die Himmelfahrt war eine Selbsterhebung der Gottheit in ihm, nicht ein vom Vater an ihm vollzogenes Wunder (wie man ja überhaupt sich gewöhnt hatte, die Wunder als Wirkungen der göttlichen Natur zu betrachten); und die Wolke, die früher alle weitern Vorgänge des Lebens Jesu verhüllte, lichtete sich jetzt zu einem von Engeln begleiteten Triumphwagen (*ὄχημα*).

§. 104.

Willen in Christo. Monotheleten.

F. Combefisii historia Monothelitarum vor Vol. II. seines nov. auctarium bibl. PP. graecolat. Par. 1648. *Möller*, RE² X s. v., wo auch die Liter.; *Harnack*, DG. II S. 401 ff.

Der Versuch des Kaisers Heraclius im siebenten Jahrhundert, die von der katholischen Kirche getrennten Monophysiten wieder mit derselben zu vereinigen, führte zu dem, dem Streite über die Naturen verwandten Streite über die Willen[1]. Als nämlich der Kaiser, in Uebereinstimmung mit dem Patriarchen von Alexandrien *Cyrus*, die Parteien dadurch zu vereinigen hoffte, dass er nur *eine* gottmenschliche Wirkungsweise und *einen* Willen in Christo annahm[2], suchte der scharfsinnige Mönch und nachmalige Patriarch von Jeru-

salem (635) *Sophronius* das Unstatthafte dieser Vorstellung zu zeigen, indem die chalcedonensische Lehre von zwei Naturen auch nothwendig die von zwei Willen fordere[3]. Unter Mitwirkung Roms[4] wurde nach mehreren vergeblichen Versuchen, den Monotheletismus zu heben[5], die Lehre von *zwei* Willen und *zwei* Wirkungsweisen auf der sechsten ökumenischen Synode von Constantinopel (680|1) angenommen, jedoch so, dass der menschliche Wille fortwährend dem göttlichen untergeordnet zu denken sei[6].

1 Dadurch wurde zwar der Streit aus dem rein metaphysischen Gebiet in das sittlich-praktische gezogen und dem anthropologischen genähert, wozu schon im apollinaristischen Streite (s. oben) eine Handhabe gegeben war; aber die Sache wurde damit nicht gebessert.

2 Heraclius, auf seinem persischen Feldzuge begriffen, verständigte sich darüber in Armenien und Syrien mit den Monophysitenhäuptern der severianischen und jacobitischen Partei, und erwirkte dann von dem orthodoxen Patriarchen zu Constantinopel *Sergius* die Bestätigung der Ansicht von *ἓν θέλημα καὶ μία ἐνέργεια,* oder einer *ἐνέργεια θεανδρική.* Der von dem Kaiser zum Patriarchen von Alexandrien erhobene (Monophysit) *Cyrus* brachte 633 auf einer dortigen Synode die Vereinigung zu Stande. Vereinigungsacte bei *Mansi,* conc. XI, p. 564 ff.; die Briefe des Cyrus ebend. p. 561.

3 Sophronii Synodica bei *Mansi* XI, p. 461. Hier bildet die Inconsequenz, womit manche neben den zwei Naturen doch nur *einen* Willen festhielten, eine Parallele zu den Theologen im arianischen Streite, welche neben der Homousie des Sohnes mit dem Vater doch eine Unterordnung des Geistes annahmen.

4 Der Papst *Honorius* war zwar für die Vereinigung, aber seine Nachfolger *Severinus* und *Johannes IV.* dagegen. Der letztere verdammte 641 das Dogma der Monotheleten, und auch Papst *Theodor* sprach über den Patriarchen *Paulus* von Constantinopel den Bann, bis endlich unter *Martin I.* auf dem lateran. Concil von 649 die Lehre von *zwei* Willen und *zwei* Wirkungsweisen festgestellt wurde. *Mansi* X, p. 863 s.: Si quis secundum scelerosos haereticos cum una voluntate et una operatione, quae ab haereticis impie confitetur, et duas voluntates pariterque et operationes, hoc est divinam et humanam, quae in ipso Christo Deo in unitate salvantur et a sanctis patribus orthodoxe in ipso praedicantur, denegat et respuit, condemnatus sit (*Gieseler*, KG. I, S. 666).

5 Von Seiten der griechischen Kaisermacht wurden erst gütliche Mittel, die *ἔκθεσις* (638) des Heraclius u. der *τύπος* (648) Constantins' II. angewandt (*Mansi* X, p. 992 1029 ss. bei *Hahn*, Bibl. §. 158 der Haupttheil der *ἔκθεσις*), welcher letztere den Streit überhaupt verbot. Nachher folgte gegen die Person Papst Martins und des Abts Maximus die schändlichste Gewaltthat, worüber das Weitere in der KG. (*Neander* III, S. 377.).

6 Die Synode (auch erste trullanische genannt) ward von *Constantinus Pogonatus* veranstaltet. Zum Grunde gelegt wurde das Schreiben des römischen Bischofs *Agatho*, das auf der frühern Grundlage der lateran. Synode (Agathonis ep. ad Imperatores, b. *Mansi* XI, 233—286) duas naturales voluntates et duas naturales operationes bekannte, und zwar: non contrarias, nec adversas, nec separatas u. s. w., worauf der Beschluss des Concils selbst folgte (*Mansi* XI, p. 631 ff. bei *Hahn* §. 80): *Δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν Χριστῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως, κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν κηρύττομεν· καὶ δύο φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοί· ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι.* — Ueber das Ungenügende dieser und das Schwankende der weitern Bestimmungen des Concils s. *Dorner* (1. Ausg.) S. 99 ff. — Die Reformatoren haben die Beschlüsse dieses Concils nicht

anerkannt. — Die Monotheleten (Honorius mit inbegriffen) wurden anathematisirt. Sie erhielten sich in den Gegenden des Libanon und Antilibanon als Maroniten (von ihrem Haupte benannt, dem syr. Abte Marun um 701). Vgl. *Neander* a. a. O. S. 398.

§. 105.

Praktisch-religiöse Bedeutung der Christologie in dieser Zeit.

So unerquicklich mitunter der Blick auf diese vielfachen die Person des Erlösers in den Kampf der Leidenschaften herabziehenden Streitigkeiten ist, so erfreulich ist es, zu sehen, wie an der über diese Streitigkeiten hinausliegenden Idee von dem Gottmenschen der Glaube der Zeit sich aufrichtete und die Bedeutung festzuhalten wusste, welche der einzigen und ungetheilten Persönlichkeit Christi in der Weltgeschichte zukommt.

„Sie stimmten Alle, wie mit einem Munde, darin überein, dass Christus nicht blos die beschränkte Bedeutung habe, die sonst freilich jeder geschichtlichen Persönlichkeit zukommt, dass vielmehr seine Person in einer wesentlichen Beziehung zum ganzen Geschlecht stehe; wie sie denn auch nur so diese zunächst doch einzelne Person zum Gegenstand eines Glaubensartikels machen, nur so ihr bleibende und ewige Bedeutung für unser Geschlecht zuschreiben konnten" Dorner (erste Ausg.) S. 78; vgl. die dort mitgeteilten Stellen aus den Vätern.

II. ABTHEILUNG.

Anthropologische Bestimmungen.

---

§. 106.

Vom Menschen überhaupt.

Die platonische Lehre von einer Präexistenz der menschlichen Seele, welcher nur noch *Nemesius* und *Prudentius* huldigten[1], ward jetzt fast einstimmig, als origenistischer Irrtum verworfen[2]. Neben dem physikalischen Traducianismus (so günstig er in einer gewissen Beziehung der Vorstellung von der Erbsünde war) wusste sich der Creatianismus d. h. diejenige Ansicht immer mehr Geltung zu verschaffen, wonach jede menschliche Seele als eine solche von Gott geschaffen und dem im Mutterleibe sich bildenden Körper von einem bestimmten Momente an einverleibt gedacht wurde; doch sprachen sich hierüber noch die angesehensten Lehrer der Kirche, wie *Augustin* und *Gregor d. Gr.*, mit Rückhalt aus[3]. Die trichotomistische Eintheilung des Menschen trat besonders im Abendlande gegen die einfachere Theilung in Leib und Seele zurück[4], über deren Verhältniss zu einander Verschiedenes bestimmt wurde[5]. Auch über das Bild Gottes lauten die Meinungen der Väter in dieser Periode verschieden, obwohl die meisten darin übereinkamen, dass es in der dem Men-

schen mitgetheilten Vernunft, in der Fähigkeit Gott zu erkennen, und in der Herrschaft über die vernunftlose Schöpfung bestehe[6]. Der Satz, dass auch im Körper das Bild Gottes sich abspiegele, welchen die Audianer zu einem groben Anthropomorphismus missbrauchten[7], ward von Andern geistiger gedeutet. Die Unsterblichkeit der Seele wurde allgemein angenommen[8]; doch fasst sie noch *Lactanz* nicht als eine natürliche Eigenschaft der Seele, sondern (donativ) als Lohn der Tugend[9].

1 Der erstere als Philosoph (de humana natura II, p. 76 ss. der Oxf. Ausg.), der letztere als Dichter (cathemerin. hymn. X, 161—168). *Prudentius war geb. 348 (*Ebert*, chr. lat. Lit. I, 243); Nemesius fällt nach Zeller (Phil. d. Gr. III, 2, 458 [3. Aufl.]) in die Mitte des 5. Jahrh., während *Möller* (RE² X, 471 f.) ihn wohl richtiger noch in das 4. setzt.*

2 Conc. Constant. a. 540 (*Mansi* IX, p. 396 s.): Ἡ ἐκκλησία τοῖς θείοις ἑπομένη λόγοις φάσκει τὴν ψυχὴν συνδημιουργηθῆναι τῷ σώματι· καὶ οὐ τὸ μὲν πρότερον, τὸ δὲ ὕστερον, κατὰ τὴν Ὠριγένους φρενοβλάβειαν.

3 Schon *Lactanz* behauptet inst. III, 18, dass die Seelen mit den Körpern geboren werden, und erklärt sich ausdrücklich gegen den Traducianismus, de opif. Dei ad Demetr. c. 19: Illud quoque venire in quaestionem potest, utrum anima ex patre, an potius ex matre an vero ex utroque generetur. Nihil ex his tribus verum est, quia neque ex utroque, neque ex alterutro seruntur animae. Corpus enim ex corporibus nasci potest, quia ex re tenui et incomprehensibili nihil potest decedere. Itaque serendarum animarum ratio uni ac soli Deo subjacet. — Dieser Ansicht gemäss lehrt auch *Hilarius* tract. in Ps. XCI, §. 3: Quotidie animarum origines occulta et incognita nobis divinae virtutis molitione procedunt, und hieran schlossen sich nicht nur *Pelagius* und die Semipelagianer *Cassian* und *Gennadius* (s. *Wiggers*, Augustin u. Pelagius I, S. 149. II, S. 354), sondern auch orthodoxe Lehrer, wie *Hieronymus*, an. Pelagius lehrte (in Symb. bei *Mansi* IV, p. 355): Animas a Deo dari credimus, quas ab ipso factas dicimus, anathematizantes eos, qui animas quasi partem divinae dicunt esse substantiae, — und in dieser Negation stimmt ihm *Augustin* bei, retract. I, 1: (Deus) animum non de se ipso genuit, sed de re nulla alia condidit, sicut condidit corpus e terra; doch gilt dies zunächst von der Schöpfung des Protoplasten. Ob aber *jedesmal* die Seele wieder geschaffen werde, wird von Augustin nicht deutlich ausgesagt, vielmehr weist er die Frage ganz zurück: Nam quod attinet ad ejus (animi) originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an semper ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam [in der Schrift contra Academicos], nec adhunc scio. Vgl. ep. 140 (al. 120) ad Honorat. (T. II, p. 320). Wenn *Hieronymus* (contra error. Joann. Hierosolym. §. 22) aus den Worten Christi (Joh. 5): „mein Vater wirket bisher" den Creatianismus ableitete, so liess Augustin *diesen* Grund nicht gelten, da auch bei der traducianischen Auffassung die Wirksamkeit Gottes nicht ausgeschlossen sei. Vgl. *Neander*, DG. S. 381. — In dem (Note 2) angeführten Ausdruck der griech. Kirche τὴν ψυχὴν συνδημιουργηθῆναι τῷ σώματι, den wir auch bei Theodoret finden (fab. haer. V, 9 p. 414), liegt deutlich der Creatianismus eingeschlossen; doch erhielt sich daneben auch noch der Traducianismus, nicht nur bei Heterodoxen, wie bei *Eunomius* und *Apollinarios*, sondern auch bei Orthodoxen. So huldigte demselben der Vater der Orthodoxie, *Athanasius*, der von Adam sagt: ἐν αὐτῷ ἦσαν οἱ λόγοι τῆς διαδοχῆς παντὸς τοῦ γένους (contra Arian. 2, 48); u. ebenso *Gregor* von Nyssa (de hom. opif. c. 29), der auf die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele und auf die Unmöglichkeit, beide getrennt zu denken, aufmerksam macht: Ἀλλ' ἑνὸς ὄντος τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ διὰ ψυχῆς τε καὶ σώματος συνεστηκότος, μίαν αὐτοῦ καὶ κοινὴν τῆς συστάσεως τὴν ἀρχὴν ὑποτίθεσθαι, ὡς ἂν μὴ αὐτὸς ἑαυτοῦ προγενέστερός τε καὶ νεώτερος γένοιτο, τοῦ

μὲν σωματικοῦ προτερεύοντος ἐν αὐτῷ, τοῦ δὲ ἑτέρου ἐφυστερίζοντος u. s. w., was er durch Naturanalogien durchführt; vgl. *Möller*, Gregorii Nysseni doctrina de hominis natura, Hal. 1854. Sehr materiell tritt dagegen die traducianische Vorstellung bei *Anastasius Sinaïta* hervor (hom. in *Bandini* monum. eccles. gr. T. II, p. 54, bei *Münscher-v. Cölln* I, S. 332): *Τὸ μὲν σῶμα ἐκ τῆς γυναικείας γῆς* (*Thiersch* conjecturirt *γονῆς*, s. die Rec. in Rudelbach und Guericke's Zeitschr. 1841. II, S. 184) *καὶ αἵματος συνίσταται· ἡ δὲ ψυχὴ διὰ τῆς σπορᾶς, ὥσπερ διά τινος ἐμφυσήματος ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἀῤῥήτως μεταδίδοται.* Nach Hieronymus ep. 78 ad Marcellin. (Opp. T. IV, p. 642; bei *Erasm.* II, p. 318) huldigte sogar maxima pars occidentalium (doch wohl der frühern?) der Ansicht, ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima et simili cum brutis animantibus conditione subsistat. Hieronymus selbst aber bezeichnet, mit Verwerfung der übrigen Systeme, den *Creatianismus* als die kirchliche Lehre*), epist. ad Pammach. (Opp. T. IV, p. 318; bei *Erasm.* II, p. 170): Quotidie Deus fabricatur animas, cujus velle fecisse est, et conditor esse non cessat . . . . Noli despicere bonitatem figuli tui, qui te plasmavit et fecit ut voluit. Ipse est Dei virtus et Dei sapientia, qui in utero virginis aedificavit sibi domum. Durch den Creatianismus wurde in der That die Geburt eines jeden Menschen dem Wunder der Menschwerdung in Christo nach der physischen Seite hin näher gerückt, wenn auch nicht gleichgestellt (wovon Hieronymus gerade am entferntesten war), während die Anhänger des Traducianismus bei Christi Geburt eine Ausnahme von der Regel statuiren mussten, welche die Homousie seiner menschlichen Natur mit der unsrigen doch wieder in etwas beschränkte. Diesen Schwierigkeiten suchten daher auch manche Lehrer lieber dadurch auszuweichen, dass sie mit Augustin auf das Unbegreifliche alles Werdens und Entstehens aufmerksam machten. So *Gregor d. Gr.* epp. VII, 59 ad Secundinum (Opp. II, p. 970): Sed de hac re dulcissima mihi tua caritas sciat, quia de origine animae inter sanctos Patres requisitio non parva versata est; sed utrum ipsa ab Adam descenderit, an certe singulis detur, incertum remansit, eamque in hac vita insolubilem fassi sunt esse quaestionem. Gravis enim est quaestio nec valet ab homine comprehendi, quia si de Adam substantia cum carne nascitur, cur non etiam cum carne moritur? Si vero cum carne non nascitur, cur in ea carne, quae de Adam prolata est, obligata peccatis tenetur? (also Rückschluss aus der Erbsünde, die ihm feststeht, auf den Traducianismus, während sonst umgekehrt diese aus jenem abgeleitet wurde). Vgl. *Lau* S. 391 ff. *Im allg.: *Tosi,* Beitr. z. Gesch. d. Traduc. (Oesterr. Vierteljahrsschr. f. kath. Theol. 1866, IV).*

4 Indessen schloss sich auch *Athanasius* an die Zweitheiligkeit an. Er unterscheidet einfach Seele und Leib: erstere ist ihm *ὁ ἔσωθεν ἄνθρωπος*, letzterer *ὁ ἔξωθεν*, contra Apoll. I, 13—15. Die Seele ist ihm nicht blos die Blüte des Leibeslebens, sondern ein vom Leibe principiell Unterschiedenes, von oben Stammendes, s. *Voigt* S. 104.

5 Die Aeusserung des *Hilarius* von Poitiers (in Matth. can. V, §. 8), dass auch die Seelen, ob in oder ausser dem Körper, immer doch ihre körperliche Substanz behalten, weil alles Geschaffene irgend eine Form seines Daseins haben müsse (in aliquo sit necesse est), erinnert an Tertullian, während er anderwärts die Seele auch wieder als ein geistiges, unkörperliches Wesen fasst, vgl. in Ps. LII, §. 7; in Ps. CXXIX, §. 6 (nihil in se habens corporale, nihil terrenum, nihil grave, nihil caducum). — *Augustin* gesteht die Schwierigkeit, das Verhältniss der Seele zum Körper zu bestimmen, offen ein, de morib. eccles. cathol. c. 4: Difficile est istam controversiam dijudicare, aut si ratione facile, oratione longum est. Quem laborem ac moram suscipere ac subire non opus est. Sive enim utrumque sive anima sola nomen hominis teneat, non est hominis optimum quod optimum est corporis, sed quod aut corpori simul et animae aut soli animae optimum est, id est optimum hominis. Ueber

*) Als solche bezeichnet sie auch *Leo d. Gr.* (ep. 15 ad Turrib. edit. *Quesnel* p. 229: Catholica fides . . . omnem hominem in corporis et animae substantiam *formari* intra materna viscera confitetur.

Augustins Psychologie vgl. *Heinichen*, de Augustini doctrinae anthropologicae origine (histor.-theol. Studien 1. Hft. 1862) †Storz, die Philos. d. h. Augustin, Freibg. 1882; über die des *Claudius Mamertus* und *Boëthius* ebend. S. 174. — *Gregor d. Gr.* lässt den Menschen aus Leib und Seele bestehen (mor. XIV, c. 15). Die Haupteigenschaften der Seele sind mens, anima et virtus, vgl. *Lau* S. 370.

6 *Greg. Nyss.* in verba „Faciamus hominem" orat. 1 (Opp. I, p. 143): *Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν, τουτέστι· δώσομεν αὐτῷ λόγου περιουσίαν. . . . Οὐ γὰρ τὰ πάθη εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ εἰκόνα παρελήφθη, ἀλλ' ὁ λογισμὸς τῶν παθῶν δεσπότης.* Desgleichen Athanasius, orat. contra gent. §. 2. Cyrill. Hier. cat. XIV, 10. Die Herrschaft über die Thiere war mit inbegriffen. Gregor a. a. O.: *Ὅπου ἡ τοῦ ἄρχειν δύναμις, ἐκεῖ ἡ τοῦ Θεοῦ εἰκών.* Vgl. Theodoret in genes. quaest. 20. Chrys. hom. VIII in Genes. (Opp. II, p. 65 s.) August. de catechizandis rudib. XVII, 20; de genesi contra Manich. c. 17; de trin. XII, 2. Sermo XLVIII (de cura animae): Quae est imago Dei in nobis, nisi id quod melius reperitur nobis, nisi ratio, intellectus, memoria, voluntas? — Zwischen *imago* und *similitudo* unterschieden die Semipelagianer *Gennadius* und *Faustus*, s. *Wiggers* II, S. 356. — *Gregor d. Gr.* fasst das dem Menschen anerschaffene Bild Gottes als soliditas ingenita (mor. IX, c. 33), die aber durch die Sünde verloren gegangen ist (mor. XXIX; c. 10), s. *Lau* S. 371. Ueber die weitere Beschaffenheit der ersten Menschen nach Leib und Seele ebend. S. 372 ff. Ob ein Anklang der später ausgebildeten Lehre vom donum superadditum? ebend. S. 376.

7 *Audaeus* (Udo), im Anfange des 4. Jahrh. in Mesopotamien, ein strenger Asket und Sitteneiferer, scheint durch die überwiegend praktisch-concrete Richtung auf solche Vorstellungen verfallen zu sein; vgl. Epiph. haer. 70, der ihn und seine Anhänger äusserst mild beurtheilt: *οὔ τι ἔχων παρηλλαγμένον τῆς πίστεως, ἀλλ' ὀρθότατα μὲν πιστεύων αὐτός τε καὶ οἱ ἅμα αὐτῷ.* Dagegen Theodoret h. e. IV, 10: *καινῶν εὑρετὴς δογμάτων*, vgl. fab. haer. IV, 10. *Schröder*, diss. de haeresi Audianor. Marb. 1716. *Neander*, KG. II, 3 S. 1465 ff.

8 *Augustin*, Sermo XLVIII: Anima enim non moritur, nec succumbit per mortem, cum omnino sit immortalis, nec corporis materia, cum sit una numero.

9 Lact, div. inst. VII, 5. Auch *Nemesius* (c. I, p. 15) schliesst sich hierin an die Meinung der frühern griechischen Lehrer an: *Ἑβραῖοι δὲ τὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀρχῆς οὔτε θνητὸν ὁμολογουμένως, οὔτε ἀθάνατον γεγενῆσθαί φασιν, ἀλλ' ἐν μεθορίοις ἑκατέρας φύσεως, ἵνα ἂν μὲν τοῖς σωματικοῖς ἀκολουθήσῃ πάθεσιν, περιπέσῃ καὶ ταῖς σωματικαῖς μεταβολαῖς· ἐὰν δὲ τὰ τῆς ψυχῆς προτιμήσῃ καλά, τῆς ἀθανασίας ἀξιωθῇ κτλ.* Dagegen lehrt *Gregor d. Gr.*, dass, wenn auch die Seele des seligen Lebens verlustig gehen kann, sie doch das essentialiter vivere nicht verlieren könne (dial. IV, c. 45). Auch der Körper des Menschen war ursprünglich unsterblich und ward erst durch die Sünde sterblich (potuit non mori), vgl. mor. IV, c. 28 s. *Lau* S. 371 f.

§. 107.

Die Sünde überhaupt.

Dass das Wesen der Sünde im Willen des Menschen seinen Sitz habe und mit dessen sittlicher Freiheit aufs innigste Zusammenhange, war allgemeine Lehre, die der *manichäischen* Vorstellung gegenüber, welche das Böse in die Materie setzte, festgehalten werden musste; und auch *Augustin* stimmte (wenigstens in seinen früheren Aeusserungen) damit überein[1]. Dagegen neigt *Lactanz* hierin auffallend zum Manichäismus, dass er den Körper als den Sitz und das Organ der

Sünde bezeichnet[2], und auch die kirchlich-asketische Praxis bekannte sich stillschweigend zu dieser Ansicht. *Athanasius* fasst die Sünde negativ, indem er sie in die Selbstverblendung und Trägheit des Menschen setzt, die ihn am Aufschwunge zu Gott hindert; und ähnliche negative Bestimmungen finden sich bei *Basilius dem Grossen* und *Gregor* von Nyssa[3]. Am allgemeinsten aber wird die Sünde als ein Widerstreben gegen Gottes Gesetz und als eine Auflehnung gegen seinen heiligen Willen betrachtet[4], analog der Sünde Adams, welche jetzt durchgängig (im Widerspruch mit der origenistisch-allegorischen Ansicht) als historisches Factum gefasst wird[5].

[1] Aug. de duab. animab. contra Manich. §. 12: Colligo nusquam nisi in *voluntate* esse peccatum; de lib. arbitr. III, 49: Ipsa *voluntas* est prima causa peccandi. Auch fasst er noch an manchen Stellen das Böse negativ oder privativ als eine conversio a majori bono ad minus bonum, defectio ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, perversitas voluntatis a summa substantia detortae in infimum, s. die Stellen bei *Jul. Müller* a. a. O. S. 69.

[2] Lact. div. inst. II, 12; VI, 13; de ira Dei 15: Nemo esse sine delicto potest, quamdiu indumento carnis oneratus est. Cujus infirmitas triplici modo subjacet dominio peccati: factis, dictis, cogitationibus.

[3] *Athan.* contra gent. c. 4 (Opp. I, p. 4): *Ὄντα δέ ἐστι τὰ καλὰ, οὐκ ὄντα δὲ τὰ φαῦλα· ὄντα δέ φημι τὰ καλὰ, καθότι ἐκ τοῦ ὄντος θεοῦ τὰ παραδείγματα ἔχει· οὐκ ὄντα δὲ τὰ κακὰ λέγω, καθότι ἐπινοίαις ἀνθρώπων οὐκ ὄντα ἀναπέπλασται.* Ibid. c. 7, p. 7: *Ὅτι τὸ κακὸν οὐ παρὰ θεοῦ οὐδὲ ἐν θεῷ, οὔτε ἐξ ἀρχῆς γέγονεν, οὔτε οὐσία τίς ἐστιν αὐτοῦ· ἀλλὰ ἄνθρωποι κατὰ στέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ φαντασίας ἑαυτοῖς ἐπινοεῖν ἤρξαντο καὶ ἀναπλάττειν τὰ οὐκ ὄντα καὶ ἅπερ βούλονται.* Vgl. das Folgende. Aus der Trägheit leitet Athanasius den Hang zur Sünde ab, c. 3, p. 3: *Οἱ δὲ ἄνθρωποι κατολιγωρήσαντες τῶν κρειττόνων, καὶ ὀκνήσαντες περὶ τὴν τούτων κατάληψιν, τὰ ἐγγυτέρω μᾶλλον ἑαυτῶν ἐζήτησαν.* Mit der Trägheit aber steht die Sinnlichkeit im Bunde, weil eben das Nächste, wobei die Trägheit stehen bleibt, der Leib ist und das Sichtbare. Athanasius vergleicht u. a. die Seele des sündigen Menschen mit einem Wagenlenker, der statt auf das Ziel hinzutreiben, die Pferde ihrem Ungestüm überlässt. Das *ἁμαρτάνειν* ist recht eigentlich Verfehlen des Zieles. Eine negative Fassung der Sünde findet sich auch bei *Basil. M.* hexaëmeron hom. II, p. 19 (Par. Ausg. 1638): *Οὐ μὴν οὐδὲ παρὰ Θεοῦ τὸ κακὸν τὴν γένεσιν ἔχειν εὐσεβές ἐστι λέγειν, διὰ τὸ μηδὲν τῶν ἐναντίων παρὰ τοῦ ἐναντίου γίνεσθαι, οὔτε γὰρ ἡ ζωὴ θάνατον γεννᾷ, οὔτε ὁ σκότος φωτός ἐστιν ἀρχὴ, οὔτε ἡ νόσος ὑγείας δημιουργός. . . . Τί οὖν φαμέν; Ὅτι κακόν ἐστιν οὐχὶ οὐσία ζῶσα καὶ ἔμψυχος, ἀλλὰ διάθεσις ἐν ψυχῇ ἐναντίως ἔχουσα πρὸς ἀρετὴν διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ καλοῦ ἀπόπτωσιν τοῖς ῥαθύμοις ἐγγινομένη.* *Greg. Nyss.* orat. catechet. c. 5 (Opp. III, p. 53): *Καθάπερ γὰρ ἡ ὅρασις φύσεών ἐστιν ἐνέργεια, ἡ δὲ πήρωσις στέρησίς ἐστι τῆς φυσικῆς ἐνεργείας, οὕτως καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς τὴν κακίαν ἀνθέστηκεν· οὐ γάρ ἐστιν ἄλλην κακίας γένεσιν ἐννοῆσαι, ἢ ἀρετῆς ἀπουσίαν.* Vgl. c. 6. 22. 28 und den dial. de anima et resurrectione. *J. Müller* a. a. O. S. 132.

[4] Dass das Böse im *Widerspruch* mit Gottes Absichten stehe, war der praktisch wichtige Satz, den die Kirche bei allen verschiedenen Bestimmungen über die Sünde festhielt. „*Auch Augustinus bleibt sich in dieser Verneinung der göttlichen Urhebung des Bösen überall treu; und wenn man ihm wegen seiner Lehren vom sittlichen Unvermögen der menschlichen Natur und von der göttlichen Vorherbestimmung oft genug in älterer und neuerer Zeit die entgegengesetzte Meinung aufgebürdet hat, so gehört dies eben zu den ungegründeten Consequenz-*

machereien, mit denen man gegen diesen grossen Kirchenlehrer besonders freigebig gewesen ist." *J. Müller* a. a. O. S. 308. Bestimmter lassen sich in die Definition der Sünde die nachaugustinischen Schriftsteller ein. So unterscheidet *Gregor I.* zwischen peccatum und delictum; Peccatum est mala facere, delictum vero est bona relinquere, quae summopere sunt tenenda. Vel certe peccatum in opere est, delictum in cogitatione, Ezech. lib. II, hom. 9, p. 1404. Desgleichen zwischen peccatum et crimen*): jedes crimen ist ein peccatum, aber nicht umgekehrt. Niemand ist sine peccato, Viele aber sine crimine (Tit. 1, 6. 1 Joh. 1, 8). Die peccata beflecken nur die Seele, die crimina tödten sie, moral. XXI, c. 12. Auch die iniquitas, impietas u. s. w. erscheinen als Modificationen der Sünde, mor. XI, 42. XXII, 10. Die tiefste Wurzel alles Uebels ist dem Gregor der Stolz; dieser erzeugt den Neid, den Zorn u. s. w. Der Sitz der Sünde ist nach ihm sowohl in der Seele, als im Leibe, und der Teufel wirkt besonders mit zu deren Vollbringung, vgl. *Lau* S. 379 ff.

5 *Augustin* versucht noch die mystische Auffassung des Paradieses mit der historischen zu vereinigen, de civ. Dei XIII, 21. Er sieht übrigens in der Ursünde alle einzelnen Sünden inbegriffen, vgl. Enchiridion ad Laur. c. 45: In illo peccato uno . . . possunt intelligi plura peccata, si unum ipsum in sua quasi membra singula dividatur. Nam et *superbia* est illic, quia homo in sua potius esse quam in Dei potestate dilexit, et *sacrilegium,* quia Deo non credidit, et *homicidium,* quae se praecipitavit in mortem, et *fornicatio* spiritalis, quia integritas mentis humanae serpentina suasione corrupta est, et *furtum,* quia cibus prohibitus usurpatus est, et *avaritia,* quia plus quam illi sufficere debuit, adpetivit, et si quid aliud in hoc uno admisso diligenti consideratione inveniri potest. Buchstäblich fast die Geschichte *Gregor d. Gr.*, mor. XXXI, vgl. *Lau* S. 377 ff. Auf dreifache Weise versuchte der Teufel die ersten Menschen: gula, vana gloria und avaritia. Der Angriff selbst war ein vierfacher: durch suggestio, delectatio, consensus und defensionis audacia, mor. IV, 27.

§. 108.

Folgen der ersten Sünde und Freiheit des Willens (nach den griechischen Lehrern).

A. Hahn, Ephräm der Syrer über die Willensfreiheit des Menschen etc. (Denkschr. d. hist. theol. Ges. Leipzig 1819, II. S. 30 ff.).

Die üblen Folgen der Sünde bestanden nach der Ansicht der griechischen Lehrer auch dieser Periode in der Sterblichkeit, in den Beschwerden und Mühsalen des Lebens, auch wohl in einer Schwächung der sittlichen Kräfte. So nimmt namentlich *Gregorius* von Nazianz (auf den sich *Augustin* am liebsten berief) eine starke Trübung des νοῦς und der ψυχή durch die Sünde an, und betrachtete so auch die Verwirrung des religiösen Bewusstseins in dem Götzendienste, den frühere Lehrer den Dämonen zugeschrieben hatten, als eine unausbleibliche Folge der ersten Sünde. Aber auch *er* war noch weit davon entfernt, eine gänzliche Verkehrung des Menschen und ein Verlorengehen des freien Willens anzunehmen[1]. Vielmehr erhielt sich die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens in der griechischen Kirche fortwährend aufrecht[2]. Selbst der Vater der Orthodoxie, *Athanasius*, behauptet aufs Entschiedenste, dass der Mensch sich zum Guten wie zum Bösen wenden könne, und lässt sogar Aus-

*) Diesen Unterschied machte übrigens auch schon *Augustin*, vgl. unten §. 111, 2.

nahmen von der Erbsünde zu, indem er annimmt, dass einzelne Individuen auch vor Christo von derselben frei geblieben seien[3]. Auch *Cyrill* von Jerusalem behauptet einen sündlosen Lebensanfang des Menschen, und lässt die Sünde erst mit dem Gebrauch des freien Willens eintreten. Aehnlich *Ephräm der Syrer*, *Gregor* von Nyssa, *Basilius d. Gr.* u. A.[4]. Am meisten hebt *Chrysostomus*, von seinem sittlich-praktischen Standpunkte aus, die Freiheit des Menschen und dessen sittliche Selbstbestimmung hervor, und straft die mit allem Ernste, welche ihre eigenen sittlichen Blössen damit zu decken suchten, dass sie die Sünde von Adam ableiteten[5].

[1] Orat. XXXVIII, 12 p. 670; XLIV, 4 p. 837; XIV, 25 p. 275; XIX, 13 p. 372; Carmen IV, v. 98, und andere Stellen bei *Ullmann* S. 421 ff. Vgl. daselbst besonders die interessante Parallele zwischen Gregor und Augustin, und zwischen des Erstern Stellen im Original und denen in der (entstellten) Uebersetzung des Letztern. S. 439 f.: „*Gregorius sprach zwar keineswegs dieselben Lehrsätze aus, die späterhin Pelagius und seine Freunde vortrugen; aber er war doch, wenn man alle seine Aeusserungen erwägt, weit mehr Pelagianer, als Augustinianer.*“

[2] Nach *Methodius*, z. B. (bei Phot. bibl. cod. 234, p. 295) steht es zwar nicht bei dem Menschen, Begierden zu *haben* oder nicht (*ἐνθυμεῖσθαι ἢ μὴ ἐνθυμεῖσθαι*), wohl aber, sich denselben hinzugeben (*χρῆσθαι*) oder nicht. Vgl. *Nemes.* de nat. hom. c. 41: *Πᾶσα τοίνυν ἀνάγκη τὸν ἔχοντα τὸ βουλεύεσθαι καὶ κύριον εἶναι πράξεων. Εἰ γὰρ μὴ κύριος εἴη πράξεων, περιττῶς ἔχει τὸ βουλεύεσθαι.*

[3] *Athanasius* contra gent. c. 2, p. 2: *Ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία, οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐστὶν, οὐδ᾽ ὅλως κατ᾽ αὐτοὺς ὑπάρχει αὐτή.* Vgl. contra Arian. or. 3 (4) Opp. T. I, p. 582 s.: *Πολλοὶ γὰρ οὖν ἅγιοι γεγόνασι καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας* (Jeremias und Johannes der Täufer; *πολλοί* sind das eben doch nicht). Aber nichts desto weniger habe sich (nach Röm. 5, 14) der Tod auch auf *die* erstreckt, die nicht in Aehnlichkeit der Uebertretung Adams gesündigt haben.

[4] *Cyrillus* cat. IV, 19: *Ἐλθόντες εἰς τόνδε τὸν κόσμον ἀναμάρτητοι, νῦν ἐκ προαιρέσεως ἁμαρτάνομεν.* 21: *Αὐτεξούσιός ἐστιν ἡ ψυχὴ, καὶ ὁ διάβολος τὸ μὲν ὑποβάλλειν δύναται· τὸ δὲ καὶ ἀναγκάσαι παρὰ προαίρεσιν οὐκ ἔχει τὴν ἐξουσίαν.* Cat. XVI, 23: *Εἰ γάρ τις ἀβλεπτῶν μὴ καταξιοῦται τῆς χάριτος, μὴ μεμφέσθω τῷ πνεύματι, ἀλλὰ τῇ ἑαυτοῦ ἀπιστίᾳ.* (Vergebens suchte *Oudin* comm. p. 461—464 die Aechtheit der dem Semipelagianismus günstigen Katechesen zu bestreiten.) — Ueber *Ephräm* s. die oben angeführte Abhandlung. — *Basilius d. Gr.* hielt eine Rede *περὶ τοῦ αὐτεξουσίου*, die zwar von *Garnier* (T. II, p. XXVI) ihm abgesprochen, von *Pell* und *Rheinwald* aber aufs Neue ihm vindicirt worden ist (Homiliarium patrist. I, 2 p. 192), und worin bei aller Annahme des menschlichen Verderbens doch ein Zusammenwirken der Freiheit und der göttlichen Gnade gelehrt wird. Vgl. auch die Hom. de Spir. S. und *Klose* S. 59 ff. †*Scholl*, D. Lehre des h. B. von d. Gnade, Freiburg, 1881. — *Greg. Nyss.* nimmt zwar eine allgemeine Neigung zum Sündigen an (de orat. dom. or. V. Opp. I, p. 751 s.), findet aber in dem Neugebornen noch keine Sünde. Or. de infantibus, qui praemature abripiuntur (Opp. III, p. 317 s.).

[5] Siehe hom. in ep. ad Rom. XVI, p. 241; in ep. ad Hebr. hom. XII, p. 805 D; in evang. Joh. hom. XVII, p. 115 C; in I. ep. ad Cor. hom. II, p. 514 D; in Psalm L, hom. II. (Opp. T. III, p. 869 D), sämmtlich bei *Münscher-v. Cölln* I, p. 363; dazu noch: hom. I. in ep. ad Phil. (namentlich zur Stelle Phil. 1, 6). „*Es war dem sittlichen Eifer des Chrysostomus besonders wichtig, dem Menschen jeden Entschuldigungsgrund für den Mangel*

sittlicher Anstrengung zu entziehen. Sein praktischer Wirkungskreis zu Antiochia und Constantinopel beförderte diese Richtung noch mehr bei ihm; denn in diesen grossen Hauptstädten fand er Viele, welche in den Gebrechen der menschlichen Natur, in der Macht des Satans oder eines Verhängnisses einen Entschuldigungsgrund für ihren Mangel an thätigem Christentum suchten.“ *Neander,* KG. III, 2 S. 1369 f.; vgl. dess. Chrysost. I, S. 51. 283 ff. Doch hob Chrysostomus eben so kräftig das einmal vorhandene Verderben gegen einen falschen sittlichen Hochmut heraus, hom. VI. *Montf.* T. XII (bei *Neander,* Chrys. II, S. 36 f.). Vgl. *Wiggers,* I, S. 442.

§. 109.

Lateinische Lehrer vor Augustin, und dieser selbst vor dem pelagianischen Streite.

Wie schon in der vorigen Periode, so leisteten auch in dieser die Abendländer *der schliesslichen Ausgestaltung in* dem augustinischen Lehrbegriffe mehr Vorschub, als die Morgenländer. Schon *Arnobius* redet von einer angeborenen Schwäche[1]. *Hilarius* und *Ambrosius* lehrten eine Ansteckung der Sünde schon durch die Geburt, und Ambrosius wandte namentlich die Stelle Psalm 52, 7 auf die Erbsünde an, ohne jedoch den Antheil der Schuld für den Einzelnen zu bestimmen[2]. Beide schliessen bei alle dem die menschliche Freiheit nicht ganz aus von dem Werke der sittlichen Besserung[3], wie denn auch *Augustin* selbst früher gegen die Manichäer die menschliche Freiheit vertheidigte[4].

[1] *Arnob.* adv. gent. I, 27: Proni ad culpas et ad libidinis varios appetitus, vitio sumus infirmitatis ingenitae.

[2] *Hilar.* tract. in Ps. 58, p. 129; in Ps. 118, litt. 22, 6 p. 366; in Matth. 18 §. 6: In unius Adae errore omne hominum genus aberravit; und andere Stellen (bei *Münscher-v. Cölln* S. 353), vgl. *Neander,* DG. S. 357. *Ambros.* apol. David. c. 11 (Opp. I, p. 846): Antequam nascamur, maculamur contagio, et ante usuram lucis, originis ipsius excipimus injuriam; in iniquitate concipimur: non expressit, utrum parentum, an nostra. Et in delictis generat unumquemque mater sua: nec hic declaravit, utrum in delictis suis mater pariat, an jam sint et aliqua delicta nascentis. Sed vide, ne utrumque intelligendum sit. Nec conceptus iniquitatis exsors est, quoniam et parentes non carent lapsu. Et si nec unius diei infans sine peccato est, multo magis nec illi materni conceptus dies sine peccato sunt. Concipimur ergo in peccato parentum et in delictis eorum nascimur. Sed et ipse partus habet contagia sua, nec unum tantummodo habet ipsa natura contagium. Vgl. de poenit. I, 3 (Opp. III, p. 498): Omnes homines sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est, sicut habes lectum, dicente David: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in delictis peperit me mater mea.* *Für die Entwickelung der Lehre von der Sünde ist zwischen Tertullian und Augustin kein Kirchenlehrer wichtiger als *Ambrosius.* Seine Anschauung wird von *Nitzsch,* DG. I, 359 in folgendes zusammen gefasst: 1) Schon vermöge unserer Geburt befinden wir uns nicht nur im Stande der Sterblichkeit, sondern auch in einem sündigen Zustande; 2) schon den Kindern haften Sünden an, teils wohl herkommend von der Mutter, teils eigene; 3) mit Adams Sünde haben wir auch dessen Schuld geerbt. Damit stimmt das Resultat bei *Deutsch,* des Ambr. Lehre v. d. Sünde u. Sündentilgung (Progr. Berlin 1867). Vgl. *Förster,* Ambrosius (Halle 1884) S. 139 ff.*

[3] *Hilar.* tract. in Psalm. 118, litt. 15, p. 329: Est quidem in fide *manendi* a Deo munus, *sed incipiendi a nobis origo est.* Et voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet,

ut velit. Deus incipienti incrementum dabit, quia consummationem per se infirmitas nostra non obtinet; meritum tamen adipiscendae consummationis est ex initio voluntatis. Vgl. auch *Arnob.* adv. gent. II, 64: Nulli Deus infert necessitatem, imperiosa formidine nullum tenet. . . . 65: Quid est enim tam injustum, quam repugnantibus, quam invitis extorquere in contrarium voluntates, inculcare quod nolint et quod refugiant animis? — *„Zuweilen betont *Ambrosius* die Cooperanz des Willens ziemlich stark und würde ebenso gut wie er sagt, dass der Mensch ipse sibi mortis causa sei, hinzufügen können, er sei auch vitae suae causa." *Förster,* Ambrosius, S. 157; vgl. 158 u. Anm.*

4 De Gen. contra Manich. II, 43 (c. 29): Nos dicimus nulli naturae nocere peccata nisi sua; nos dicimus, nullum malum esse naturale, sed omnes naturas bonas esse. De lib. arb. III, 50 (c. 17): Aut enim et ipsa voluntas est et a radice ista voluntatis non receditur, aut non est voluntas, et peccatum nullum habet. Aut igitur ipsa voluntas est prima causa peccandi. Non est, cui recte imputetur peccatum, nisi peccanti. Non est ergo, cui recte imputetur, nisi volenti. . . . Quaecunque ista causa est voluntatis: si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur; si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. An forte *fallit* incautum? Ergo caveat, ne fallatur. An tanta fallacia est, ut caveri omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt: quis enim peccat in eo, quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem; caveri igitur potest. Vgl. de duab. animab. contra Manich. 12, und dagegen die Retractationen zu den verschiedenen Stellen und de nat. et grat. 80 (c. 67). Ueber das Verhältniss der frühern Ansicht Augustins vom Wesen der Sünde und der spätern vgl. auch *Baur,* VDG. II, S. 294 ff.

§. 110.

Pelagianischer Streit.

G. F. Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Berlin 1821. Hamb. 1833. II. †*J. A. Lentzen,* de Pelagianorum doctrinae principiis, Colon. ad Rhen. 1833. *J. L. Jacobi,* die Lehre des Pelagius, Lpz. 1842. *Bindemann,* D. h. Augustinus, Bd. III, Greifsw. 1869. *W. Möller,* Pelagius und die pelagianischen Streitigkeiten, RE² XI s. v. *Reuter,* August. Studien. I. u. II. (ZKG. IV, S. 4—43; S. 204—260); dies. in der Sep.-Ausg. Gotha 1887. — † *Wörter,* Der Pelagianismus, Freiburg 1866 (1874), †*Klasen,* D. innere Entw. d. Pelagianismus, ebd. 1882; *ders.* pelag. Comment. (Tüb. Quart. 1885, S. 244 ff.; 531 ff.). — *Nitzsch,* DG. I, §. 60; *Thomasius,* DG. I, S. 503 ff. (2. Aufl.).

Zum Teil in Uebereinstimmung mit der bisherigen von den griechischen Lehrern festgehaltenen Ansicht, zum Teil aber auch noch weiter gehend als diese in der Leugnung eines natürlichen Verderbens, traten *Caelestius* und *Pelagius* (Brito, Morgan?) im Abendlande auf[1]. Die dem Caelestius von dem Presbyter *Paulinus* auf der Synode zu Karthago 412 Schuld gegebenen Sätze waren theils solche, die auch rechtgläubige Lehrer vor ihm vertheidigt hatten, theils aber solche, die sowohl mit der Bibellehre (der paulinischen namentlich), als auch mit dem Kirchenglauben in offenem Widerspruche standen, und sonach die evangelischen Fundamentallehren zu erschüttern drohten[2]. Wie weit indessen Pelagius alle diese Behauptungen getheilt habe, lässt sich bei der Behutsamkeit, womit er sich äusserte, schwer ermitteln[3]. Gewiss ist aber, dass in dem einmal so geheissenen *Pelagianismus* nicht sowohl einzelne Behauptungen einer einzelnen Person, als vielmehr eine ganze *sittlich-religiöse Lebens-*

ansicht repräsentirt erscheint, die nun in dem *Augustinismus* ihren entschiedenen Gegensatz und insoweit ihren mächtigen Ueberwinder fand, als durch den Gang des Streites und durch das hohe Ansehen *Augustins* auch die Lehre desselben über die des *Pelagius* im Abendlande den Sieg davontrug[4]. Eine Secte der Pelagianer gab es nicht; aber der Pelagianismus behielt auch nach seiner Verdammung um so mehr seine Anhänger, als es nur Wenigen vergönnt schien, die Consequenzen des augustinischen Systems mit innerer Ueberzeugung und Befriedigung sich anzueignen. Zur näheren Beleuchtung des Gegensatzes wird es nöthig sein, die streitige Materie selbst in drei Hauptabschnitte zu zerfällen: 1) von der Sünde, 2) von der Gnade und Freiheit, und 3) von der Prädestination.

[1] Ueber die Persönlichkeiten beider vgl. *Wiggers* S. 33 ff. u. *Neander*, DG. S. 361. — *Die Sage lässt P. an dem nämlichen Tage mit Augustin geboren sein. Wann er aus Britannien nach Rom kam, ist ungewiss; 411 reiste er von dort nach Africa. Vorher hatte er Commentare zu den paulin. Briefen geschrieben, welche zum Theil und in katholisierender Bearbeitung nebst des P. Epist. ad Demetriadem und Libellus fidei ad Innoc. unter die Schriften des Hieronymus geraten sind (Opp. ed. Mart. V, p. 925 sq.). Dazu vgl. *Klasen* a. a. O. Ernsten Charakter und sittlich eifrigen Wandel hat Aug. selbst ihm bezeugt.*

[2] Die 6 oder 7 capitula (je nachdem man die einzelnen Sätze trennt oder verbindet) sind uns sowohl bei *Augustin* de gestis Pelagii c. 11 (vgl. de peccato originali 2. 3. 4. 11 c. 2—10), als in den beiden commonitoriis des *Marius Mercator* aufbewahrt. Es sind folgende (vgl. *Wiggers* I, S. 60):

1. Adam ist sterblich geschaffen, so dass er, er mochte gesündigt oder nicht gesündigt haben, gestorben sein würde.
2. Die Sünde Adams hat ihn allein verletzt, und nicht das menschliche Geschlecht.
3. Die Kleinen, welche geboren werden, sind in eben dem Zustande, in welchem Adam vor der Uebertretung (ante praevaricationem) war.
4. Weder durch den Tod oder durch die Uebertretung Adams stirbt die ganze Menschheit, noch durch die Auferstehung Christi steht dieselbe wieder auf.
5. Die Kinder haben, auch wenn sie nicht getauft werden, das ewige Leben.
6. Das Gesetz ist eben so gut ein Mittel zur Seligkeit (lex sic mittit ad regnum coelorum), wie das Evangelium.
7. Auch vor der Ankunft des Herrn gab es Menschen, die ohne Sünde waren.

Vergleicht man diese Sätze mit der frühern Theologie, so finden wir den Satz 3 auch bei griechischen Vätern (z. B. bei Theophilus von Antiochien und Clemens von Alexandrien, s. oben §. 62 Note 1) ausgesprochen; auch Satz 5, wenn er dahin ermässigt wird, das wenigstens die ungetauften Kinder nicht darum schon verdammt seien, hat an Gregor von Nazianz u. A. eine Stütze (vgl. den §. von der Taufe); und so kühn auch der 7. Satz lautet, so behauptete ja der Vater der Orthodoxie selbst etwas Aehnliches, wenn auch in anderm Zusammenhange (§. 108 Note 3). Dagegen musste die Art, wie die Sünde Adams in den 2 ersten Sätzen und dem 4. isolirt und ihr Einfluss auf die Nachkommenschaft auch rücksichtlich der Sterblichkeit geleugnet wird, allerdings auch vor dem Richterstuhl der frühern Theologen als Ketzerei erscheinen. Am entschiedensten aber tritt das Häretische, ja das Antipaulinische und Unevangelische in dem 6. Satze auf, wie auch die Leugnung des Zusammenhangs der Auferstehung Christi und der unsrigen (im 4. Satze) das christliche Gemeingefühl verletzen musste; doch fragt sich, ob nicht auch hier manches auf Consequenzmacherei beruhte.

[3] *Augustin* findet freilich zwischen Pelagius und Cälestius keinen andern Unterschied (de pecc. orig. c. 12), als dass dieser offener, jener versteckter, dieser eigensinniger, jener lügenhafter, oder doch wenigstens dieser gerader (liberior), jener listiger (astutior) war. *Prosper Aquit.* nennt ihn daher (in dem Gedichte de ingratis, append. 67) coluber Britannus, s. *Wiggers* S. 40. Milder urtheilt über ihn *Neander,* Chrys. Bd. II, S. 134: *Pelagius verdient alle Achtung wegen seines redlichen Eifers; er hatte die Bekämpfung eben jener verkehrten antichristlichen Richtung zum Zwecke, welche auch Augustinus bekämpfte. Aber er irrte in der Art, wie er diese Polemik verfolgte*“ u. s. w. Vgl. KG. II, 3 S. 1195 ff. „*So viel wir ihn aus seinen Schriften kennen, war eine klare, verständige Richtung neben der ernsten, sittlichen viel mehr bei ihm vorherrschend, als jene, welche in die Tiefen des Gemüts und des Geistes einzutauchen und das Verborgene ans Licht zu fördern sich gedrungen fühlt.*“ S. 1199.

[4] Zur äussern Geschichte des Streites: Verdammung seiner Lehre zu Karthago 412. — Pelagius geht nach Palästina, wo ihm in *Hieronymus* ein gereizter Gegner erwächst, der mit *Paulus Orosius,* einem Schüler Augustins, gegen ihn auf der Synode zu Jerusalem (415) auftritt, unter dem Vorsitze des Bischofs *Johannes* von Jerusalem, der indessen nicht in die Verdammung einstimmt, sondern an Innocenz, den römischen Bischof, berichtet. — Synode zu Diospolis (Lydda) unter *Eulogius* von Cäsarea. Kläger: *Heros* von Arles und *Lazarus* von Aix. Freisprechung des Pelagius. Unzufriedenheit des Hieronymus damit (Synodus miserabilis! Ep. 81). — Unter dem Nachfolger des Innocenz, Zosimus, schöpfen Pelagius und Caelestius neue Hoffnung. — Versammlung der nordafrikanischen Bischöfe 418 zu Karthago und Verdammung des Pelagius. — Kaiser Honorius giebt den Ausschlag. — Zosimus wird umgestimmt und erlässt seine Epistola tractoria, worin die pelagianische Lehre gleichfalls verdammt wird. — Bischof *Julianus* von Eclanum in Apulien tritt als Vertheidiger auf (über ihn s. *Wiggers* I, S. 43 ff.). — Ueber diesen namentlich wurde auch auf der Synode zu Ephesus 431, im (zufälligen?) Zusammenhange mit Nestorius, das Anathem ausgesprochen, ohne dass jedoch der entgegenstehende Augustinismus im Morgenlande zur Anerkenntniss gekommen wäre.

§. 111.

Erster Streitpunkt.

Sünde. Erbsünde und ihre Folgen.

Insofern *Pelagius,* von dem verständig reflectirenden, überwiegend ethischen Standpunkte aus, jedes menschliche Individuum als eine in sich selbst abgegrenzte, von Andern scharf getrennte moralische Persönlichkeit fasste, musste ihm auch die Sünde als die freie That des Einzelnen erscheinen, so dass es für ihn keinen andern Zusammenhang zwischen der Sünde des Einen (Adam) und der Sünde der Uebrigen (der Nachkommen) gab, als die, welche zwischen dem gegebenen Beispiele auf der einen und der freiwilligen Nachahmung auf der andern Seite stattfindet. Jeder Mensch befindet sich sonach bei seiner Geburt in dem Zustande Adams: die Sünde ist ihm so wenig als die Tugend angeboren, sondern die eine wie die andere entwickelt sich mit dem Gebrauche der Freiheit, und zwar auf alleinige Rechnung dessen, der sie übt[1]. Anders *Augustin,* der von einer tiefern, aber auch leicht den Blick in die persönlich-sittlichen Ver-

hältnisse verwirrenden Anschauung der Menschheit als einer compacten Masse, mithin einer solidarisch verantwortlichen Gesammtheit, ausging. Indem er dabei, überwiegend religiös gestimmt, mehr den innern permanenten Zustand der Seele und ihr absolutes Verhältniss zu Gott, als die vorübergehende nach aussen gerichtete That des Einzelnen ins Auge fasste, ahnte er auch, von eigenen Herzens- und Lebenserfahrungen geleitet, einen geheimnissvollen, in das Dunkel der geschichtlichen wie der Naturanfänge sich verlierenden Zusammenhang zwischen der Ursünde und der Sünde aller Menschen; doch blieb er nicht bei der Ahnung stehen, sondern von einseitiger Konsequenz und mitunter auch von falscher Exegese geleitet, prägte er den Satz zum starren Dogma aus: *dass, weil in Adam Alle gesündigt haben, sie darum auch, eben dieser angeerbten Sünde und Sündenschuld wegen, mit vollem Rechte verdammungswürdig seien vor Gott*[2].

[1] *Pelagius* lib. 1 de lib. arb. bei August. de pecc. orig. c. 13: Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum *oritur*, sed *agitur* a nobis: *capaces* enim utriusque rei, non *pleni* nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur, atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit; ja er nimmt sogar ein überwiegend *Gutes* im Menschen an, wenn er (nach August. de nat, et grat. c. 21) von einer *naturalis quaedam sanctitas* spricht, die im Menschen wohnt und in der Burg der Seele Wache hält über Gutes und Böses — das Gewissen. Vgl. *Julian* (bei August. in op. imp. I, 105): Illud quod esse peccatum ratio demonstrat, inveniri nequit in seminibus. (122:) Nemo naturaliter malus est: sed quicunque reus est, moribus, non exordiis accusatur. Weitere Stellen bei *Münscher-v. Cölln* I, S. 375 ff., vgl. *Wiggers* S. 91 ff. Uebrigens protestirte Augustin selbst gegen den von Pelagianern ihm aufgebürdeten Ausdruck eines peccatum naturae oder peccatum naturale, wogegen er immer wieder sein peccatum originale substituirte. Den physischen Tod betrachteten die Pelagianer nicht als Strafe der ersten Sünde, sondern als Naturnotwendigkeit, obwohl Pelagius für seine Person auf der Synode zu Diospolis zugegeben hatte, dass der Tod für Adam, aber auch nur für ihn, eine Strafe gewesen sei. August. de nat. et gr. 21 (c. 19); op. imp. I, 67. VI, 27. 30. Uebrigens leugnete Pelagius die Macht der Sünde nicht; er nahm sogar eine steigende Verschlimmerung des Menschengeschlechtes an, erklärte sich aber diese aus der langen Gewohnheit des Sündigens und dem bösen Beispiel. Epist. ad Demetriadem c. 8: Longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo paulatimque per multos corrupit annos, et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut *vim quodammodo videatur habere naturae*.

[2] Ein Verzeichniss der gegen die Pelagianer gerichteten Schriften giebt *Münscher-v. Cölln* S. 373. Die hierher gehörigen Stellen, welche jedoch nur im Zusammenhange verständlich sind, ebend. S. 377 ff. *Wiggers* S. 99 ff. Ueber *Augustins* Erklärung der Stelle Röm. 2, 12 (*in quo* omnes peccaverunt, Vulg.) s. op. imp. II, 47 ss. 66; contra duas epp. Pel. IV, 7 (c. 4), wogegen *Julianus* die Erklärung giebt: *in quo* omnes peccaverunt nihil aliud indicat, quam: *quia* omnes peccaverunt. Augustins Erklärung wurde von dem karthag. Concil genehmigt, 418. Es wäre nun freilich ein höchst atomistisches Verfahren, aus diesem exegetischen Missgriff Augustins seine ganze Theorie ableiten zu wollen, die weit tiefer gesucht werden muss, nämlich: 1) in seiner eigenen, durch die merkwürdigen äussern und innern Schicksale (Führungen) des Mannes herbeigeführten Stimmung; 2) wohl auch in einigen ihm selbst unbewussten Ueberbleibseln aus der von ihm verlassenen manichäischen Schule; dahin gehört wenigstens zum Theil die Vorstellung von dem Befleckenden, das in der Zeugung liege, vgl. de nupt. et concup. I, 27; die concupiscentia wird zwar den Wiedergeborenen

nicht als Sünde angerechnet, aber von Natur geht sie nicht ohne Sünde ab, sie ist die Tochter und auch wieder die Mutter der Sünde, daher jeder auf natürliche Weise Empfangene und Geborne so lange unter der Sünde ist, bis er durch den wiedergeboren wird, quem sine ista concupiscentia virgo concepit; 3) in der realistischen Denkweise, welche Abstractes und Concretes verwechselt, so dass das Einzelne gleichsam nur der vorübergehende und verschwindende Ausdruck des Ganzen ist (massa perditionis), womit 4) zusammenhängen die weiter unten zu erwähnenden Vorstellungen von der Kirche als einem lebendigen Organismus und von den Wirkungen der Kindertaufe; 5) in der einmal notwendig gewordenen Opposition gegen den die tiefere Auffassung des Christentums allerdings bedrohenden Pelagianismus und seine möglichen Consequenzen. — Nach Augustin war sonach nicht nur der physische Tod eine Strafe für Adam und alle seine Nachkommen, sondern *die Erbsünde selbst erschien ihm teilweise als Strafe der ersten Sünde*, aber auch als wirkliche Sünde zugleich (Gott straft die Sünde durch die Sünde), und darum auch dem Einzelnen zurechenbar. Aber eben in dieser von ihm zuerst kräftig betonten *Zurechenbarkeit* der Erbsünde unterscheidet sich seine Ansicht von allen frühern auch noch so strengen Ansichten über das menschliche Verderben. — Vor der Beschuldigung des Manichäismus suchte sich Augustin (dem Julian gegenüber) dadurch zu verwahren, dass er die Sünde nicht als eine *Substanz*, sondern als ein vitium, einen languor bezeichnete; ja er bürdete den Vorwurf des Manichäismus vielmehr dem Gegner auf. Ebenso wusste Augustin sehr wohl zu unterscheiden zwischen der *Sünde*, die allen Menschen gemein ist, und dem eigentlichen *Verbrechen*, vor dem die Frommen bewahrt bleiben. Enchir. 64: Neque enim quia peccatum est omne crimen, ideo crimen est etiam omne peccatum. Itaque sanctorum hominum vitam, quam diu in hac mortali (al. morte) vivitur, inveniri posse dicimus sine crimine; „*peccatum autem, si dixerimus quia non habemus, nosmet ipsos seducimus, et veritas in nobis non est*“ (1 Joh. 1, 8). — Ueber seine Ansicht von dem schwachen Rest (lineamenta extrema) des göttlichen Ebenbildes und von den Tugenden der Heiden s. *Wiggers* S. 119 Anm.

§. 112.

Zweiter Streitpunkt.

Freiheit und Gnade.

Dass der Mensch in seinem sittlichen Streben der Hülfe Gottes bedürfe, leugnete auch *Pelagius* nicht, und so kannte auch *er* eine die Schwachheit des Menschen unterstützende, ihm durch mancherlei Veranstaltungen entgegenkommende *Gnade Gottes*[1]. Aber diese Gnade Gottes erschien ihm mehr als ein Aeusserliches, zur Anstrengung des freien Willens Hinzukommendes, ja selbst wieder durch den guten Willen zu Verdienendes[2], während *Augustin* in ihr das schöpferische Lebensprinzip sah, aus dem erst wieder die im natürlichen Menschen gänzlich verloren gegangene Freiheit des Willens als ein bleibendes Gut sich erzeugt. In der Wahlfreiheit des natürlichen Menschen, auf welche die Pelagianer mit der ältere Kirche einen grossen Werth legten, sah Augustin nur eine Freiheit zum Bösen, da nur der Wiedergeborne das Gute wirklich wollen könne[3].

[1] Deutlich spricht sich darüber *Pelagius* aus (bei Augustin de grat. c. 5): Primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, i. e. posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae con-

tulit; duo vero reliqua, h. e. velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere laus hominis est, immo et hominis *et* Dei, qui *ipsius* voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae adjuvat semper auxilio. Quod vero *potest* homo velle bonum atque perficere, solius Dei est. Folglich ist auch *das*, dass der Mensch wollen *kann*, von Gott, wie es denn auch weiter heisst: quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est, *qui hoc posse donavit*, qui hoc posse adjuvat. Vgl. c. 18: Habemus autem possibilitatem a Deo insitam, velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque fecundam etc. Die Freiheit des Willens ist Juden, Heiden und Christen gemeinsam; die *Gnade* dagegen ist auch nach Pelagius etwas Christliches*). — Ebenso verwarf Pelagius den Satz des Caelestius: gratiam Dei non ad singulos actus dari.

2 Zu den Gnadenveranstaltungen rechnet *Pelagius* vorzüglich die *Lehre* als Offenbarung des göttlichen Willens, die Verheissungen, die Prüfungen (wozu auch die Nachstellungen des Satans gehören); aber dass durch die Gnade erst der Wille *geschaffen* werde (fabricetur, condatur), leugnete wenigstens *Julian* aufs Bestimmteste: er sucht in ihnen ein adjutorium des unzerstörten freien Willens. Vgl. August. de grat. Chr. c. 8; op. imp. I, 94 f. Richtig bemerkt *Jul. Müller* (von der Sünde, ältere Ausg. S. 475), dass dem Pelagius der Begriff der Entwicklung abgehe: „*Er hat nicht die Anschauung eines sich entfaltenden Lebens, kennt nur die mechanische Verknüpfung einzelner Momente.*" Unterschied von realer und formaler Freiheit. Vgl. auch *Neander*, DG. S. 385 (über die verschiedenen Stufen der Gnadenoffenbarungen Gottes).

3 Dagegen behauptet *Augustin*: Non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates (de grat. Chr. 24). Er sieht in der gratia eine inspiratio dilectionis, und von ihr geht alles aus. Nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit (enchir. c. 32). — Dem Augustin ist Freiheit das Freisein von Sünde, das keiner Wahl zwischen dem Guten und Bösen mehr bedarf. Diese Ansicht äusserte er auch in der nicht gegen die Pelagianer gerichteten Schrift de civ. Dei XIV, 11: Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo: quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. Unde Veritas dicit: *Si vos Filius liberavit, tunc vere liberi eritis.* Idque ipsum est autem, ac si diceret: Si vos Filius salvos fecerit, tunc vere salvi eritis. Inde quippe liberator, unde salvator. Vgl. contra duas epp. Pel. I, 2. Der freie Wille ist um so freier, je gesunder er ist; um desto gesunder aber, je mehr er der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade unterworfen ist. — Contra Jul. II, c. 8 nennt er den menschlichen Willen servum propriae voluntatis arbitrium. — Solche Aeusserungen wurden von den adrumetischen Mönchen (ums Jahr 426) auf eine Weise benutzt, dass ihnen Augustin selbst begegnen musste (namentlich in der Schrift de correptione et gratia), wie er denn überhaupt auf dem praktischen Standpunkte selbst wieder an den Willen des Menschen appellirte (s. den folgenden §.). Jedenfalls war die Meinung Augustins nicht die, dass der Mensch einem Stein oder Klotz ähnlich sei, auf den die Gnade äusserlich wirke; sondern die Gnade konnte er sich nur wirksam denken in der Sphäre der Freiheit. Vgl. contra Jul. IV, 15: Neque enim gratia Dei lapidibus aut lignis pecoribusve praestatur, sed quia imago Dei est (homo), meretur hanc gratiam. De peccat. merit. et remiss. II, §. 6: Non sicut in lapidibus insensatis aut sicut in iis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis.

---

*) Dass indessen Pelagius unter *gratia* auch eigentliche Gnadenwirkungen als übernatürliche Wirkungen Gottes auf das Gemüt des Menschen angenommen und den Begriff der Gnade also auch dahin ausgedehnt habe, wie *Wiggers* (S. 228) behauptet, müssen auch wir mit *Baur* (VDG. II, S. 334) für zweifelhaft halten, da aus Ausdrücken, wie *ineffabile donum gratiae*, in der That nicht zu viel geschlossen werden darf.

§. 113.

Dritter Streitpunkt.

Prädestination.

Aus der Prämisse eines selbstverschuldeten angebornen Verderbens, aus welchem kein menschlicher Entschluss und keine menschliche Kraft, sondern einzig und allein die Gnade Gottes den zu retten vermag, dem sie sich mitteilt, musste von selbst der Schlusssatz folgen, dass Gott somit vermöge eines ewigen Ratschlusses, und zwar ohne Rücksicht auf das künftige Verhalten der Menschen, aus der verdorbenen Masse Einige zu Gefässen seines Erbarmens (vasa misericordiae) erwählt[1], die Uebrigen aber als Gefässe des Zorns (vasa irae) der gerechten Verdammniss überlassen habe. Das Erstere nannte Augustin *praedestinatio*, das Letztere *reprobatio*, wodurch er vermied, eine Prädestination auch zum Bösen (praedestinatio duplex) direct auszusprechen[2], wie er denn auch die theoretische Härte durch praktische Cautelen[3] zu mässigen suchte. Diese Lehre ward indessen für Viele ein Stein des Anstosses, den die Orthodoxen (namentlich der griechischen Kirche) auf alle Weise zu umgehen suchten[4], was denn auch wieder im Abendlande von selbst zu jenen praktisch wohlgemeinten, aber theoretisch principlosen Compositionen hinführte, wie sie der *Semipelagianismus* (s. den folg. §.) zu Tage förderte.

[1] De praed. sanctorum 37 (c. 18): Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, praedestinans nos in adoptionem filiorum: non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque, ut essemus. Fecit autem hoc secundum placitum voluntatis suae, ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur etc., wobei er sich auf Eph. 1, 4. 11 und Röm. 9 berief: und zwar ist *certus numerus electorum, neque augendus, neque minuendus,* de corrept. et gr. 39 (c. 13). Demnach ist das Heil des Menschen auch nicht von der Wiedergeburt abhängig, sondern diese ist selbst schon in der Erwählung begriffen. De corrept. et gratia c. 9: Quicunque in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati jam filii Dei sunt et omnino perire non possunt. — Die Einwendungen des Verstandes, als läge darin ein willkürliches Verfahren, widerlegt er mit Röm. 9, 20 und mit Beispielen aus der biblischen Geschichte. Auch in *diesem* Leben schon sind die Glücksgüter, Gesundheit, Schönheit, Leibes- und Geisteskräfte, verschieden, und gar nicht immer nach menschlichen Ansichten des Verdienstes verteilt, ibid. 19, c. 8. Christus selbst war zum Sohne Gottes prädestinirt, de praed. 31 (c. 15); de corrept. et grat. §. 30. Ja, Augustin bezeichnet Christum als praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae, *Neander,* DG. S. 394.

[2] Eine Prädestination zur Strafe und Verdammniss lehrt Augustinus allerdings, aber doch nicht direct zur Sünde, vgl. Enchirid. c. 100. Die Stelle 1 Tim. 2, 4, welche man für die Allgemeinheit der Gnade anführte, erklärt er dahin, dass kein Alter, Stand, Geschlecht u. s. w. von der Gnade ausgeschlossen sei, und führt dafür an Luc. 11, 42, wo „omne olus" jede Art von Kohl bedeute; vgl. Enchir. c. 103 u. epist. 107 (ad Vitalem). *A. Schweizer,* Centraldogmen I, S. 45.

[3] De dono persev. 57 (c. 22): Praedestinatio non ita populis praedicanda est, ut apud imperitam vel tardioris intelligentiae multitudinem redargui quodammodo ipsa sua praedicatione videatur; sicut redargui videtur et praescientia Dei (quam certe negare non possunt), si dicatur hominibus: „Sive curratis, sive dormiatis, quod vis praescivit qui falli non potest, hoc eritis." Dolosi autem vel imperiti medici est, etiam utile medicamentum sic alligare, ut aut non prosit, aut obsit. Sed dicendum est: „Sic currite, ut comprehendatis, atque ut ipso cursu vestro ita vos esse praecognitos noveritis, ut legitime curreretis," et si quo alio modo Dei praescientia praedicari potest, ut hominis segnitia repellatur. 59: . . . *de ipso autem cursu vestro bono rectoque condiscite vos ad praedestinationem divinae gratiae pertinere.*

[4] Trotz der Verdammung des Pelagius auf der ephesinischen Synode blieb der Augustinismus in seinem ganzen Umfange der morgenländischen Dogmatik fremd. *Theodor* von Mopsveste schrieb (gegen die Verteidiger des augustinischen Systems) πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους (Photii bibl. cod. 177, in lat. Fragm. bei Mar. Mercator ed. *Baluze; Fritzsche* p. 107 ff.) — ob gegen Hieronymus oder gegen Augustin? ibid. p. 109 ss. *Neander*, KG. II, S. 1360 f. und DG. S. 405. Auch *Theodoret, Chrysostomus, Isidor* von Pelusium u. A. hielten sich fortwährend auf der ältern Linie der dogmatischen Entwicklung. Siehe die Stellen bei *Münscher-v. Cölln* I, S. 408—410, und vgl. §. 108. — *Die Beziehungen zwischen Augustin und den katholischen Lehrern des Orients hat *Reuter*, Aug. Stud. IV u. V (ZKG V, S. 349 ff. VI, S. 135 ff.) einer genauen Untersuchung unterworfen, die sich aber im Einzelnen nur auf die Lehre von der Trinität und der Christologie erstreckt.*

§. 114.

Der Semipelagianismus und die spätern Kirchenlehrer.

J. Geffcken, historia Semipelagianismi antiquissima, Gött. 1826. *Wiggers*, de Joh. Cassiano Massiliensi, qui Semipelagianismi auctor vulgo perhibetur. Comment. II. Rost. 1824. 1825. *Dessen* Schicksale der august. Anthropologie etc. I—IV. Z. h. Th. 1854—1859. *Neander*, Denkwürdigkeiten, Bd. III, S. 92 ff. *Möller*, Semipelagianismus in RE[2] XIV. *Nitzsch*, DG. I, S. 383 ff.

Unter dem unverkennbaren Einflusse des mit dem Pelagianismus in seinen tiefsten Wurzeln verwachsenen Mönchtums, jedoch auch wieder aus einem gesundern praktisch-sittlichen Triebe heraus bildete sich im Gegensatze gegen die auf die Spitze getriebene Auffassung des Augustinismus (Prädestinatianismus) [1], wie auch gegen diesen selbst, ein System aus, das zwischen den Extremen die Mitte zu halten und das ethische wie das religiöse Bedürfniss durch bedingtes Annehmen, aber auch weniger consequentes Durchführen der einen wie der andern Prämissen gleichmässig zu befriedigen suchte [2]. An der Spitze der gallischen Lehrer, die dieses System des später so geheissenen *Semipelagianismus* vortrugen (Massilienses), stand *Johann Cassian*, ein Schüler des Chrysostomus[3], den *Prosper Aquitanus* u. Andere[4] bekämpften. In seine Fusstapfen trat der Bischof *Faustus von Regium*[5], der über den ultra-augustinischen Presbyter *Lucidus* auf der *Synode zu Arles* (475) den Sieg erhielt. Nachdem indess der Semipelagianismus noch einige Jahrzehnte sich in Gallien als die herrschende Lehre erhalten hatte[6], arbeiteten *Avitus von Vienne*[7], *Caesarius von*

Arles[8], *Fulgentius von Ruspe*[9] und Andere ihm entgegen, bis endlich nach verschiedenen Vorgängen auf den Synoden zu *Arausio* (Orange) und *Valence* (529) *Augustin's Lehre von der schlechthin zuvorkommenden Gnade* auch in Gallien *nominell* den Sieg davontrug, unter dem wichtigen Vorbehalte jedoch, dass man keine Prädestination zum Bösen lehre[10]. Der römische Bischof Bonifaz II. bestätigte, in Gemässheit der Schritte seiner Vorgänger, diese Beschlüsse, 530[11]. „*Durch Gregor den Gr. wurde die augustinische Lehre nach ihrer gemilderten, mehr auf das Praktisch-Christliche als Speculative bezogenen Auffassungsweise in die folgenden Jahrhunderte hinübergeleitet*“[12].

1 Die Mönche von Adrumetum, in der nordafrikanischen Provinz Byzacene, und der unten anzuführende Lucidus, der eine praedestinatio duplex lehrte, mögen immerhin gemeint sein, wenn (dogmatisch) von Prädestinatianern die Rede ist; aber dass es (historisch) „nie eine Secte oder auch nur eine besondere sich mit Bewusstsein von Augustinus entfernende *Partei* von Prädestinatianern gegeben habe“ (wie eine solche früher angenommen wurde), ist wohl ausgemacht, vgl. *Wiggers* II, S. 329 ff. 347. Der Irrtum wurde durch *Sirmond*, historia praedestinatiana (Opp. T. IV, p. 267 ss.), und durch den von ihm herausgegebenen Praedestinatus (worin die haeresis praed. als die 90. angeführt wurde) verbreitet, in *Gallandii* bibl. X. Vgl. noch *Walch*, Historie der Ketzereien V, S. 218 ff. *Neander*, KG. II, 3 S. 1339 ff.

2 Nach den Berichten des *Prosper* und *Hilarius*, scil. Prosperi (428, 429), an Augustin (bei *Wiggers*, S. 153) hatte dessen Büchlein de correptione et gratia unter den gallischen Lehrern und Mönchen mancherlei Bewegungen veranlasst, denen dann die weitern Schriften Augustins de praed. sanctorum und de dono perseverantiae ihr Dasein verdankten. Wenn auch diese Gallier in einzelnen Dingen von Cassian abwichen (s. *Wiggers* S. 181), so herrschte doch zwischen ihrer Lehre und der seinigen eine grosse Uebereinstimmung; vgl. auch *Neander* S. 1315 ff.

3 Vgl. oben §. 82 Note 21. Von den Collationen ist die 13. am wichtigsten. Ueber seinen Synkretismus beschwert sich *Prosper* contra collatorem c. 5: Illi (Pelagiani) in omnibus justis hominum operibus liberae voluntatis tuentur exordia, nos bonarum cogitationum ex Deo semper credimus prodire principia, tu *informe* nescio quid *tertium* reperisti. Dieses Tertium bestand eben darin, dass Cassian, der übrigens die *profana opinio* und die *impietas* Pelagii (*Wiggers* II, S. 19 f.) verabscheute, *a*) weder mit diesem den natürlichen Menschen für sittlich-gesund, noch mit Augustin für sittlich-todt, sondern denselben für krank, für sittlich-geschwächt hielt (dubitari non potest, inesse quidem omnia animae naturaliter virtutum semina beneficio creatoris inserta, sed nisi haec opitulatione Dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non poterunt pervenire, coll. XIII, 12); *b*) dass er weit mehr als Pelagius die Nothwendigkeit der Gnade (welche er zugleich innerlicher fasste als jener) behauptete (coll. XIII, 3), so dass er nicht nur äussere Unterstützungen und innere Regungen von Seiten Gottes annahm (non solum actuum, verum etiam cogitationum bonarum ex Deo est principium, qui nobis et initia sanctae voluntatis inspirat, et virtutem atque opportunitatem eorum quae recte cupimus, tribuit peragendi, coll. XIII, 3), sondern sich sogar bis zu der Annahme verstieg, die Menschen würden bisweilen wider ihren Willen zum Heil gezogen (nonnunquam etiam inviti trahimur ad salutem, vgl. inst. coen. XII, 13; *Wiggers* S. 85); dass er aber auch zugleich (im Widerspruch mit Augustin) das nur auf Einzelne (z. B. einen Matthaeus und Paulus) beschränkte, was jener auf Alle bezogen wissen wollte, indem ihm Zachäus, der Hauptmann Cornelius, der Schächer am Kreuze u. A. als Belege für das Gegenteil galten. Ja, in der Regel schien er den ascensus zu Gott, wie den descensus zum Irdischen in den freien Willen des Menschen zu stellen und die Gnade mehr als cooperans

wirken zu lassen, obgleich er darüber sich weniger bestimmt äussert. Nur müsse man sich hüten, alle Verdienste der Heiligen so auf Gott zurückzuführen, dass für die menschliche Natur nichts als das Schlechte bleibe. *c)* Dass er die Erlösung durch Christum allgemein fasste, und sonach die Prädestinationslehre (im augustinischen und hyperaugustinischen Sinne) verwarf. Die Behauptung, dass Gott nur Einige beseligen wolle, erschien ihm als ingens sacrilegium (coll. XIII, 7). Einen Abriss seines ganzen Systems s. bei *Wiggers* S. 47—136 und *Baur*, VDG. II, S. 360 ff.

4 *Augustin* selbst bekämpfte noch den Semipelagianismus in den oben angeführten Schriften. Einen Abriss der Polemik *Prospers* gegen Cassian und die Semipelagianer giebt *Wiggers* S. 136 ff.

5 Er war erst Abt von Lerinum, in welchem Kloster überhaupt der Semipelagianismus längere Zeit seinen Sitz hatte, vgl. namentlich auch über *Vincentius Lerinensis*: *Wiggers* S. 208 ff.; über *Faustus* und dessen Lehre S. 224 ff. 235 ff. In der Erbsündenlehre näherte sich Faustus etwas mehr dem Augustin als Cassian, während er hingegen von dem Wesen der Gnade mehr äusserliche (pelagianische) Begriffe hatte als dieser, vgl. *Wiggers* S. 287. Am meisten ist indessen von Faustus der dritte Streitpunkt wegen der Prädestination ins Auge gefasst worden. Entschieden verwirft er die Lehre einer unbedingten Gnadenwahl, indem er zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmung unterscheidet, und letzteres unabhängig fasst von ersterm: de grat. et lib. arb. I. *Wiggers* S. 279 ff. Etwas stark anthropomorphistisch argumentirt Faustus unter anderm so: Wenn meine Augen zufällig auf eine Schandthat fallen, so bin ich darum nicht daran Schuld, dass ich sie gesehen habe. So sieht auch Gott den Ehebruch (vorher), ohne dass er deshalb den Menschen zur Unreinigkeit, er sieht den Todtschlag vorher, ohne dass er ihn zur Mordlust entflammte u. s. w. *Wiggers* S. 282 f. Die absolute Prädestinationslehre, wie sie sein Gegner Lucidus vortrug, belegte er mit den stärksten Ausdrücken: lex fatalis, decretum fatale, fatalis constitutio, originalis definitio vel fatalis, und sah sie als etwas Heidnisches an; *Wiggers* S. 315. Die Erlösung fasste er allgemein.

6 Vgl. Gennadius Massiliensis und Ennodius Ticinensis bei *Wiggers* S. 350 ff. und über Gennadius noch besonders *Neander*, DG. S. 401. Eine kurze Uebersicht des semipelagianischen Lehrbegriffs überhaupt in seinem Verhältniss zum Augustinismus und Pelagianismus giebt die Tabelle bei *Wiggers* S. 359—364.

7 *Wiggers* S. 368.

8 Ebend. S. 369 über sein Buch: de gratia et lib. arbitrio.

9 Ebend. S. 369 ff. *Fulgentius* ging unter anderm in der Zurechnung der Erbsünde noch weiter als Augustin, indem er nicht nur die wirklich gebornen, aber vor der Taufe gestorbenen Kinder, sondern auch die unreife Leibesfrucht dem ewigen Feuer übergab; de fide ad Petrum c. 30, bei *Wiggers* S. 376. Dagegen suchte er in Beziehung auf die Prädestination alle die Uebertreibungen, welche ein christliches Gefühl verletzen konnten, sorgfältig zu vermeiden (*Neander*, KG. a. a. O. S. 1354). Auch tadelte er (nach der Dazwischenkunft der scythischen Mönche) nachdrücklich die, welche von einer Prädestination zum Bösen redeten, obwohl er selbst von einer praedest. duplex sprach, allein in einem andern Sinne, nämlich zur Seligkeit und zur Strafe (aber nicht zum Bösen, zur Sünde), ebend. S. 1357. Nach ihm ist die Gnade sowohl praeveniens, als comitans und subsequens (ep. ad Theodorum de conversione a seculo, bei *Wiggers* S. 386).

10 *Mansi* T. VIII, p. 711 ss. August. Opp. T. X, p. II. Append. p. 157 ss. *Wiggers* S. 430. Am wichtigsten ist der Schluss: Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiamsi sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. Ueber die Synode von Valence s. *Mansi* VIII, 723 ss. App. p. 162.

11 Von den frühern Päpsten hatten bereits *Caelestinus* und *Gelasius I.* den Semipelagianismus verdammt, *Hormisdas* dagegen den scythischen Mönchen eine grosse Milde des Ur-

theils entgegengesetzt, ohne darum den Augustinismus zu verleugnen. Bonifacii II. ep. ad Caesarium bei *Mansi* T. VIII, p. 735. und App. 161 ss.

[12] *Neander,* KG. III, S. 287. Vgl. *Wiggers,* de Gregorio M. ejusque placitis anthropologicis, Rost. 1838. **Ders.*, a. a. O. Z. h. Th. 1854, S. 7 ff.* *Lau* S. 379 ff. Zusammengefasst findet sich *Gregors* Ansicht in mor. IV, c. 24 vgl. XV, c. 15. 51; IX, c. 21. 34. und vielen andern Stellen. Neben dem strengen Augustinismus finden sich gleichwohl bei ihm semipelagianische Modificationen, s. *Lau* S. 400 f. Ueber seine Lehre von der Gnade s. mor. XX, 4; hom. in Ezech. I, 5 (bei *Lau* S. 403 ff.). Auch er unterscheidet gratia praeveniens und subsequens. Die erstere ist operans, aber auch zugleich cooperans. Die gratia subsequens hilft dazu: ne inaniter velimus, sed possimus implere. So mor. XXII, c. 9: Sancti viri sciunt, post primi parentis lapsum de corruptibili stirpe se editos, et non virtute propria, sed praeveniente gratia superna ad meliora se vota et opera commutatos: et quidquid sibi mali inesse conspiciunt, de mortali propagine sentiunt meritum; quidquid vero in se boni inspiciunt, immortalis gratiae cognoscunt donum, eique de accepto munere debitores fiunt, qui et praeveniendo dedit iis bonum velle quod noluerunt, et subsequendo concessit bonum esse, quod volunt. — Ferner behauptet Gregor die Verlierbarkeit der Gnade, mor. XXV, 8 (was wir sind, wissen wir, aber nicht, was wir sein werden), und wenn er auch (mor. IX, 9) eine Unwiderstehlichkeit derselben zu lehren scheint (sicut nemo obsistit largitati vocantis, ita nullus obviat justitiae relinquentis), so hebt er doch hervor, dass die Demüthigen das Geschenk annehmen, die Stolzen es verwerfen (mor. XXX, 1; evang. lib. II. hom. 22), vgl. *Lau* S. 410 f.

Es ist nicht zu übersehen, dass in diesem weitläufigen Streite weit mehr der objective Teil der Anthropologie, als der subjective bearbeitet wurde. Die Heilsordnung blieb noch unausgebildet, was sich z. B. aus dem schwankenden Sprachgebrauche von justificare und justificatio (= justum facere, s. *Wiggers* S. 380), sowie aus dem Mangel an gehörigen Bestimmungen über das Wesen des Glaubens ergiebt. Mit Recht schliesst daher *Wiggers* seine Darstellung mit den Worten: „*Ein tieferes Eindringen in das Wesen des Glaubens würde schon damals der christlichen Anthropologie eine ganz andere Gestalt gegeben haben.*“ Auch ist ferner zu beachten, dass die Prädestinationslehre Augustins fest auf den einmal gegebenen Prämissen von der Erbsünde ruhte. *Vor* dem Sündenfalle war Adam frei und stand sonach ausser dem Prädestinationskreise, wenngleich Gott seine Sünde vorher *wusste* (August. de civ. D. XII, 21). Erst die spätere Zeit zog auch Adam (supralapsarisch) in den Kreis der Vorherbestimmung hinein, und vollendete dadurch die Prädestinationslehre speculativ. Und so wurde dann erst in der Reformationsperiode die eine Lücke des augustinischen Systems (vom Glauben und der Rechtfertigung) vorzugsweise durch die *lutherische*, die andere (von der absoluten Prädestination) durch die *calvinische* Dogmatik ausgefüllt; während die katholische sich entweder mit ihrem Kirchenvater in Widerspruch setzte (Tridentinum und Jesuiten), oder unbedingt bei ihm stehen blieb (Jansenisten). Dass namentlich bei Augustin Rechtfertigung und Heiligung ineinander fallen, während gerade Pelagius die Rechtfertigung mehr äusserlich fasste, darauf hat *Neander* aufmerksam gemacht, DG. S. 387. Vgl. auch *Baur*, VDG. II, S. 395 ff.

II. KLASSE.

Kirchliche Lehrbestimmungen, die entweder nur in einem entfernten oder in keinem Zusammenhange mit den häretischen Bewegungen stehen.

---

§. 115.

Die Entwicklung der übrigen Dogmen stand mehr oder weniger in Verbindung mit den im Kampfe gereiften Grundüberzeugungen. So hängen die weiteren theologischen Bestimmungen (über das Wesen

und die Eigenschaften Gottes, die Schöpfung u. s. w.) mit den trinitarischen, die über den Erlösungstod Christi und über die Bedeutung des Abendmahls mit den christologischen, und die über die Kirche, die Taufe und die Sacramente als Gnadenmittel mit den anthropologischen Bestimmungen zusammen, während die Eschatologie an allen zugleich Teil nimmt, und auch die allgemeinern Bestimmungen über das Wesen des Christentums, über den Kanon und sein Verhältniss zur Tradition u. s. w. den Zusammenhang mit dem einen oder andern Grunddogma nicht verleugnen können.

Gleichwohl erscheint daneben manches, unberührt vom Kampfe, nur als Fortbildung eines Frühern, was uns eben zu einer gesonderten Behandlung berechtigt.

1. Apologetisches und Normatives. (Prolegomenen.)

§. 116.

Der Religions- und Offenbarungsbegriff.

So ferne auch diesem Zeitalter der Gedanke an eine abstracte Religion lag, ohne historisch-positive Grundlage und Gestaltung, so finden wir doch schon eine Definition des dem römischen Sprachgebrauch entlehnten Wortes *religio* bei *Lactanz*, der dieses Wort nicht (wie früher Tertullian) nur vom äusseren Cultus, sondern — obwohl etymologisch unrichtig — von der Verbindung und Gemeinschaft mit Gott versteht, die er zugleich als eine rein menschliche Angelegenheit fasst [1]. Der Glaube an Offenbarung aber wurde dabei als notwendige Bedingung gefordert [2].

[1] *Lactanz* inst. IV, 28: Hac enim conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. *Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo.* Vgl. III, 10: Summum igitur bonum hominis in sola religione est; nam caetera etiam quae putantur esse homini propria, in caeteris quoque animalibus reperiuntur. 11: Constat igitur totius humani generis consensu, religionem suscipi oportere. Er stellt sie IV, 4 mit der *sapientia* zusammen, von der sie nicht getrennt werden darf. Die sapientia gilt ihm für die Gotteserkenntniss, die Religion für die Verehrung. Die Quelle beider ist Gott. Eine ohne die andere führt zu Verirrungen, wie sie das Heidentum einerseits in den ungläubigen Philosophen (den abgefallenen, enterbten Söhnen), andererseits in der abergläubischen Menge (den entwichenen Sklaven) darstellt. — *Augustin* schliesst sich mehr an den tertullianischen Sprachgebrauch an: er stellt die religio der fides oder pietas entgegen, de pecc. mer. et rem. II, s. *Baumg.-Crus.* II, S. 751, und vgl. *Nitzsch*, über den Religionsbegriff der Alten, St. Kr. I, H. 3. u. 4.

Ueber das *Wesen* der Religion, ob sie überwiegend Sache der *Erkenntniss* oder des *Cultus* sei, oder ob sie in der innern Lebensgemeinschaft mit Gott bestehe? siehe den Streit des Eunomius mit seinen Gegnern unten §. 125.

[2] Ueber die Notwendigkeit des *Glaubens* an Offenbarung überhaupt s. *Rufini* expos. fidei (in *Fells* Op. Cypr.), p. 18: Ut ergo intelligentiae tibi aditus patescat, recte primo omnium te credere profiteris; quia nec navem quis ingreditur et liquido ac profundo vitam committit

elemento, nisi se prius credat posse salvari, nec agricola semina sulcis obruit et fruges spargit in terram, nisi crediderit venturos imbres, affuturum quoque solis teporem, quibus terra confota segetem multiplicata fruge producat ac ventis spirantibus nutriat. Nihil denique est, quod in vita geri possit, si non credulitas ante praecesserit. Quid ergo mirum, si accedentes ad Deum credere nos primo omnium profitemur, cum sine hoc nec ipsa exigi possit vita communis? Hoc autem idcirco in principiis praemisimus, quia pagani nobis objicere solent, quod religio nostra, quia quasi rationibus deficit, in sola credendi persuasione consistat. Vgl. *August.* de utilitate credendi c. 13: Recte igitur catholicae disciplinae majestate institutum est, ut accedentibus ad religionem fides persuadeatur ante omnia. Auch *er* zeigt, wie ohne Glauben auch in den menschlichen Verhältnissen keine Freundschaft (c. 10) und keine kindliche Liebe und Pietät bestehen könne (c. 12). Augustin kennt ferner keine andere Religion als die positiv-christliche, und verlangt, dass die Vernunft sich ihr unterordne; denn der *Glaube* ist vor der Erkenntniss der Vernunft da, a. a. O. c. 14: Deinde fateor, me jam Christo credidisse et in animum induxisse, id esse verum, quod ille dixerit, etiamsi nulla ratione fulciatur. Die Vernunft würde nie die Menschen aus der Finsterniss und dem Verderben errettet haben, nisi summus Deus *populari quadam clementia* divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret, cujus non solum *praeceptis*, sed etiam *factis* excitatae animae redire in semetipsas et respicere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent. . . . Mihi autem certum est, nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere, non enim reperio valentiorem (contra academ. lib. III, c. 19. 20). Vgl. de vera rel. c. 5; de moribus eccles. cathol. c. 7: Quare deinceps nemo ex me quaerat sententiam meam, sed potius audiamus oracula, nostrasque ratiunculas divinis submittamus affatibus. Vgl. *Bindemann* II, S. 113 ff.

§. 117.

Verteidigung des Christentums nach aussen.

Baur, VDG. II, S. 66 ff.

In dem Maasse, als die apologetische Richtung dieser Periode hinter die polemische zurücktrat, in eben dem Maasse nahm auch die Eigenthümlichkeit der Beweise für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums ab, und man begnügte sich mehr mit Wiederholung des Frühern[1]. Die Angriffe *Porphyrs*, *Julians des Abtrünnigen* u. A. auf das Christenthum riefen indessen neue apologetische Bestrebungen hervor[2], und die Anklagen, welche die Heiden beim Verfall des weströmischen Reiches gegen die auf dessen Trümmern erstehende Weltreligion erhoben, veranlassten *Augustin* zu seiner apologetischen Schrift „vom Staate Gottes".

[1] Von den Apologeten *vor* Julians Abfall ist *Arnobius* (adversus gentes) merkwürdig. Sein Beweis a tuto II, 4 ist: . . . nonne purior ratio est, ex duobus incertis et in ambigua exspectatione pendentibus id potius credere, quod aliquas spes ferat, quam omnino quod nullas? In illo enim periculi nihil est, si quod dicitur imminere cassum fiat et vacuum; in hoc damnum est maximum, i. e. salutis amissio, si cum tempus advenerit aperiatur non fuisse mendacium. — Weiter verteidigte das Christenthum *Euseb* v. Cäsarea in der praepar. und demonstr. evang. (§. 82 Note 1), *Athanasius* in dem *λόγος κατὰ Ἑλλήνων*, *Julius Firmicus Maternus*, de errore profanarum religionum (c. 347), u. A.

[2] Den Porphyr bestritten *Euseb* a. a. O., *Theodoret*, *Augustin* u. A., den Hierokles *Euseb.*

in einer besondern Schrift. Gegen Julian, der dem Christentum Widersprüche vorwarf, trat *Cyrill* von Alexandrien auf in 10 BB. — Unter demselben Kaiser mag auch der früher dem Lucian zugeschriebene Dialog Philopatris erschienen sein, s. *Neander*, KG. II, 1 S. 191. Ueber die Apologetik dieser Zeit vgl. *Gieseler*, DG. S. 274 ff.

§. 118.

Wunder und Weissagungen.

F. Nitzsch, Augustin's Lehre vom Wunder, Berlin 1865.

Indem sich die Christen fortwährend auf die Wunder und Weissagungen als auf Beweise für die Wahrheit ihrer Religion beriefen, kam es darauf an, den Begriff des Wunders genauer zu bestimmen. Dies that *Augustin* durch seine Erklärung, dass das Wunder nicht sowohl *gegen* die Natur überhaupt, als vielmehr gegen die uns bekannte Natur laufe[1]. Rücksichtlich der Weissagungen erklärte man auch jetzt noch viele Stellen des A. Test. messianisch, die es nicht waren, und die eigentlich messianischen enger, als es historische Interpretation erforderte[2]. Desgleichen benützte man die längst in Erfüllung gegangene Weissagung Jesu von der Zerstörung Jerusalems und das Schicksal des jüdischen Volkes[3], sowie das dem gleichstehende Gericht, das über die alte römische Welt erging, gegenüber der siegreichen Verbreitung des Christentums[4], zu apologetischen Zwecken. Auch wurden die sibyllinischen Orakel, die *Lactanz* anführt, noch von *Augustin* beachtet[5].

[1] August. de utilitate cred. c. 16; Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet. De civ. D. lib. XXI, c. 8: Omnia portenta *contra* naturam dicimus esse, sed non sunt. Quomodo est enim contra naturam quod Dei fit voluntate, quum voluntas tanti utique conditoris rei cujusque natura sit? Portentum ergo fit non contra naturam, sed *contra quam est nota natura* .... quamvis et ipsa, quae in rerum natura omnibus nota sunt, non minus mira sint, essentque stupenda considerantibus cunctis, si solerent homines mirari nisi rara. Ueber die Bedeutung und Tragweite dieser Aussprüche s. *Baur*, VDG. II, S. 83 f. u. besonders *Nitzsch* a. a. O. S. 10: „*Was Augustin die bekannte Regel der Natur nennt, ist dasselbe was wir schlechthin das Naturgesetz nennen. Was er jener gegenüber stellt, die Natur an und für sich, ist die Gesammtheit dessen, was die göttliche Weltregierung mit sich bringt, in der die Naturgesetze lediglich Ein Moment bilden und welche andrerseits auch die Notwendigkeit von Wundern in sich schliesst.*“ Von dem Schöpfungswunder aus argumentirt Augustin auch zu Gunsten aller übrigen Wunder, de civ. Dei X, 12: Quidquid mirabile fit in hoc mundo, profecto minus est, quam totus hic mundus, i. e. coelum et terra et omnia quae in eis sunt, quae certe Deus fecit. Und auch da wo Wunder durch Menschen geschehen, bleibt der Mensch selbst das grösste Wunder. Nam et omni miraculo, quod fit per hominem, majus miraculum est homo. — Dass übrigens Aug. die Religion nicht auf den Wunderglauben gegründet und diesen geringer geachtet hat, als die sinnige Betrachtung der Werke Gottes, zeigt uns die Aeusserung in Ep. 120 (ad Consentium) c. 5: Multi sunt, qui plus tenentur admiratione rerum quam cognitione causarum, und die treffende Vergleichung mit Solchen, die sich über die Schaustücke eines Seiltänzers verwundern, und Solchen, die sich an der Harmonie einer Musik ergötzen. Ausser der Verständigung über die Wunder im Allgemeinen, galt es nun aber noch besonders (seitdem der

Kanon des N. T. abgeschlossen) die *biblischen* Wunder als historisch constatirte Thatsachen von den Wundern zu unterscheiden, die sich (nach dem Glauben der *Zeit*) noch fortwährend in der Kirche ereigneten. Rücksichtlich des Wunderglaubens im Allgemeinen übte Augustin eine freie Kritik aus, de civ. Dei XXI, c. 6 s. (in Beziehung auf wunderbare Naturphänomene, aber auch wohl anwendbar auf andere Wundererzählungen der Zeit): Nec ergo volo temere credi cuncta, quae posui, exceptis his, quas ipse sum expertus. Cetera vero sic habeo, ut neque affirmanda, neque neganda decreverim. Vgl. de util. cred. a. a. O.; de vera rel. 25 (retract. I, c. 13). — Was aber die biblischen Wundererzählungen selbst betrifft, so galt es besonders, die Wunder Jesu von denen eines Apollonius von Tyana oder ähnlicher Thaumaturgen, auf die sich Hierokles und andere Gegner beriefen, zu unterscheiden. Dies that Augustin dadurch, dass er auf den wohlthätigen Zweck der Wunder Jesu aufmerksam machte und sie von den blossen Ostentationswundern (z. B. vor der Menge zu fliegen) unterschied, de utilit. cred. a. a. O.*). — *Cyrill. Alex.* contra Jul. I, 1: Ἐγὼ δὲ, ὅτι μὲν τῶν Ἑλλήνων ἀπηλλάγμεθα ἐμβροντησίας καὶ πολὺς ἀποτειχίζει λόγος τῶν ἐκείνων τερθρείας τὰ χριστιανῶν, φαίην ἄν· κοινωνία γὰρ οὐδεμία φωτὶ πρὸς σκότος, ἀλλ' οὐδὲ μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου. — Ueber *Gregors d. Gr.* Ansicht von den Wundern s. *Neander*, KG. III, S. 294 f.

2 *Augustin* giebt darüber einen Kanon de civ. Dei XVII, c. 16 ss., vgl. XVIII, 20 ss. und unten (§. 122 Note 4) bei der Schriftauslegung.

3 *August.* de civ. D. IV, 34: . . . et nunc quod (Judaei) per omnes fere terras gentesque dispersi sunt, illius unius veri Dei providentia est. Vgl. XVIII, c. 46.

4 *Arnobius* II, p. 44 s.: Nonne vel haec saltem fidem vobis faciunt argumenta credendi, quod jam per omnes terras in tam brevi temporis spatio immensi nominis hujus sacramenta diffusa sunt? quod nulla jam natio est tam barbari moris mansuetudinem nesciens, quae non ejus amore versa molliverit asperitatem suam et in placidos sensus adsumta tranquillitate migraverit? *August.* de civ. D. V, 25 s.; XVIII, 50: . . . inter horrendas persecutiones et varios cruciatus ac funera Martyrum praedicatum est toto orbe evangelium, contestante Deo signis et ostentis et variis virtutibus, et Spiritus Sancti muneribus: ut populi gentium credentes in eum, qui pro eorum redemtione crucifixus est, Christiano amore venerarentur sanguinem Martyrum, quem diabolico furore fuderunt, ipsique reges, quorum legibus vastabatur Ecclesia, ei nomini salubriter subderentur, quod de terra crudeliter auferre conati sunt, et falsos deos inciperent persequi, quorum causa cultores Dei veri fuerant antea persecuti.

5 Lact. IV, 15 s. August. de civ. Dei XVIII, 23. Cyrill. Alex. contra Jul. I, 1. Doch behaupteten die Gegner schon zu Lactanz' Zeiten, non esse illa carmina Sibyllina, sed a Christianis conficta atque composita.

§. 119.

Erkenntnissquellen des Christentums. Bibel und Tradition.

Bibel und *Tradition* galten auch in dieser Periode als die christlichen Erkenntnissquellen[1]. Wenn *Augustin* bekennt, nur durch die Autorität der Kirche bewogen dem Evangelium zu glauben, so ist damit nur die subjective Abhängigkeit der Gläubigen von dieser Autorität, und nicht die objective Unterordnung der Bibel unter die-

*) Ueber die Klassification der Wunder (im weitesten, weitern und engern Sinn), über Thatsächlichkeit und Möglichkeit der Wunder, über Grund und Zweck derselben, sowie auch über die dämonischen Wunder, so weit sich alles durch Combination aus den Stellen bei Augustin ergiebt, und wobei ein gutes Theil Sophistik mit unterläuft, s. *Nitzsch* in der angeführten Schrift und die im Anhang mitgeteilten Stellen.

selbe ausgesprochen[2]. Vielmehr wurde die h. Schrift sowohl in den kirchlichen Streitigkeiten als höchste Autorität angerufen[3], als auch in praktischer Beziehung dem christlichen Volke aufs Dringendste empfohlen. Man verehrte in ihr fortwährend die reinste Quelle der Wahrheit, das Buch der Bücher[4].

[1] Nihil aliud praecipi volumus, quam quod Evangelistarum et Apostolorum fides et traditio incorrupta servat, *Gratian* in cod. Theod. lib. XVI, tit. VI, 1 s.

[2] C. ep. Man. 5: Evangelio non crederem, nisi ecclesiae catholicae me commoveret auctoritas. Diese Stelle ist im Zusammenhange zu vergleichen, s. *Lücke*, Zeitschrift für evangel. Christ. I, 1. 4. Die Aushülfe älterer Protestanten, *Bucers* und *S. Baumgartens* (Untersuchung theol. Streitigkeiten Bd. III, S. 48), das Imperfectum als Plusquamperf. „*nach afrikanischer Mundart*“ zu nehmen, wird von *Lücke* mit Recht zurückgewiesen, ebend. S. 71; vgl. auch *Nitzsch*, DG. I. (1870) 253; 257. Ueber einen ähnlichen Ausspruch *Gregors d. Gr.*, dass er die vier allgemeinen Concilien ebenso verehre wie die vier Evangelien (lib. I, ep. 25. und lib. III, ep. 10), s. *Lau* a. a. O. S. 330.

[3] *Athanasius* contra gent. I, p. 1 B: *Αὐτάρκεις μὲν γάρ εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν.* *Cyrill. Hieros.* cat. 4 et 5. *Chrysostomus* contra Anomaeos XI (Opp. I, p. 542). *August.* doctr. christ. I, 37: Titubabit fides, si scripturarum sacrarum vacillet auctoritas. Ibid. II, 3. und viele andere Stellen, besonders ep. 19 ad Hieron. (vgl. §. 122, 2).

[4] *August.* ep. 137 (Opp. II, p. 310): [Scriptura Sacra] omnibus [est] accessibilis, quamvis paucissimis penetrabilis. Ea, quae aperte continet, quasi amicus familiaris sine fuco ad cor loquitur indoctorum atque doctorum. Vgl. De doctr. christ. II, 63. *Theodoret*, Protheoria in Psalm. (Opp. T. I, p. 602), *Basilii* M. hom. in Ps. I (Opp. I, p. 90), *Rudelbach* a. a. O. S. 38. u. *Neander*, gewichtvolle Aussprüche alter Kirchenlehrer über den allgemeinen und rechten Gebrauch der h. Schrift, in dessen kleinen Gelegenheitsschriften (Berlin 1839) S. 155 ff. — Doch ist auch *Chrysostomus* weit entfernt, das Heil an den Bibelbuchstaben zu heften. Besser noch wäre es nach ihm, wir bedürften gar keiner Schrift, sondern unsern Herzen wäre die Gnade Gottes also eingeprägt, wie die Buchstaben der Tinte dem Buche (Eingang zu den Hom. über Matth. Opp. T. VII, p. 1). In gleicher Weise sagt *Augustin* de doctr. chr. I, 39: Homo itaque fide, spe et caritate subnixus, easque inconcusse retinens, non indiget scripturis nisi ad alios instruendos. Itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt. Unde in illis arbitror jam impletum esse quod dictum est (1 Cor. 13, 8): Sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia evacuabitur etc.

§. 120.

Kanon.

Lücke, über den N. Tl. Kanon des Eusebius von Cäsarea, Berlin 1816. Vgl. Lit. zu §. 31. Ueber den Kanon des A. T. s. *Diestel*, Gesch. d. A. T. in d. christl. Kirche (Jena 1869) S. 68 ff.

In dem Maasse als die Kirchenlehre sich befestigte, neigte sich auch der Kanon der heil. Schrift, der zur Zeit *Eusebs* in den Hauptbestandteilen bereits festgestellt war[1], zu seinem Abschluss, wozu die Synoden von Laodicea[2], von Hippo und (die dritte) von Karthago[3] mitwirkten. Während im Morgenlande die spätern Erzeugnisse der griechisch-jüdischen Litteratur (Apokryphen, libri ecclesiastici) und der Kanon der alttestamentlichen hebräischen Nationallitteratur aus

einander gehalten wurden[4], was auch *Rufin*[5] und *Hieronymus* in der lateinischen Kirche festzuhalten suchten, siegte hier dennoch die afrikanisch-augustinische Sitte, beide als *Eins* zu betrachten und so den Unterschied des Kanonischen und Apokryphischen in Beziehung auf das A. Test. zu verwischen[6]; *kein ökumenisches Conzil der Zeit hat beschlossen, welche Bücher den unter Christen gültigen Kanon des A. Test. bilden sollten.* — Von dem katholischen Kanon war der der Manichäer bedeutend verschieden[7].

[1] Euseb. h. e. III, 25: Eintheilung in ὁμολογούμενα, ἀντιλεγόμενα, νόθα (ob und wie beide letztere Klassen verschieden seien? s. *Lücke,* a. a. O. u. *Baur,* DG. II, 1 S. 86). Zu den erstern gehören die vier Evangelien, die Apostelgeschichte des Lucas, die paulinischen Briefe (auch der Brief an die Hebräer), der 1. Joh. und 1. Petri; zu den Antilegomenen die Briefe Jacobi, Judä, 2. Petri, 2. und 3. Joh. Ueber die Apokalypse schwankt das Urteil. Sonst werden noch zu den νόθοις gezählt: Acta Pauli, der Hirte des Hermas, die Apocal. Petri, der Brief des Barnabas und die apostolischen Constitutionen. Noch tiefer als die νόθα stehen die ἄτοπα καὶ δυσσεβῆ. Ueber den Kanon des Athanasius (nach der Epistola festalis) s. *Voigt* a. a. O. S. 6 ff.

[2] Im J. 363; Kan. 59 bestimmt, dass in den Kirchen keine unkanonischen Bücher gebraucht werden sollten (bei *Mansi* II, 574). *Das Verzeichniss im 60. Kanon hat zuletzt Credner (Gesch. d. N. T.l. Kanons, 1860) als unecht erwiesen (S. 219), so dass genaue offizielle Umgrenzung nicht vorliegt.*

[3] 393 und 397. Hier werden die sogenannten Apokryphen des A. Test. bereits *mit* zum Kanon gerechnet. Vgl. den 36. Kan. conc. Hippon. bei *Mansi* III, 921, und conc. Carthag. 11. c. 47 ebend. III, 891. Innocenz I. (405) und Gelasius I. (494?) bestätigten diesen Kanon.

[4] Ueber das Verfahren des *Athanasius,* der die κανονιζόμενα u. ἀναγινωσκόμενα wohl unterscheidet (blos Baruch u. der Brief Jeremiä fallen ihm in die erstere Klasse) vgl. *Voigt* a. a. O. Als ἀπόκρυφα bezeichnet er durchaus die häretischen Schriften. *Ueber die Stellung der griech. Kirche und ihrer Lehrer zu der Frage nach dem Kanon des A. T. vgl. *Diestel,* a. a. O. S. 71—74; betr. der lateinischen, ebd. S. 74—76. Einen eigentümlichen Versuch, die Schriften des A. T. nach ihrem innern Werte in 3 Klassen zu theilen, machte der der Schule von Nisibis angehörende *Junilius* (vgl. *Kihn,* oben §. 83, N.).*

[5] *Rufin.* expos. symb. (a. a. O.) p. 26: Sciendum tamen est, quod et alii libri sunt, qui non catholici, sed ecclesiastici a majoribus appellati sunt, ut est Sapientia Salomonis et alia Sapientia, quae dicitur filii Syrach, qui liber apud Latinos hoc ipso generali vocabulo Ecclesiasticus appellatur. . . . Ejusdem ordinis est libellus Tobiae et Judith, et Maccabaeorum libri. — Diesen alttestamentlichen Apokryphen stellt er den Pastor Hermae an die Seite, und behauptet, dass sie wohl dürfen gelesen, aber nicht angeführt werden „ad auctoritatem ex his fidei confirmandam". Vgl. Hier. in Prologo galeato bei *de Wette,* Einleitung I, S. 45. Sehr instructiv über die Apokryphenfrage u. ihre Behandlung in dieser Periode ist *Gieseler,* DG. S. 284 ff.

[6] August. de doctr. chr. II, 8. u. andere Stellen bei *de Wette,* a. a. O. *Gregor d. Gr.* mor. lib. XIX, c. 21: Non inordinate agimus, si ex libris, licet non canonicis, sed tamen ad aedificationem ecclesiae editis testimonium proferamus. Auch macht Gregor nur einen relativen Unterschied zwischen altem und neuem Testament, lib. I, hom. 6 in Ezech.: Divina eloquia, etsi temporibus distincta, sunt tamen sensibus unita, vgl. *Lau* S. 331.

[7] *Münscher* ebend. S. 91 ff. *Trechsel,* über den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer, Bern 1832. Die Gültigkeit des A. T. und die Zusammengehörigkeit beider Testa-

mente verteidigte gegen sie besonders Augustin de mor. eccles. cath. I, c. 27; de utilitate credendi und anderwärts.

§. 121.

Inspiration und Interpretation.

(Vgl. die Literatur zu §. 32.)

Der Inspirationsbegriff wurde auch in dieser Periode theils dynamisch-innerlich, theils mechanisch-äusserlich gefasst. Nicht nur betrachtete man den Inhalt der heil. Schrift als von Gott eingegeben[1], sondern man hielt es auch für frevelhaft, an die Möglichkeit chronologischer Irrtümer und historischer Widersprüche bei Abfassung und Aufzeichnung der heil. Schriften zu denken[2]. Und doch wurden wieder an andern Orten die verschiedenen menschlichen Eigentümlichkeiten der Schriftsteller beachtet, und die Verschiedenheit ihrer Auffassungs- und Darstellungsweise danach erklärt[3]. — Die origenistisch-allegorische Interpretationsweise wich im Morgenlande der nüchternen grammatischen Methode der antiochenischen Schule[4], wogegen im Abendlande einige Andeutungen *Augustins* zu der Annahme eines vierfachen Schriftsinnes hinführten, der sich dann bei den Scholastikern (in der folgenden Periode) festsetzte[5].

[1] Dahin gehören die allgemeinern, schon aus der vorigen Periode stammenden, nun stehend gewordenen Benennungen *θεία γραφή, κυριακαὶ γραφαί, θεόπνευστοι γραφαί*, coelestes litterae (Lact. inst. IV, c. 22), sowie auch das etwas anders gewendete Bild von der Lyra (vgl. §. 32 Note 4). Chrys. hom. de Ignat. (Opp. II, p. 594).

[2] *Euseb* von Cäsarea nennt es *θρασὺ καὶ προπετές*, zu behaupten, dass die biblischen Schriftsteller einen Namen für den andern (Abimelech für Achis, *Ἀγχοῦς*) könnten gesetzt haben, comment. in Psalm. 33 (*Montfaucon*, coll. nov. T. I, p. 129). Dass *Chrysostomus* die Worte des Apostels nicht als des Apostels Worte, sondern als Worte des h. Geistes oder Gottes bezeichnet (in ev. Joh. hom. I. Opp. T. VIII, p. 6; de Lazaro conc. 4. Opp. I, p. 755 und anderwärts), liegt zum Theil in der praktisch-rhetorisirenden Tendenz. Aber auch *Hieronymus* theilt dieselben Ansichten an verschiedenen Stellen seiner Commentare u. seiner Briefe (b. *Zöckler* S. 429. 431), u. ebenso *Augustin*. Wie Chrys. (in Act. App. hom. XIX. Opp. T. IX, p. 159) den Mund der Propheten den Mund Gottes nennt, so konnte *Augustin* (de consensu evv. I, 35) die Apostel mit den Händen vergleichen, die das, was das Haupt, Christus, dictirte, niederschrieben. So nennt er auch confess. VII, 21 die h. Schrift venerabilem stilum Spir. Sancti. Seine Theorie über die Inspiration theilt er dem Hieronymus (ep. 82. Opp. II, p. 143) in folgenden Worten mit: Ego enim fateor caritati tuae: solis eis Scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. Ac si aliquid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem*), vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt. — Gleichwohl nimmt

*) Also doch Aufforderung zur Texteskritik!

er (ebend. p. 150, §. 24) eine Beschränkung des kanonischen Ansehens an, indem er in Beziehung auf den Widerspruch des Paulus gegen Petrus dem erstern einen unbedingten Vorrang einräumt. Vgl. de civ. Dei XVIII, 41: Denique auctores nostri, in quibus non frustra sacrarum litterarum figitur et terminatur canon, absit ut inter se aliqua ratione dissentiant. Unde non immerito, cum illa scriberent, eis Deum vel per eos locutum non pauci in scholis atque gymnasiis litigiosis disputationibus garruli, sed in agris atque in urbibus cum doctis atque indoctis tot tantique populi crediderunt. — Sein Urteil über die wunderbare Veranstaltung der alexandrinischen Uebersetzung stimmt mit dem der frühern Väter überein, ibid. c. 42—44, wo er sogar (wie später manche Ultralutheraner in Beziehung auf die lutherische Uebersetzung) die Fehler der Uebersetzung auf eine die Zeit und Umstände berücksichtigende Inspiration zurückführt*). Hinter dieser abenteuerlichen Vorstellung versteckt sich jedoch auch wieder der grossartige, in dem Glauben an die Tradition ausgesprochene und über die ängstliche Buchstäblichkeit sich erhebende Gedanke an eine fortwährend in lebendiger That begriffene Offenbarung. In ähnlichem Sinne sagte wohl auch *Gregor d. Gr.* in Beziehung auf die Untersuchungen über den Verfasser des Buches Hiob, es sei nicht nötig, die Feder zu kennen, womit der grosse König den Majestätsbrief geschrieben; genug, dass man des göttlichen Inhalts versichert sei, so dass, während er auf der einen Seite den heil. Geist als den eigentlichen Verfasser der Schrift bezeichnet, er doch auf der andern die Untersuchung über die menschlichen Schriftsteller freigiebt; eine Untersuchung, vor der man n spätern Zeiten am meisten sich fürchtete. Gregor. M. mor. in Iob. praef. c. 1, §. 2. Die übrigen Ansichten Gregors über die h. Schrift s. bei *Lau* a. a. O

[3] So nahm *Theodor* von Mopsveste, der übrigens wohl *darin* am weitesten gehen mochte, Grade in der Inspiration an, indem er Salomo nicht die Gabe der Weissagung, sondern nur die der Wahrheit zuschrieb, und von einem rein menschlichen Gesichtspunkte aus über Hiob und das Hohelied urtheilte, was aber eben darum die 5. ökumen. Synode an ihm rügte (*Mansi* IX, 223). Aber auch *Chrysostomus* und *Hieronymus* räumten, jener in Beziehung auf die Evangelien, dieser auf den Apostel Paulus, menschliche Eigentümlichkeiten ein. *Chrysostomus* sieht gerade in den kleinern Widersprüchen der Evangelien einen Beweis ihrer Glaubwürdigkeit; denn wenn alles übereinstimmte, so könnten die Feinde daraus den Verdacht der Verabredung schöpfen (in Matth. Hom. I, §. 2). *Hieronymus* findet bei Paulus Solöcismen, Hyperbata und abgebrochene Perioden (zu Ephes. 3. u. zu Gal. 5, 12). Von den Propheten sagt *Basilius d. Gr.* (in dem ihm zugeschriebenen Commentar über Jesaias, Opp. T. I, p. 379, ed. *Ben.*): „Sowie nicht jede Materie geschickt ist, Spiegelbilder aufzunehmen, sondern nur die, welche eine gewisse Glätte und Durchsichtigkeit hat, so ist auch die Wirksamkeit des Geistes nicht sichtbar in allen Seelen, sondern nur in denjenigen, die nichts Schiefes oder Verkehrtes an sich haben“ (*Rudelbach* S. 28). Und von den Evangelisten sagt *Augustin* (de consensu evv. II, 12), sie hätten geschrieben, ut quisque meminerat, ut cuique cordi erat, vel brevius vel prolixius; verwahrt sich aber gegen jeden Missverstand (lib. I, c. 2): Quamvis singuli suum quendam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius ignarus voluisse scribere reperitur, vel ignorata praetermisisse, quae scripsisse alius invenitur: sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adjunxit. — Die Schreibart der biblischen Schriftsteller nennt *Arnob.* adv. gent. I, 68: sermo trivialis et sordidus, sieht aber gerade darin ein Zeugniss ihrer Wahrhaftigkeit: Nunquam enim veritas sectata est fucum, nec quod exploratum et certum est, circumduci se patitur orationis per ambitum longiorem. Die Barbarismen und Solöcismen vergleicht er (c. 59) den Dornen an den Früchten. Etenim vero dissoluti est pectoris in rebus seriis quaerere voluptatem, et cum tibi sit ratio cum male se habentibus atque

*) In welchen Vorurtheilen die Zeit überhaupt befangen war, den LXX gegenüber, zeigt die Aufregung, welche die berichtigte Uebersetzung des Hieronymus hervorrief, worüber *Zöckler* a. a. O. S. 353 ff.

aegris, sonos auribus infundere dulciores, non medicinam vulneribus admovere. Uebrigens habe ja auch die schulgerechte Sprache ihre Abnormitäten: Quaenam est enim ratio naturalis aut in mundi constitutionibus lex scripta, ut *hic paries* dicatur et *haec sella?* etc. — Ueber *Gregor* von Naz. orat. II, 105 p. 60 s. bei *Ullmann* S. 305 Anm.* — Gegen die aus der alten Mantik herübergenommenen Vorstellungen, wonach das Bewusstsein der Inspirierten auf Null zurücksank, erklärte sich *Epiphanius* aufs Bestimmteste, indem er bei den biblischen Propheten ein klares Auffassen des Göttlichen, eine ruhige Fassung des Gemütes u. s. w. voraussetzt, vgl. haer. 48, c. 3; und ebenso *Hieronymus* prooem. in Nahum, in Habacuc und in Jesaiam: Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, Prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescirent, quid loquerentur, et quum alios erudirent, ipsi ignorarent, quod dicerent. Was indessen die Zugeständnisse in Beziehung auf menschliche (z. B. grammatische) Fehlerhaftigkeit betrifft, so verwahrt sich Hieronymus (a. a. O.) sehr gegen nachteilige Schlüsse: Nos, quotiescunque soloecismos aut tale quid annotamus, non Apostolum pulsamus, ut malevoli criminantur, sed magis Apostoli assertores sumus etc. Eben die Gotteskraft des Wortes selbst vernichtete nach ihm diese scheinbaren Flecken, oder liess die Gläubigen darüber wegsehen. *„Offenbar war der Sinn dieser Lehrer der, dass das Eine das Andere, die äussern Phänomene die Realität der höchsten Gnadenwirkungen nicht ausschliessen“* *Rudelbach* (s. o. §. 32) S. 42*).

4 *Theodoret*, der als Repräsentant dieser Richtung angesehen werden kann, weist das falsche Allegorisieren ebensowohl zurück, als die auf den nächsten historischen Notbedarf begrenzte Erklärungsweise, Protheoria in Psalmos (ed. *Schulze*) T. I, p. 603, bei *Rudelbach* S. 36. (Letztere nennt er mehr eine jüdische als christliche Hermeneutik.) Vgl. *Kihn*, oben §. 83, N. Besonders wichtig aber ist auch hier die Hermeneutik eines *Theodor von Mopsveste*. Vgl. *Neander*, DG. S. 296 mit den Zusätzen von *Jacobi*. — Dagegen macht noch *Athanasius* besonders in praktischer Beziehung von der allegorischen Auslegung Gebrauch, s. *Voigt* a. a. O. S. 11.

5 Merkwürdig ist, wie *Augustin* auf der einen Seite den strengen historischen Wortverstand biblischer Erzählungen festhält, und auf der andern doch noch für die Allegorie hinlänglichen Spielraum offen lässt. So giebt er sich de civ. Dei XV, 27 alle Mühe, die Erzählung von der Arche Noahs gegen mathematische und physikalische Einwendungen zu verteidigen (wobei sogar die fleischfressenden Tiere durch ein Wunder in grasfressende verwandelt werden), meint aber doch, dies alles sei ad praefigurandam ecclesiam geschehen, so dass die reinen und unreinen Tiere zu Typen des Juden- und Heidentums werden u. s. w. Aus der Stelle de Genesi ad litter. ab init.: In libris autem omnibus sanctis intueri oportet, quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur, hat sich die Lehre vom vierfachen Schriftsinne gebildet, womit zu vergleichen de utilitate cred. 3: Omnis igitur scriptura, quae testamentum vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifariam traditur, secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam, und die weitere Erklärung davon a. a. O. Beispiele von allegorischer Schrifterklärung Augustins bei *Bindemann* II, S. 187. Zur rechten Schrifterkenntniss verlangt übrigens Augustin sieben Dinge, doctr. christ. II, 7: *timor, pietas, scientia, fortitudo, consilium, purgatio cordis, sapientia.* Vor allem aber muss der, der einen Schriftsteller würdig erklären will, von Liebe zu ihm beseelt sein, de util. cred. 6:

---

*) So antworten auch Hieronymus und Chrysostomus denen, welche den Brief an Philemon, weil er nur menschliche Dinge enthalte, aus dem Kanon ausschliessen wollten, oder welche Anstoss nahmen an dem φελόνης, welchen der Apostel sich bestellt (2 Tim. 4, 13), dass die Beschäftigung mit den menschlichen Dingen dem Göttlichen keinen Eintrag thue. Vgl. *Neander*, DG. S. 295 f. — Ein völliges Reducieren der Schriftwahrheiten auf die allgemeinen Wahrheiten der Vernunft, namentlich die sittlichen Wahrheiten (im Sinne des Rationalismus) findet sich bereits bei dem Pelagianer *Julian* (bei Augustin, opus imperfectum II.): „Sanctas quidem esse Apostoli paginas confitemur, non ob aliud nisi quia rationi fidei, pietati congruentes erudiunt nos.“

Agendum enim tecum prius est, ut auctores ipsos non oderis, deinde ut ames, et hoc agendum quovis alio modo potius, quam exponendis eorum sententiis et litteris. Selbst *Missverstand* der h. Schrift ist (nach August.) nicht verderblich, so lange die regula caritatis befolgt wird; man kann sich über eine Stelle irren, ohne darum zum Lügner zu werden, und einer, der in guter Meinung, auch mit irrtümlicher Exegese, auf das *eine* Ziel der Erbauung (Liebe Gottes) lossteuert, gleicht dem, der, statt auf der gebahnten Strasse, querfeldein dem Ziele zuläuft; doch mag man einen solchen Irrenden immer zurechtweisen, damit er nicht aus Gewohnheit von der wahren Strasse am Ende doch ins Verderben laufe, de doctr. christ. I, 36.

§. 122.

Tradition und fortdauernde Inspiration.

Der Glaube an die Inspiration der Schrift schloss jedoch den an die schon vorhandene Ueberlieferung und an die noch immer fortgehenden Eingebungen des Geistes nicht aus. Nicht nur vorübergehende Visionen, worin einzelnen Frommen göttliche Belehrungen und Aufschlüsse gegeben wurden[1], sondern vorzüglich auch die fortgehende Erleuchtung, deren sich die Väter auf den Concilien erfreuten[2], traten in Analogie mit den in der heiligen Schrift niedergelegten Offenbarungen. Wie aber die schriftlichen Urkunden, so wurde auch die auf der einmal gegebenen historischen Grundlage lebendig sich fortbildende Tradition der Kirche einem Kanon unterworfen, damit nicht einem jeglichen Geiste geglaubt werde. Einen solchen entwarf genauer *Vincentius* von Lerinum, welcher die drei Kriterien der *antiquitas* (vetustas), *universitas* und *consensio* als Kennzeichen der wahren kirchlichen Tradition, mithin das *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* als Kanon des in der Kirche Geltenden feststellte[3].

[1] Vgl. *Münscher*, Handb. III, S. 100: „*Solche hochgespannte Begriffe von der Inspiration können desto weniger befremden, da sie in einem Zeitalter vorhanden waren, wo die Christen eine Menge von göttlichen Offenbarungen und Eingebungen glaubten und erzählten, die zu ihrer Zeit und noch immerfort heil. Männern, besonders Mönchen, sollten zu Theil geworden sein.*“ — Freilich durften solche Offenbarungen sich nicht im Widerspruch mit der Schrift befinden, so wenig als die Tradition der Kirche. — So wies jene himmlische Stimme: „*Ego sum, qui sum*“ — und „*tolle lege*“ den *Augustin* selbst auf die Schrift hin, confess. VIII, 12.

[2] Die Aussprüche der Concilien waren Aussprüche des heil. Geistes (placuit Spiritui Sancto et nobis). Vgl. den Brief Constantins an die alex. Kirche, Socr. I, 9: *Ὃ γὰρ τοῖς τριακοσίοις ἤρεσεν ἐπισκόποις, οὐδέν ἐστιν ἕτερον, ἢ τοῦ Θεοῦ γνώμη, μάλιστά γε ὅπου τὸ ἅγιον πνεῦμα τοιούτων καὶ τηλικούτων ἀνδρῶν διανοίαις ἐγκείμενον τὴν θείαν βούλησιν ἐξεφώτισεν.* So freilich der Kaiser als Laie. Aber ebenso der Papst *Leo d. Gr.*, der nicht nur den Concilien (ep. 114, 2; 145, 1), sondern auch den Kaisern und ihren Glaubensdecreten (ep. 162, 3; ep. 148. 84, 1), ja sich selbst (ep. 16 u. serm. 25) Inspiration zuschreibt. Vgl. *Griesbach*, opusc. I, p. 21. Auch erklärt Gregor d. Gr., dass er die vier ersten ökumenischen Concilien den vier Evangelien an Ansehen gleichstelle (epp. I, 24). Die unter sich etwas abweichenden Meinungen des *Gregor* von Naz. (ep. ad Procop. 55) auf der einen, sowie des *Augustin* (de bapt. contra Don. II, c. 3) und des *Facundus* von Hermiane (defensio trium capitulor. c. 7) auf der andern Seite s. bei *Neander*, KG. II, 1 S. 374—379 u. DG. S. 291. Wenn *Augustin* die frühern Concilienbeschlüsse

durch die spätern vervollständigt werden lässt, ohne deshalb die Inspiration der frühern zu leugnen, da „*die Entscheidung der Concilien nur mit öffentlicher Autorität das Resultat darstellt, bis zu welchem die kirchliche Entwicklung gediehen ist*", so stimmt dies ganz mit der im vor. §. angeführten Ansicht vom Verhältniss der LXX zum Original. *Uebrigens hat A. sich nicht mit der systematischen Erörterung der Frage beschäftigt, ob und unter welchen Gesichtspunkten Concilien eine absolute Repräsentation der Kirche darstellen. Vgl. *Reuter*, Aug. Studien V, 2, ZKG. VIII (1886) S. 181.* — Die Inspiration richtet sich nach den Bedürfnissen der Zeit. Vgl. über diese „Oekonomie" und deren Missbräuche *Münscher* a. a. O. S. 156 ff. Aber nicht nur die förmlichen *Aussprüche* der Concilien, sondern auch die *stillschweigende* Entwicklung der Kirche und ihrer Ceremonien und Institute wurde als unter der Leitung des h. Geistes stehend betrachtet und von da aus argumentirt, wenn es galt, eine Lehre (wie die vom h. Geist, s. oben §. 93) zu rechtfertigen, über welche sich kein vollständiger Schriftbeweis führen liess. So fragt *Basilius d. Gr.* (de Spir. S. c. 27), wo denn geschrieben stehe, dass man sich mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnen oder beim Gebet sich nach Morgen kehren soll u. s. w. Es hängt dies zusammen mit der schon §. 1 erwähnten Unterscheidung von *δόγμα* und *κήρυγμα*. Vgl. *Baur*, VDG. II, S. 92.

[3] Commonitorium oder tractatus pro catholicae fidei antiquitate et universitate (geschrieben 434). *Vincentius* stellt eine doppelte Erkenntnissquelle auf: 1) divinae legis auctoritas, 2) ecclesiae catholicae traditio. Letztere ist nothwendig wegen der verschiedenen Erklärungen, welche die h. Schrift erfährt. Der sensus ecclesiasticus ist der allein richtige. Auch Vincentius nimmt indessen, wie Augustin, ein *Fortschreiten* der Tradition an, so dass eine Meinung, über welche die Kirche zur Zeit noch nicht entschieden hat, auch noch nicht als ketzerisch zu betrachten ist, sondern erst dann es wird, wenn sie bei fortgeschrittener Entwicklung des Kirchenglaubens sich dennoch mit ihm in Widerspruch setzt. So konnten manche frühere Meinnngen der Väter als Archaismen gerettet werden.

2. Lehre von Gott.

§. 123.

Das Dasein Gottes.

Die überhandnehmende Neigung zur dialektischen Demonstration führte den Versuch mit sich, das Dasein Gottes, welches der Christenglaube als unbestrittenes Axiom festhielt[1], künstlich zu erweisen. Wenn man die der praktischen Frömmigkeit von jeher förderliche Hinweisung auf die Schönheit und Zweckmässigkeit der Schöpfung einen *physiko-theologischen Beweis* nennen will, so finden wir einen solchen in dieser wie in der vorigen Periode z. B. bei *Athanasius* und *Gregor* von Nazianz, obwohl beide, misstrauend einem rein objectiven Beweise, darauf hinwiesen, dass ein reines frommes Gemüt am besten Gott finden und erkennen möge[2]. Schon mehr mit dem Anspruch auf logische Bündigkeit und objective Evidenz treten der auf den zureichenden Grund zurückgehende *kosmologische Beweis* des *Diodor* von Tarsus[3] und die Versuche des *Augustinus* (und *Boëthius*) auf, das Dasein Gottes aus dem Vorhandensein allgemeiner Begriffe abzuleiten[4]: eine Vorarbeit zu dem ontologischen Beweis des *Anselm* in der folgenden Periode.

[1] Als ein solches *Axiom* hält noch *Arnobius* diesen Glauben fest adv. gent. I, c. 33, der den Versuch, das Dasein Gottes *beweisen* zu wollen, für eben so gefährlich hält, als es zu leugnen: Quisquamne est hominum, qui non cum principis notione diem nativitatis intraverit? cui non sit ingenitum, non affixum, imo ipsis paene in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac dominum cunctorum quaecunque sunt moderatorem?

[2] *Athanasius* adv. gent. I, p. 3 ss. geht (ähnlich wie *Theophilus* v. Antiochien, vgl. §. 95 Note 7) davon aus, dass nur eine reine, von bösen Lüsten freie Seele Gott zu schauen im Stande sei (Matth. 5, 8). Auch *er* vergleicht das Herz des Menschen einem Spiegel. Da aber dieser durch die Sünde getrübt ist, so hat Gott zugleich einen andern Offenbarungsweg eingeschlagen vermittelst der *Schöpfung;* und nachdem auch dieses Mittel sich abgenutzt, hat er durch die Propheten und endlich durch den Logos sich geoffenbart. Vgl. das Weitere bei *Voigt*, S. 20 ff. — Aehnlich *Gregor* v. Naz., der von dem Werke auf den Schöpfer schliessen lässt, wie der Anblick der Zither auf den Werkmeister und den Zitherspieler hinführt, orat. XXVIII, 6 p. 499, vgl. ib. 16 p. 507 s.; orat. XIV, 33 p. 281. Aber auch *er* geht zurück auf Matth. 5, 8: „Durch den Wandel erhebe dich, durch Reinigung verbinde dich mit dem Reinen. Du willst ein Theologe werden und der Gottheit würdig? so halte die Gebote und wandle nach seinen Vorschriften, *denn die That ist die Vorstufe der Erkenntniss*“ *Ullmann* S. 317. — Auch *Augustin* trägt confess. X, 6 den sog. physikotheologischen Beweis in beredter Weise, in Form des Gebetes vor: Sed et coelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles etc. Aehnliches bei *Ambrosius*, *Basilius d. Gr.*, *Chrysostomus* u. A.

[3] *Diodor κατὰ εἱμαρμένης* bei Phot. bibl. cod. 223, p. 209 B. Die Welt ist der Veränderung unterworfen. Die Veränderung aber weist auf ein ihr zum Grunde liegendes Beharrliches, die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe auf eine schaffende Einheit hin, denn die Veränderung ist ein Zustand, der einen Anfang genommen: *Τροπὴ γὰρ πάθος ἐστὶν ἀρχόμενον, καὶ οὐκ ἄν τις εἴποι τροπὴν ἄναρχον· καὶ συντόμως εἰπεῖν, τῶν στοιχείων καὶ τῶν ἐξ αὐτῶν ζώων τε καὶ σωμάτων ἡ πάνσοφος τροπὴ, καὶ τῶν σχημάτων καὶ χρωμάτων καὶ τῶν ἄλλων ποιοτήτων ἡ ποικίλη διαφορὰ μονονουχὶ φωνὴν ἀφίησι μήτε ἀγέννητον μήτε αὐτόματον νομίζειν τὸν κόσμον, μήτ᾿ αὖ ἀπρονόητον, Θεὸν δὲ αὐτοῖς καὶ τὸ εὖ εἶναι παρασχόμενον σοφῶς εἰδέναι καὶ ἀδιστάκτως ἐπίστασθαι.*

[4] *August.* de lib. arb. II, c. 3—15. Es giebt allgemeine Begriffe, die für jeden dieselbe Objectivität haben, und nicht (wie sinnliche Vorstellungen) verschieden und durch die subjective Auffassung bedingt sind. Dahin gehören die mathematischen Wahrheiten, wie $3 + 7 = 10$; dahin gehört aber auch die höhere metaphysische Wahrheit, die Wahrheit an sich = Weisheit (veritas, sapientia). Diese absolute Wahrheit aber, die von dem menschlichen Geiste notwendig gefordert wird, ist Gott selbst. Vgl. *A. Dorner*: Aug., sein theol. System u. s. rel.-phil. Anschauung, 1873. — Deutlicher noch der Philosoph *Boëthius* de consol. phil. III, Prosa 10, welcher zeigt, wie die empirische Beobachtung und Wahrnehmung des Unvollkommnen notwendig auf die Idee des Vollkommnen und deren Realität in Gott hinführe: Omne enim, quod imperfectum esse dicitur, id deminutione perfecti imperfectum esse perhibetur. Quo fit, ut si in quolibet genere imperfectum quid esse videatur, in eo perfectum quoque aliquid esse necesse sit. Etenim perfectione sublata, unde illud quod imperfectum perhibetur extiterit, ne fingi quidem potest. Neque enim a diminutis inconsummatisque natura rerum cepit exordium, sed ab integris absolutisque procedens in haec extrema atque effoeta dilabitur. Quodsi . . . est quaedam boni fragilis imperfecta felicitas, esse aliquam solidam perfectamque non potest dubitari. . . . Deum rerum omnium principem *bonum* esse, communis humanorum conceptio probat animorum. Nam cum nihil Deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet? ita vero bonum esse Deum ratio demonstrat, ut perfectum quoque in eo bonum esse convincat. Nam ni tale sit,

rerum omnium princeps esse non poterit. . . . Quare ne in infinitum ratio procedat, confitendum est summum Deum summi perfectique boni esse plenissimum. S. *Nitzsch*, D. System des Boëthius, Berlin 1860, S. 55 f. Vgl. *Schleiermacher*, Gesch. der Phil. S. 166: „*Man sagt, Augustinus habe den ersten Beweis vom Dasein Gottes gegeben. Das ist nicht auf eine verwerfliche Art zu verstehen, als ob er hätte objectiv demonstriren wollen; sondern er will nur zeigen, dass die Idee Gottes wesentlich allem menschlichen Denken zum Grunde liegt.*" — Auch *Gregor d. Gr.* argumentirt auf ähnliche Weise, mor. XV, c. 46. Vgl. *Lau* S. 347.

§. 124.

Erkennbarkeit und Wesen Gottes.

Schon die Bestimmungen der orthodoxen Lehrer über die Trinität haben das Eigentümliche an sich, dass sie auf der einen Seite eine Erkennbarkeit Gottes auf Grund seiner Offenbarung annehmen, auf der andern aber wieder den Inhalt der Offenbarung selbst, wie er sich begriffsmässig in der Kirchenlehre entfaltet, als ein *Geheimniss* fassen; weshalb sie auch an dem Widersprechenden, das in diesen Bestimmungen liegt, keinen Anstoss nehmen, sondern es ganz in der Ordnung finden, dass der Verstand dabei zu kurz komme[1]. Dagegen verlangte die mehr rationalisirende *arianische* Vorstellungsweise, wie sie namentlich in *Eunomius* in aller Strenge hervortritt, eine vollkommene Erkennbarkeit Gottes[2]. — So viel Anthropomorphisches übrigens sich noch immer in die Vorstellungen von Gott und auch in die kirchlich-dogmatischen Bestimmungen einschlich[3], so wusste sich doch der speculative Geist der ausgezeichnetsten Lehrer dieser Periode auf einer würdigen, die gröbern Anthropomorphismen sorgfältig vermeidenden Höhe zu halten. So lehrt *Athanasius*, dass Gott unbegreiflich und über alles Wesen hinaus sei; *Augustin* trägt Bedenken, Gott eine *Substanz* zu nennen[4]. Doch zeigte auch hinwiederum *Gregor* von Nazianz, wie mit der blossen Negation des Sinnlichen nicht viel gewonnen sei[5]. Die *Audianer* fanden mit ihren grobsinnlichen Vorstellungen von Gott wenig Beifall[6], während der Monophysitismus durch Vermengung des Göttlichen und Menschlichen die Versinnlichung Gottes unter dem Scheine christlicher Rechtgläubigkeit beförderte[7].

[1] Ueber diesen scheinbaren Widerspruch s. *Baur*, VDG. II S. 100, der ihn freilich von seinen rein speculativen Voraussetzungen aus beurteilt und zugleich auf den Zusammenhang hinweist zwischen der Gotteslehre der Väter dieser Zeit und der in den Schriften des Pseudo-Dionys enthaltenen Theologie.

[2] Nach Socr. IV, 7 behauptete *Eunomius*, Gott wisse von seinem eignen Wesen nicht mehr als wir. Wenn auch der Geist des Einzelnen durch die Sünde verfinstert sei (behauptete er ferner), so folge daraus nicht, dass dies bei Allen der Fall sei. Von Natur zwar hat der Mensch diese Erkenntniss nicht; aber wozu eine Offenbarung, die nichts offenbart? Christus hat uns den Weg gebahnt, Gott vollkommen zu erkennen. Er ist die Thüre, nämlich zur Erkenntniss Gottes. Das Theoretische, Didaktische war ihm das Wichtigste des Christentums, in der ἀκρίβεια τῶν δογμάτων erkannte er das Wesen desselben. Ihn suchten die beiden Gregore und Basilius zu widerlegen. Letzterer wirft ihm (ep. 16) vor,

dass er doch nicht einmal die Natur einer Ameise zu erklären vermöge, geschweige die Natur Gottes! Wenn er von orthodoxer Seite her beschuldigt wurde, er habe die Theologie in eine Technologie verwandelt, so lobte es an ihm vielmehr der Arianer *Philostorgius*, dass er die Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes, der noch *Arius* gehuldigt, verlassen habe (hist. eccles. X, 2 s.). *Klose*, (oben §. 92) S. 36 ff. *Ullmann*, Gregor S. 318 ff. *Baur*, VDG. II S. 104.

[3] Beispiele bei *Münscher-v. Cölln* I, S. 136. Dazu *Lact.* inst. VII, 21, wo er den heiligen Geist purus ac liquidus und in aquae modum fluidus nennt.

[4] *Athanas.* Ep. ad Monachos 2: Καὶ εἰ μὴ δυνατὸν καταλαβέσθαι, τί ἐστι θεός, ἀλλὰ δυνατὸν εἰπεῖν, τί οὐκ ἐστιν. In diesem Sinne nennt er ihn contra gent. p. 3: Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ὑπερούσιος*). *Augustin*, de trin. V, 2 verlangt, ut sic intelligamus Deum, si possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine intelligentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sua mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Vgl. VII, 5. Er will lieber den Ausdruck *essentia* als *substantia* gebrauchen, vgl. de civ. Dei XII, 2, obwohl er selbst wieder (ep. 177, 4) Gott *substantialiter ubique diffusus* nennt. Vgl. (*Pseudo-*)*Boëthius* de trinitate c. 4: Nam quum dicimus: Deus, substantiam quidem significare *videmur*, sed eam, quae sit *ultra substantiam*. Uebrigens findet sich bei *Augustin* viel Tiefes und Sinnreiches über die Gotteserkenntniss, doch ausgehend von dem Bewusstsein, dass unsere Sprache weit hinter dem Wesen Gottes zurückbleibe, de doctr. christ. I, c. 6. — Daher weiss er auch, wie Tertullian (§. 38 Note 3), den Anthropomorphismus recht gut sich zurechtzulegen, de vera rel. 50: Habet enim omnis lingua sua quaedam propria genera locutionum, quae cum in aliam linguam transferuntur, videntur absurda, und das Folgende; de Genesi c. 17: Omnes, qui spiritaliter intelligunt scripturas, non membra corporea per ista nomina, sed *spiritales potentias* accipere didicerunt, sicut galeas et scutum et gladium et alia multa. Uebrigens ist ihm ein solcher Anthropomorphismus, der sich nach körperlichen und geistigen Analogien einen, wenn gleich irrigen, Begriff von Gott macht, noch lieber als die aus der Luft gegriffene Speculation eines selbstgefälligen Idealismus, de trin. lib. I. ab init. Nicht *wir* erkennen Gott, sondern Gott giebt sich *uns* zu erkennen, de vera rel. c. 48: Omnia, quae de hac luce mentis a me dicta sunt, nulla quam eadem luce manifesta sunt. Per hanc enim intelligo vera esse quae dicta sunt, et haec me intelligere per hanc rursus intelligo. Und so ist auch wohl ganz im augustinischen Sinne die schöne Stelle aus den (unächten) soliloq. animae c. 31: Qualiter cognovi te? Cognovi te in te; cognovi te, non sicut tibi es, sed certe sicut mihi es, et non sine te, sed in te, quia tu es lux, qua illuminasti me. Sicut enim tibi es, soli tibi cognitus es; sicut mihi es, secundum gratiam tuam et mihi cognitus es. . . . Cognovi enim te, quoniam Deus meus es tu (vgl. *Cyrill* von Jerus. unten §. 127 Note 1). — Dass unsere Erkenntniss von Gott seinem Wesen nicht entsprechend sei, lehrt auch *Gregor d. Gr.* mor. XX, c. 32. Aber darum ist unsere Erkenntniss nicht falsch; wir erkennen ihn im Bilde. So kann auch niemand in die Sonne sehen, wenn sie aufgeht, aber aus den erhellten Bergen erkennt man ihren Aufgang, vgl. *Lau* S. 348 f.

[5] Orat. XXVIII, 7—10 p. 500 ss. (bei *Ullmann* S. 530). Man gewinnt mit der negativen Erkenntniss Gottes nicht mehr, als wenn jemand fragte, wie viel 2 mal 5 sei, und man ihm antwortete, es sei weder 2 noch 3, noch 4, noch 5, noch 20, noch 40, unterliesse aber ihm zu sagen, dass es 10 sei. — Als die relativ besten Ausdrücke zur Bezeichnung des göttlichen Wesens nennt *Gregor* die Worte ὁ ὢν und θεός, giebt aber unter diesen dem Namen ὁ ὢν wieder den Vorzug, theils weil Gott ihn selbst sich beilegt (Exod. 3, 14), theils weil er bezeichnender sei; denn immer sei doch der Ausdruck θεός ein ab-

*) Noch weiter geht dann freilich (Pseudo-)Dionysius Areopagita (de divinis nominibus), der kein Bedenken trägt, Gott eben darum, weil er über alles Sein erhaben ist, auch τὸ μὴ ὄν zu nennen.

geleiteter und beziehungsweise zu nehmen, wie auch der Name *Herr*: die Bezeichnung ὁ ὤν dagegen sei ganz selbständig und komme allein Gott zu, orat. XXX, 17 u. 18 p. 552 s. *Ullmann* S. 324 Anm.

6 Vgl. oben §. 106 Note 7.

7 Vgl. den Theopaschitismus §. 102 Note 3.

§. 125.

Einheit Gottes.

Nach der Besiegung des Polytheismus und des Gnosticismus hatte die Verteidigung der *Einheit* Gottes nicht mehr die Bedeutung, wie in der vorigen Periode. Blos gegen den Dualismus der Manichäer[1] galt es, den Monotheismus nach aussen zu verteidigen. Ueberdies nötigten auch die Bestimmungen über die Trinität die Kirche zu dem fortwährenden Bekenntnisse, dass sie darum die *Einheit* Gottes nicht aufgebe[2]. Die nähern Bestimmungen hierüber kamen denen in der frühern Periode gleich[3].

1 Die Polemik des *Athanasius* contra gent. p. 6 geht noch gegen den Dualismus der Gnostiker. Gegen die Manichäer verteidigten *Titus* von Bostra (contra Man. lib. I, in *Basnagii* mon. T. I, p. 63 ss.), *Didymus* von Alexandrien (ibid. p. 204 s.), *Gregor* von Nyssa (contra Man. syllogismi X. Opp. III, p. 180), *Cyrill* von Jerusalem (cat. VI, 20 p. 92 [94]) und *Augustin* in seinen verschiedenen polem. Schriften die Lehre von *einem* göttlichen Grundwesen. Augustin sucht zu zeigen, dass es schon darum keine Gott entgegengesetzte böse Substanz geben könne, weil schon der Begriff der Substanz den Begriff des Guten involvire; s. *Baur,* VDG. II, S. 115. Freilich machten diese Gegengründe auf die Manichäer nicht den erwünschten Eindruck, da sie nur das gute Grundwesen wirklich als Gott fassten; vgl. *Gieseler,* DG. S. 202.

2 Vgl. z. B. das Symb. Athan. §. 97: et tamen non sunt tres Dii etc. — Streit mit den Tritheiten und Tetratheiten §. 96.

3 Z. B. *Lact.* I, 3. *Arnob.* lib. III. *Rufin.* expos. p. 18: Quod autem dicimus, Orientis ecclesias tradere unum Deum, patrem omnipotentem et unum Dominum, hoc modo intelligendum est, unum non numero dici, sed universitate. Verbi gratia: si quis enim dicit unum hominem aut unum equum, hic unum pro numero posuit; potest enim et alius homo esse et tertius, vel equus. Ubi autem secundus vel tertius non potest jungi, unus si dicatur, non numeri, sed universitatis est nomen. Ut si e. c. dicamus unum solem, hic unus ita dicitur, ut alius vel tertius addi non possit; unus est enim sol. Multo magis ergo Deus cum unus dicitur, unus non numeri, sed universitatis vocabulo notatur, i. e. quia propterea unus dicatur, quod alius non sit.

§. 126.

Eigenschaften Gottes.

Dass das, was wir Eigenschaften nennen, blosse Bezeichnungen seines Verhältnisses zur Welt, und dass diese Bezeichnungen entweder negativ oder bildlich seien, darauf machten mehrere Kirchenlehrer, wie *Gregor* von Nazianz, *Cyrill* von Jerusalem a. A. aufmerksam[1]. Besonders scharfsinnig zeigte aber *Augustin*, wie sich die

Eigenschaften Gottes nicht als zufällige Erscheinungen von seinem Wesen trennen lassen[2]. Dies übte auch wieder Einfluss auf die Begriffsbestimmung der einzelnen Eigenschaften Gottes, z. B. der Allmacht, der Allwissenheit und der Allgegenwart[3]. Die Vorstellung von der Strafgerechtigkeit Gottes suchte man zu läutern und gegen den Vorwurf der Willkür zu schützen[4], sowie man sich auch bemühte, die Allwissenheit, und somit auch das Vorherwissen Gottes, mit der menschlichen Freiheit in Uebereinstimmung zu bringen[5].

[1] *Gregor* sagt orat. VI, 12 p. 187: „In der Gottheit kann kein *Gegensatz* sein, woraus eine *Auflösung* ihres Wesens hervorgehen würde; vielmehr ist die Gottheit mit sich selbst sowohl, als mit andern Wesen in so vollkommener Uebereinstimmung, dass sich Gott vorzüglich der hierauf sich beziehenden *Namen* erfreut; denn er wird der *Friede* und die *Liebe* genannt.“ Unter den Eigenschaften Gottes stand ihm auch (nächst Gottes Ewigkeit und Unendlichkeit) die Liebe obenan, *Ullmann* S. 333. — Dass unsere Begriffe von Gott und die Eigenschaften, die wir ihm beilegen, seinem Wesen nicht adäquat seien, behauptet *Cyrill* von Jerus. cat. VI, 2 p. 87 (Oxon. 78): *Λέγομεν γὰρ οὐχ ὅσα δεῖ περὶ θεὸν (μόνῳ γὰρ αὐτῷ ταῦτα γνώριμα), ἀλλ' ὅσα ἡμετέρα ἀσθένεια βαστάσαι δύναται. Οὐ γὰρ τὸ, τί ἐστι Θεὸς, ἐξηγούμεθα· ἀλλ' ὅτι τὸ ἀκριβὲς περὶ αὐτοῦ οὐκ οἴδαμεν, μετ' εὐγνωμοσύνης ὁμολογοῦμεν· ἐν τοῖς γὰρ περὶ Θεοῦ μεγάλη γνῶσις, τὸ τὴν ἀγνωσίαν ὁμολογεῖν* (vgl. auch das Folgende). Sehr stark protestirt gegen alles Prädiciren von Eigenschaften *Arnob.* adv. gent. III, 19: Quis enim Deum dixerit fortem, constantem, frugi, sapientem? quis probum? quis sobrium? quis immo aliquid nosse? quis intelligere? quis providere? quis ad fines officiorum certos actionum suarum decreta dirigentem? Humana sunt haec bona, et ex oppositione vitiorum existimationem meruerunt habere laudabilem. Quis est autem tam obtusi pectoris, tam bruti, qui humanis bonis Deum esse dicat magnum? aut ideo nominis majestate praecellere, quod vitiorum careat foeditate? . . .

[2] De civ. Dei XI, 10: Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere, vel aliud sit habens, aliud quod habet, sicut vas aliquem liquorem, aut corpus colorem, aut aër lucem sive fervorem, aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id quod habet: nam neque vas liquor est, nec corpus color, nec aër lux sive fervor, neque anima sapientia est. Hinc est, quod etiam privari possunt rebus quas habent, et in alios habitus vel qualitates verti atque mutari, ut et vas evacuetur humore quo plenum est, et corpus decoloretur, et aër tenebrescat, et anima desipiat etc. Vgl. (*Pseudo-*)*Boëthius* de trin. 4: Deus vero hoc ipsum, quod est, Deus est; nihil enim aliud est, nisi quod est, ac per hoc ipsum Deus est. In gleichem Sinne behandelt die Eigenschaften Gottes *Gregor d. Gr.*, vgl. *Lau* S. 350 ff.

[3] Die Allmacht Gottes ist nach *Augustin* allerdings durch seine Weisheit, ja durch das Wesen Gottes selbst bedingt. So kann Gott allerdings nicht sterben, nicht seine Vollkommenheit verlieren, nicht sündigen (ep. 165 §. 8), aber er kann auch Geschehenes nicht ungeschehen, Wahres nicht falsch machen (contra Faustum I, 26); vgl. *Nitzsch* (oben §. 113) S. 63 f. Aehnlich urteilt er von der Allwissenheit. Nicht darum *weiss* Gott die Dinge, weil sie sind, sondern sie sind, weil er sie *weiss*. De civ. Dei l. c.: Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum, quod iste mundus nobis notus esse non posset, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset. Rücksichtlich der *Allgegenwart* lehrte *Athanasius*, dass Gott sowohl (potentiell), *in*, als (substantiell) *ausser* den Dingen zu denken sei: *ὁ δὲ θεὸς . . . ἐν πᾶσι μέν ἐστι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀγαθότητα καὶ δύναμιν, ἔξω δὲ τῶν πάντων πάλιν ἐστὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν* (de decret. 11). Von den lateinischen Vätern erinnert schon *Arnobius* (I, 31), dass Gott Ursache, Ort und Raum (prima causa, locus et spatium rerum) sei. Und so sagt auch *Augustin* l. c. qu. 20: Deus non

alicubi est; quid enim alicubi est, continetur loco, quid loco continetur, corpus est. Non igitur alicubi est, et tamen quia est et in loco non est, in illo sunt potius omnia, quam ipse alicubi. Und wie die Räumlichkeit, so schloss er auch in Beziehung auf die *Ewigkeit* Gottes alle Zeitfolge aus, confess. IX, 10, 2: *Fuisse* et *futurum esse* non est in vita divina, sed *esse* solum, quoniam aeterna est. Nam fuisse et futurum esse non est aeternum. Vgl. de civ. Dei XI, 5. Augustin verwarf somit auch die origenistische Ansicht, dass Gott nur so viel Wesen geschaffen habe, als er habe übersehen können, de civ. Dei XII, 18.

4 Dem Gegenstande hat *Lactanz* eine eigene Schrift gewidmet: de ira Dei (inst. lib. V). Sein Hauptgrund ist der: Wenn Gott nicht hasste, könnte er auch nicht lieben; da er das Gute liebt, muss er das Böse hassen, und das Gute auf die übertragen, die er liebt, das Böse auf die, die er hasst. Vgl. August. de vera rel. c. 15; de civ. Dei I, 9 u. an verschiedenen Stellen.

5 *Chrysost.* in ep. ad Ephes. hom. I (zu 1, 5) unterscheidet in dieser Beziehung einen *vorhergehenden* (θέλημα προηγούμενον) und einen *nachfolgenden Willen* (θέλημα δεύτερον). Nach dem erstern (τὸ σφοδρὸν θέλημα, θέλημα εὐδοκίας) soll Allen geholfen werden, nach dem letztern müssen die Sünder bestraft werden (vgl. Prädestination).

§. 127.

Schöpfung.

Seit der Begriff der *Zeugung* aus dem *Wesen* des Vaters allein auf den Sohn Gottes bezogen und gerade in dieses Gezeugtwerden sein Unterschied sowohl von den übrigen Personen der Gottheit nach der einen, als auch von den Geschöpfen nach der andern Seite hin gesetzt wurde, grenzte sich auch der Begriff der *Schöpfung* genauer ab. Die origenistische Vorstellung wurde von *Methodius* bekämpft[1], und von den Stammhaltern der rechtgläubigen Kirchenlehre, *Athanasius* und *Augustin*, verworfen[2], indem Letzterer die Welt weder *vor*, noch *in* der Zeit, sondern *mit* ihr geschaffen werden liess. Die bildliche Auslegung der Schöpfungsgeschichte fiel mit der allegorischen Interpretation, und die historische Fassung musste um so mehr festgehalten werden, als sie ja wieder die Grundlage der Geschichte des Sündenfalls bildete, auf dessen objective historische Realität die augustinische Theologie gebaut war; doch suchte Augustin auch *hier* das Buchstäbliche so viel als möglich zu vergeistigen und mit Allegorie zu versetzen[3]. Einen Gegensatz zu den Vertretern der Lehre von der Schöpfung aus Nichts bildeten indessen die Manichäer (und die Priscillianisten?) durch ihre dualistische Emanationslehre[4].

1 In der Schrift περὶ γενητῶν. Auszüge daraus bei Photius bibl. cod. 235 p. 301.

2 *Athanas.* contra Arian. orat. II (Opp. T. I, p. 336), vgl. *Voigt* S. 101 ff. *Augustin* suchte den Zeitbegriff aus der Vorstellung von Gott zu elidiren, und dadurch den zeitlichen Anfang der Schöpfung zu retten, dass er Gott als Schöpfer der Zeit fasste. Confess. XI, 10 s. c. 13: . . . Quae tempora fuissent, quae abs te condita non essent? Aut quomodo praeterirent, si nunquam fuissent? Cum ergo sis operator omnium temporum, si fuit aliquod tempus, antequam feceras coelum et terram, cur dicitur, quod ab opere cessabas? Id ipsum enim tempus tu feceras, nec praeterire potuerunt tempora, antequam faceres tempora. Si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas?

Non enim erat tunc, ubi non erat tempus. *Nec tu tempore tempora praecedis;* alioquin non omnia tempora praecederes. *Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis,* et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerit, praeterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt. — Cf. de civ. Dei VII, 30; XI, 4—6 (non est mundus factus *in* tempore, sed *cum* tempore); XII, 15—17.

3 So in Beziehung auf die 6 Tage: Qui dies cujusmodi sint, aut perdifficile nobis aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere, de civ. Dei XI, 6, und in Beziehung auf den 7. Tag ibid. 8 fast ganz origenistisch: Cum vero in die septimo requievit Deus ab omnibus operibus suis et sanctificavit eum, nequaquam est accipiendum *pueriliter,* tamquam Deus laboraverit operando, qui *dixit,* et *facta sunt,* verbo intelligibili et sempiterno, non sonabili et temporali. Sed requies Dei requiem significat eorum, qui requiescunt in Deo, sicut laetitia domus laetitiam significat eorum, qui laetantur in domo, etiamsi non eos domus ipsa, sed alia res aliqua laetos facit etc. Vgl. über die Zeitrechnung XII, 10. Ueber das Ganze s. *Bindemann* II, S. 425 ff.

4 *Baur,* manich. Rel.-System S. 42 ff.: „*Das manichäische System kennt keine Schöpfung im eigentlichen Sinne, sondern nur eine Mischung, vermöge welcher die beiden einander entgegengesetzten Principien sich gegenseitig so durchdringen, dass daraus als die Mitte des Gegensatzes die bestehende Weltordnung hervorgeht.*“ Vgl. die dort mitgeteilten Aussagen des Manichäers Felix. — Ueber die Priscillianisten s. Orosii commonitor. ad Aug. und vgl. oben §. 85, n. 3. — *Neander,* KG. II, 3 S. 1488 ff. *Baumg.-Crus.* Compend. I, S. 111, *Lübkert* a. a. O.

§. 128.

Verhältniss der Schöpfungslehre zur Lehre von der Dreieinigkeit.

Seit die Personen der Trinität genauer nach ihren Eigentümlichkeiten unterschieden waren (§. 95), beschäftigte auch die Frage die Kirchenlehrer, welcher Person die Schöpfung zuzuschreiben sei? Wenn das sog. apostolische Symbolum Gott den Vater schlechthin als den Weltschöpfer bezeichnet hatte, so vindicirten die Symbole von Nicäa und Constantinopel, jenes dem Sohne, dieses dem Geiste einen Anteil an der Schöpfung[1], und übereinstimmend mit *Athanasius*[2] und andern Kirchenlehrern dieser Periode sprach sich unter andern auch *Gregor* von Nazianz dahin aus, dass die Schöpfung durch den Sohn vollbracht und durch den Geist vollendet sei[3]. Nach *Augustins* Vorgang fassten die abendländischen Theologen die Schöpfung als einen Act des dreieinigen Gottes[4].

1 Symb. apost.: Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae. Vgl. *Rufin* z. d. St., welcher zeigt, wie alles *durch* den Sohn geschaffen sei. Das Symb. Nic. nennt vor allem den Vater παντοκράτορα πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν, sagt aber auch vom Sohne: δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ. Symb. Const. nennt den Geist τὸ ζωοποιοῦν.

2 Nach *Athan.* ist es der Logos (ἐκ πηγῆς ἀγαθῆς ἀγαθὸς προελθών), der zu den Creaturen herabgekommen ist und sie nach seinem Bilde geschaffen hat und durch seinen Wink und seine Kräfte (νεύματι καὶ δυνάμεσι) sie leitet; vgl. contra gent. 41—44 und contra Arian. 2. Das Weitere bei *Voigt* a. a. O.

3 Orat. XXXVIII, 9 p. 668: . . . καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦν, λόγῳ συμπληρού-

μενον καὶ πνεύματι τελειούμενον. Er nennt auch den Sohn τεχνίτης λόγος. Vgl. *Ullmann* S. 490.

4 So *Fulg. von Ruspe*, de trin. c. 8 und Andere.

§. 129.

Zweck der Schöpfung. Erhaltung, Vorsehung, Weltregierung.

Dass die Schöpfung nicht um Gottes[1], sondern um der Menschen willen vorhanden sei, wurde dogmatisch behauptet und rhetorisch ausgeführt[2]. Auf die Zusammengehörigkeit von Schöpfung und Erhaltung machte, einer mechanischen Weltansicht gegenüber, der tiefsinnige *Augustin* aufmerksam[3], und besonders wurde die Lehre von der Vorsehung in dieser Periode sorgfältig behandelt, indem *Chrysostomus* und *Theodoret* im Morgenlande, *Salvian* im Abendlande ihr ganze Schriften widmeten[4]. Besonders nachdrücklich wurde, dem Geiste des Christenthums gemäss, gezeigt, wie sich die Vorsehung Gottes auch auf das Einzelne erstrecke[5]. Gleichwohl konnte *Hieronymus* sich mit dem Gedanken nicht befreunden, dass Gott auch für die niedere Schöpfung eine specielle Sorge trage, weshalb er nur die Gattung, nicht aber das Individuum in den Bereich der göttlichen Providenz zog[6]. Damit bahnte er dem Afrikaner *Junilius* (in der Mitte des 6. Jahrhunderts) den Weg zu einer Unterscheidung von *gubernatio generalis* und *specialis*[7], die vom religiösen Standpunkt aus ihre Berechtigung hat, aber mechanisch gefasst, leicht dem lebendigen Gottesbegriff Eintrag thun konnte.

1 *Augustin* de vera rel. 15: wenn die Engel Gott dienen, nützt dies nicht Gott, sondern ihnen. Deus enim bono alterius non indiget, quoniam a se ipso est.

2 *Nemesius* de nat. hom. I, p. 30 ss. (ed. Oxon. 1671): Ἀπέδειξεν οὖν ὁ Λόγος τὴν τῶν φυτῶν γένεσιν μὴ δι' ἑαυτὴν, ἀλλ' εἰς τροφὴν καὶ σύστασιν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων γεγενημένην . . . und dann ebenso von den Thieren p. 34: Κοινῇ δὲ πάντα πρὸς θεραπείαν ἀνθρώπων συντελεῖν πέφυκε, καὶ τὰ μὴ ταῖς ἄλλαις χρείαις χρήσιμα, was durch Beispiele der nützlichen Hausthiere erläutert und in Beziehung auf schädliche Thiere durch die Bemerkung berichtigt wird, dass diese erst nach dem Falle schädlich geworden, und dass der Mensch auch jetzt noch Mittel genug in Händen habe, sie zu bekämpfen. — Vgl. *Chrysostom.* hom. πρὸς τοὺς καταλείψαντας τὴν ἐκκλησίαν (Opp. T. VI, p. 272; ed. *Bauermeister* p. 8): Ἥλιος ἀνέτειλε διὰ σὲ, καὶ σελήνη τὴν νύκτα ἐφώτισε, καὶ ποικίλος ἀστέρων ἀνέλαμψε χορός· ἔπνευσαν ἄνεμοι διὰ σὲ, ἔδραμον ποταμοί· σπέρματα ἐβλάστησαν διὰ σὲ, καὶ φῶτα ἀνεδόθη, καὶ τῆς φύσεως ὁ δρόμος τὴν οἰκείαν ἐτήρησε τάξιν, καὶ ἡμέρα ἐφάνη καὶ νὺξ παρῆλθε, καὶ ταῦτα πάντα γέγονε διὰ σέ. Doch lehrt auch Chrysostomus, dass Gott δι' ἀγαθότητα μόνην die Welt geschaffen habe, de prov. I, T. IV, p. 142. Vgl. *August.* de div. quaest. 28 (Opp. T. VI). *Gregor. Nyss.* or. catech. c. 5; de hominis opificio c. 2. *Lact.* inst. VII, 4.

3 Im Allgemeinen de morib. eccles. cath. c. 6: Nullum enim arbitror aliquo religionis nomine teneri, qui non saltem animis nostris divina providentia consuli existimet. — Dann protestirt er namentlich gegen die vor und nach ihm so beliebte populäre Vorstellung von einem Baumeister, dessen Werk ja fortbesteht, wenn auch der Baumeister sich entfernt. Die

Welt würde aufhören, wenn sich ihr Gott entzöge, de Genesi ad litt. IV, c. 12; enchirid. ad Laurent. c. 27. Verwahrung gegen den Pantheismus de civ. Dei VII, 30: Sic itaque administrat omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt quod ipse. *„Die Welt ist nicht ausser Gott, alles ist in Gott, aber nicht so, dass Gott der Ort ist, sondern auf rein dynamische Art."* *Schleierm.* a. a. O. 168. Aehnlich *Gregor* von Naz. orat. XVI, 5 p. 302; bei *Ullmann* S. 491.

[4] *Chrysost.* 3 BB. de fato et providentia. *Theodoret* 10 Reden *περὶ τῆς θείας προνοίας*. *Salvianus* de gubernatione Dei s. de praesenti judicio. Vgl. auch *Nemesius* de natura hominis (*περὶ φύσεως ἀνθρώπου*) c. 42 ss.

[5] *Nemes.* l. c. c. 44, p. 333: *Πάντα γὰρ ἤρτηται τοῦ Θεοῦ θελήματος· καὶ ἐντεῦθεν ἀρύεται τὴν διαμονὴν καὶ σωτηρίαν. Ὅτι δὲ καὶ ἡ τῶν ἀτόμων καὶ πεπληθυσμένων ὑπόστασις προνοίας ἐστὶ δεκτική, δῆλον ἐκ τῶν ζώων τῶν ἀρχαῖς τισι καὶ ἡγεμονίας διοικουμένων, ὧν πολλὰ εἴδη· καὶ γὰρ μέλισσαι καὶ μύρμηκες καὶ τὰ πλεῖστα τῶν συναγελαζομένων ὑπό τισιν ἡγεμόσι τέτακται, οἷς ἀκολουθεῖ πειθόμενα.* Uebrigens macht Nemes. einen Unterschied zwischen *Schöpfung* und *Vorsehung*, und giebt eine Definition von der letztern c. 42, p. 308: *Οὐ γὰρ ταὐτό ἐστι πρόνοια καὶ κτίσις· κτίσεως μὲν γὰρ τὸ καλῶς ποιῆσαι τὰ γινόμενα, προνοίας δὲ τὸ καλῶς ἐπιμεληθῆναι τῶν γενομένων* — u. c. 43, p. 315: *Πρόνοια τοίνυν ἐστὶν ἐκ Θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια· ὁρίζονται δὲ καὶ οὕτως αὐτήν· πρόνοιά ἐστι βούλησις Θεοῦ, δι' ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει κτλ.* Ueberhaupt finden wir hier schon eine ausgeführte Teleologie.

[6] *Hieronym.* comment. in Abacuc c. 1 (Opp. T. VI, p. 148): Sicut in hominibus etiam per singulos currit Dei providentia, sic in caeteris animalibus generalem quidem dispositionem et ordinem cursumque rerum intelligere possumus, verbi gratia: quomodo nascatur piscium multitudo et vivat in aquis, quomodo reptilia et quadrupedia oriantur in terra et quibus alantur cibis. Caeterum absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve moriantur [vgl. dagegen Matth. 10, 29 f.], quae cimicum et pulicum et muscarum sit multitudo in terra, quanti pisces in mari natent, et qui de minoribus majorum praedae cedere debeant. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut, dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, *in nos ipsi injuriosi simus* (!), eandem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes. — Eine ähnliche Vorstellung findet sich schon bei *Arnob*, der nicht einmal zugiebt, dass Gott die niedern Thiere geschaffen habe (adv. gent. II, 47), woraus dann freilich sich auch eine specielle Vorsehung über dieselben ergeben müsste (IV, 10).

[7] *Junil.* Jnst. regul. div. legis lib. II, c. 3 ss. (bibl. max. PP. T. X, p. 345). *Münscher-von Cölln* I, S. 154. Die allgemeine Providenz zeigt sich in der Erhaltung der Gattung und der Zustände, die besondere 1) in der Fürsorge Gottes für die Engel und Menschen, 2) in der der Engel für die Menschen, 3) in der der Menschen für sich selbst. *Die bisher fälschlich ‚De partibus legis divinae' überschriebene Schrift ist von *Kihn* separat herausg. Freiburg 1880 und im Anhang zu der §. 83, N. genannten Schrift, Freiburg 1879.*

§. 130.

Theodicee.

Die Polemik gegen die Manichäer, denen sich indessen einigermaassen *Lactanz* näherte[1], erforderte eine genauere Definition des Bösen in der Welt und eine Scheidung des physischen Uebels vom sittlichen Bösen (der Sünde) in der Weise, dass das letztere als die eigentliche Wurzel des ersteren erkannt wurde: so dass entweder die

Uebel in der Welt (objectiv) als nothwendige Folge und Strafe der Sünde, oder (subjectiv) als Erscheinungen betrachtet wurden, die an und für sich gut sind und nur durch die Beschränktheit unsrer Erkenntniss, die Verstimmung unsres Gemütes, oder durch den verkehrten Gebrauch unsres Willens den Charakter des Bösen annehmen, während sie von dem Weisen und Frommen zu heilsamen Fortschritten in der Erkenntniss und zur Uebung in der Geduld, im Blick auf eine bessere Zukunft, benutzt werden[2].

[1] div. inst. II, c. 8, wo sich auch die ungenügende Ansicht findet, die übrigens auch dem *Augustin* nicht fremd ist (enchir. ad Laur. c. 27), dass das Böse schon um des *Contrastes* willen da sein müsse, als ob das Gute nur gut wäre durch den Gegensatz des Bösen, und mit der Hebung dieses Gegensatzes selbst aufhörte es zu sein.

[2] *Athanas.* contra gent. c. 7. *Basil. M.* in Hexaëm. hom. II, 4. hom. quod Deus non est auctor malorum (im Zusammenhange) Opp. T. II, p. 78 (al. I, p. 361). *Klose* S. 54—59. *Gregor. Nyss.* orat. catech. c. 6. *Greg. Naz.* orat. XIV, 30 s.; XVI, 5 (bei *Ullmann* S. 493). *Chrysost.* in 2 Tim. hom. VIII (Opp. XII, 518 E). *Arnob.* I, 8. 9. *August.* de civ. Dei XI, 9: Mali enim nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit. Vgl. c. 22. Feuer, Frost, reissende Thiere, Gifte u. s. w. sind alle heilsam an ihrem Orte und im Zusammenhange mit dem Ganzen; es kommt nur auf einen ihrer Bestimmung gemässen Gebrauch an. So sind Gifte den einen tödtlich, den andern heilsam; Speise, Trank schaden nur der Unmässigkeit. . . . Unde nos admonet divina providentia, non res insipienter vituperare, sed utilitatem rerum diligenter inquirere, et ubi nostrum ingenium vel firmitas deficit, ita credere occultam, sicut erant quaedam, quae vix potuimus invenire; quia et ipsa utilitatis occultatio aut humilitatis exercitatio est aut elationis attritio; cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni. Sed a terrenis usque ad coelestia et a visibilibus usque ad invisibilia sunt aliis alia bona meliora; ad hoc inaequalia, ut essent omnia etc. Vgl. de vera rel. c. 12. Die Uebel sind als Strafe heilsam, ibid. c. 15: . . . amaritudine poenarum erudiamur. Darüber aber, dass auch die Gerechten wie die Ungerechten zu leiden haben, und warum? de civ. Dei I, 8—10. Erst durch die Liebe zu Gott erhebt sich der Christ über alles Ungemach: *Toto mundo est omnino sublimior mens inhaerens Deo,* de morib. eccles. cath. c. 11. Und darin liegt doch wohl der Schwerpunkt aller Theodicee (Röm. 8, 28).

§. 131.

Angelologie und Angelolatrie.

J. B. Carpzovii varia historia Angelorum ex Epiphanio et aliorum veterum monumentis eruta. Helmst. 1772. 4. *Keil,* opusc. acad. II, p. 548 ss. — *Schwane,* DG. d. patr. Zeit (1869) §. 27 f.

Dass die Engel Geschöpfe seien, und keine aus dem Wesen Gottes emanirte Aeonen, stellte sich immer schärfer heraus, seit die Begriffe der Zeugung und des Ausgehens vom Vater ausschliesslich auf Sohn und Geist waren angewandt worden[1]; doch betrachtete man die Engel fortwährend als hochbegabte, weit über die Menschen hinausgestellte Geschöpfe[2]. Man erwies ihnen Verehrung; doch ist *Ambrosius* der einzige unter den Kirchenlehrern dieser Periode, der, und zwar nur im Vorbeigehen, eine Anrufung der Engel empfahl[3].

Sowohl die Synode von Laodicaea (um 360), welche die Angelolatrie verbot, als das Zeugniss des *Theodoret* beweisen indess, dass der Engeldienst, wenigstens in einigen Gegenden des Morgenlandes (vielleicht schon von früher her), in Uebung gewesen sein muss[4]. Sowohl *Theodoret* als *Augustin* erklären sich, wo nicht gegen die Engelverehrung im Allgemeinen, so doch gegen deren Anrufung, welche selbst *Gregor I.* missbilligte und nur auf die Zeiten des Alten Testaments eingeschränkt wissen wollte[5]. Die von Kaisern und Bischöfen begünstigte Sitte, den Engeln Kirchen zu weihen[6], musste trotz aller dogmatischen Erklärungen, bei dem Volke den Glauben befördern, dass die Engel Gebete vernähmen und erhörten. Was die weitern dogmatischen Bestimmungen über das Wesen der Engel betrifft, so liess *Gregor* von Nazianz die Engel *vor* der übrigen Welt entstehen; Andere, wie Augustin, am ersten Schöpfungstage[7]. In der noch in dieses Zeitalter gehörigen, jedoch erst in der Folgezeit allgemein benutzten Schrift des *Pseudo-Dionys* (de hierarchia coelesti) wurden die Engel mit fast naturhistorischer Systematik in drei Klassen und neun Ordnungen abgetheilt[8].

1 *Lactant.* inst. IV, c. 8: Magna inter Dei filium et *caetèros* [sic] *angelos* differentia est. Illi enim ex Deo taciti spiritus exierunt. . . . Ille vero cum voce ac sono ex Dei ore processit.

2 Ueber die Engellehre des *Athanasius* s. *Voigt* S. 109. *Basil. M.* de Spir. S. c. 16 nennt die Engel ἀέριον πνεῦμα, πῦρ ἄϋλον nach Psalm 103, 4, und schreibt ihnen daher auch eine gewisse Körperlichkeit zu. *Gregor* von Naz. orat. VI, 12 p. 187: . . . φῶς εἰσι καὶ τέλειον φωτὸς ἀπαυγάσματα. Nach orat. XXVIII, 31 p. 521 ss. sind die Engel Diener des göttlichen Willens, mächtig durch ursprüngliche und verliehene Kraft, alles durchstreifend, allen überall leicht gegenwärtig, teils vermöge ihres Diensteifers, teils vermöge der Leichtigkeit ihrer Natur; die einen haben diesen, die andern einen andern Teil der Welt (als Wirkungskreis) erhalten, oder sind entweder diesem oder jenem Teile vorgesetzt (orat. XLII, 9 p. 755 und 27 p. 768), wie es *dem* bekannt ist, der es so angeordnet und vertheilt hat; sie lenken alles zu *einem* Ziel (orat. VI, 12 p. 187), nach dem *einen* Willen des Weltschöpfers; sie preisen die göttliche Grösse und schauen ewig die ewige Herrlichkeit an: nicht damit Gott verherrlicht werde, sondern damit ununterbrochen auch auf die Gott zunächst stehenden Wesen Wohlthaten ausfliessen. Vgl. *Ullmann* S. 494 f. Bei *Augustin* heissen sie domestici Dei, coeli cives, principes Paradisi, scientiae magistri, doctores sapientiae, illuminatores animarum, custodes earum corporum, zelatores et defensores bonorum. Durch die Engel lässt Gott seine Wunder verrichten, de civit. Dei XXII, 9. *Fulgentius* von Ruspe de trin. c. 8 unterscheidet an den Engeln (gestützt auf die Autorität grosser und gelehrter Männer) bestimmt Körper und Geist: durch den letztern erkennen sie Gott, mit Hülfe des erstern erscheinen sie den Menschen. Nach *Gregor d. Gr.* sind die Engel beschränkte Geister (circumscripti) ohne Körper, während Gott allein incircumscriptus ist, dial. lib. IV, c. 29; mor. II, c. 3. Sie heissen ihm auch rationalia animalia, s. *Lau* S. 357 ff.

3 *Ambrosius* de viduis IX, c. 55: Obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad praesidium dati sunt. Mit ihnen nennt er auch die Märtyrer als Mittelspersonen, obwohl er bald nachher selbst wieder den Rat ertheilt, den göttlichen Arzt unmittelbar um Hülfe anzurufen.

4 *Theodoret* ad Col. 2, 18 u. 3, 17. — Conc. Laod. can. 35 (*Mansi* II, p. 570; *Gie-*

seler, KG. I, 2, S. 278 (4. Aufl.): Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἐγκαταλείπειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, καὶ ἀπιέναι καὶ ἀγγέλους ὀνομάζειν καὶ συνάξεις ποιεῖν· ἅπερ ἀπηγόρευται (worauf das Anathema). Bemerkenswert ist die dionysische Uebersetzung der Stelle: *angulos*, statt angelos.

5 *Theodoret* a. a. O. *Euseb.* (Praep. evang. VII, 15) macht bereits einen Unterschied zwischen τιμᾶν und σέβειν. Nur das Erstere kommt den Engeln zu. *August.* de vera rel. c. 55: Neque enim et nos videndo *angelos* beati sumus, sed videndo *veritatem*, qua etiam ipsos diligimus angelos et his congratulamur. . . . Quare honoramus eos caritate, non servitute. Nec eis templa construimus; nolunt enim, se sic honorari a nobis, quia nos ipsos, cum boni sumus, templa summi Dei esse noverunt. Recte itaque scribitur (Apoc. 22) homini ab angelo prohibitum, ne se adoraret, sed unum Deum, sub quo ei esset et ille conservus. Vgl. contra Faust. XX, 21; confess. X, 42. u. andere Stellen bei *Keil* a. a. O. p. 552. Doch hebt er die Pflicht die Engel zu lieben und zu ehren nachdrücklich in den Predigten hervor. Auch teilt er den Glauben an Schutzengel. *Gregor d. Gr.* in cant. cant. c. 8 (Opp. T. II, p. 454).

6 Schon Constantin d. Gr. hatte in CP. das *Μιχαήλιον* gebaut, so genannt, nicht als ob es dem h. Michael geweiht gewesen wäre, sondern weil man glaubte, dass er dort erschiene, Sozom. hist. eccl. II, 3; u. *Theodoret* sagt a. a. O. von den Phrygiern und Pisidiern: *Μέχρι δὲ τοῦ νῦν εὐκτήρια τοῦ ἁγίου Μιχαὴλ παρ' ἐκείνοις καὶ τοῖς ὁμόροις ἐκείνων ἔστιν ἰδεῖν.* Kaiser Justinian und der Bischof Avitus von Vienne († 523) weihten sodann förmlich den Engeln die ihnen zu Ehren erbauten Kirchen.

7 *Greg. Naz.* XXXVIII, 9 p. 668. Der Complex der Engel ist ihm der *κόσμος νοητός* gegenüber dem *κόσμος αἰσθητὸς, ὑλικὸς καὶ ὁρώμενος.* Vgl. *Ullmann* S. 497. Dagegen *August.* de civ. D. XI, 9. Sie sind ihm das Licht, das im Anfang geschaffen wurde vor den übrigen Geschöpfen, wobei er zugleich das dies unus (statt primus, יוֹם אֶחָד) dahin urgirt, dass dieser *eine* Lichttag auch die übrigen Schöpfungstage in sich geschlossen, und dann heisst es: Cum enim dixit Deus: *fiat lux, et facta est lux,* si recte in hac luce creatio intelligitur angelorum, profecto facti sunt participes lucis aeternae, quod [quae] est ipsa incommutabilis sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum Dei filium ut ea luce illuminati, qua creati, fierint lux, et vocarentur dies participatione incommutabilis ucis et diei, quod est verbum Dei, per quod et ipsi et omnia facta sunt. Lumen quippe verum, quod illuminat omnem hominem in hunc mundum venientem, hoc illuminat et omnem angelum mundum, ut sit lux non in se ipso, sed in Deo: a quo si avertitur angelus, fit immundus.

8 Schon die frühern Kirchenlehrer, wie *Basilius d. Gr.* und *Gregor* von Nazianz, nahmen auf der Grundlage der verschiedenen biblischen Benennungen verschiedene Ordnungen von Engeln an, Basil. de Spir. S. c. 16. Greg. orat. XXVIII, 31 p. 521 nennt *ἀγγέλους τινὰς καὶ ἀρχαγγέλους, θρόνους, κυριότητας, ἀρχὰς, ἐξουσίας, λαμπρότητας, ἀναβάσεις, νοερὰς δυνάμεις ἢ νόας,* ohne jedoch das, wodurch sich diese Ordnungen unterscheiden, genau anzugeben, indem er diese innern Verhältnisse der Geisterwelt für etwas der menschlichen Natur Unzugängliches hält; *Ullmann* S. 494. Vgl. *Augustin* enchirid. ad Laur. 58: Quomodo autem se habeat beatissima illa et superna societas, quae ibi sint differentiae personarum, ut cum omnes tamquam generali nomine angeli nuncupentur . . . ego me ista ignorare confiteor. Sed nec illud quidem certum habeo, utrum ad eandem societatem pertineant sol et luna et cuncta sidera etc.*). Da weiss freilich der *vielleicht nur um Jahrzehnte* spätere *Pseudo-Dionys* besser Bescheid, welcher in seiner hierarchia coelestis (ed. *Lansselii,* Par. 1615. fol.) c. 6 sämmtliche Engel in 3 Klassen (Hierarchien) und jede der-

---

*) Indessen finden sich auch bei *Augustin* schon solche Gedanken über die Engel, welche später von den Scholastikern weiter ausgebeutet wurden (wie die Unterscheidung zwischen einer cognitio matutina und vespertina), de civ. Dei XI, 9 vgl. unten §. 172 n. 3.

selben wieder in 3 Ordnungen (τάγματα) theilt: I. 1) θρόνοι, 2) Χερουβίμ, 3) Σεραφίμ; II. 4) κυριότητες, 5) ἐξουσίαι, 6) δυνάμεις; III. 7) ἀρχαί, 8) ἀρχάγγελοι, 9) ἄγγελοι, — wobei er jedoch bemerkt, dass der letztere Ausdruck, wie auch δυνάμεις οὐράνιαι ein gemeinschaftlicher sei für alle (c. 11)*). An ihn schliesst sich *Gregor d. Gr.* hom. in Ezechiel 34, 7 (Opp. T. I, p. 1603; al. II, p. 477) an, der folgende 9 Ordnungen kennt: Angeli, Archangeli, Virtutes, Potestates, Principatus, Dominationes, Throni, Cherubim atque Seraphim, die er dann mit den neun Edelsteinen Ezech. 28, 13 zusammenbringt. Gleichwohl besitzen durch Liebe die Engel alles gemeinschaftlich, s. *Lau* S. 359.

§. 132.

Fortsetzung.

Näher als die metaphysischen Bestimmungen über das Wesen der Engel lag dem religiös-sittlichen, mithin dogmatischen Gebiete die Frage, ob die Engel, gleich den Menschen, mit freiem Willen begabt und der Sünde fähig seien? Dass es *vor* dem Falle der bösen Engel also gewesen, wurde allgemein angenommen. Ob aber die guten Engel, welche damals der Verführung widerstanden, fortwährend über sie erhaben blieben, oder ob die Möglichkeit zu neuen Sünden auch bei ihnen stattfände? darüber waren die Meinungen geteilt, indem *Gregor* von Nazianz, und noch entschiedener als er *Cyrill* von Jerusalem an diese[1], *Augustin* und *Gregor d. Gr.* an jene Meinung sich anschlossen[2].

[1] *Gregor* meint, die Engel seien nicht ἀκίνητοι, aber wohl δυσκίνητοι zum Bösen, orat. XXVIIII, 31 p. 521. Und zu dieser Annahme entschloss er sich aus Consequenz wegen des einmal geschehenen Falles Lucifers, orat. XXXVIII, 9 p. 668; orat. XLV, 5 p. 849. *Ullmann* S. 496. (Vgl. auch *Basil. M.* de Spir. S. c. 16.) — *Cyrill* von Jerus. cat. II, 10 will jedoch das Prädicat der Sündlosigkeit Christo allein reservirt wissen, und behauptet, dass auch die Engel der Sündenvergebung bedürfen. — Vgl. *Lactanz* inst. VII, 20: Angeli Deum metuunt, quia *castigari* ab eo possunt inenarrabili quodam modo.

[2] *Augustin* de ver. rel. I, 13: Fatendum est enim, et angelos natura esse mutabiles, si solus Deus est incommutabilis; sed ea voluntate, qua magis Deum quam se diligunt, *firmi et stabiles manent in illo* et fruuntur majestate ipsius, ei uni libentissime subditi. Laut dem enchiridion c. 28 erhielten nach dem Falle der bösen Engel die guten, was sie vorher nicht hatten, certam scientiam, qua essent de sua sempiterna et nunquam casura stabilitate securi, was offenbar auch seinen anthropologischen Ansichten von dem donum perseverantiae entspricht und deutlich hervortritt de civ. D. XI, 13. Vgl. *Pseudo-Dionys* c. 7. Auch nach *Gregor d. Gr.* haben die guten Engel die confirmatio in bono erlangt als eine Gabe Gottes, Ezech. lib. I, hom. 7; mor. V, c. 38. und XXXVI, c. 7. *Lau* S. 362.

---

*) Uebrigens sucht *Pseudo-Dionys* cap. 1 und 2 die grobsinnlichen Vorstellungen von der Gestalt der Engel zu entfernen, und bezeichnet die übliche Terminologie als ἀπότομον τῶν ἀγγελικῶν ὀνομάτων σκευήν (darum angelicorum nominum apparatum), vgl. c. 15 die mystische Auslegung der Engelsbilder.

§. 133.

Teufel und Dämonen.

Roskoff, Gesch. d. Teufels, Leipzig 1869, II.

Dass *Hochmut* die nächste, eigentliche Ursache des Falles gewesen, war die herrschende Vorstellung[1]. Uebrigens wurde der Teufel auch in dieser Periode, mit Ausnahme von *Lactanz*, der sich dem manichäischen Dualismus nähert[2], als ein Wesen von beschränkter Macht gefasst[3], dessen Reizungen der gläubige Christ zu widerstehen vermöge[4]. Nur schüchtern wagten es noch *Didymus* von Alexandrien und *Gregor* von Nyssa die Hoffnung des Origenes zu erneuern, als ob der Teufel sich dereinst wieder bekehren könnte[5]. *Cyrill* von Jerusalem dagegen, wie auch *Hieronymus* und *Augustin* widersetzten sich dieser Annahme, die mit den übrigen origenistischen Irrtümern im sechsten Jahrhundert von Justinian verdammt wurde[6]. Dämonische Kräfte dachte man sich als böse Geister wirksam[7], und rühmte dagegen nicht nur die ethische, sondern auch die physische, magisch wirkende Macht des Namens Christi und des Kreuzes[8].

[1] *Euseb.* demonstr. evang. IV, 9. *August.* de vera rel. I, 13: Ille autem angelus magis se ipsum quam Deum diligendo subditus ei esse noluit et *intumuit per superbiam*, et a summa essentia defecit et lapsus est, et ob hoc minus est quam fuit, quia eo quod minus erat frui voluit, quum magis voluit sua potentia frui, quam Dei. De catechiz. rudibus §. 30: *Superbiendo* deseruit obedientiam Dei et Diabolus factus est. De civ. D. XII, c. 6: Cum vero causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo qui summe est aversi ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt: et hoc vitium quid aliud quam superbia nuncupatur? *Initium* quippe *omnis peccati superbia.* Vgl. enchirid. ad Laur. c. 28. Mit dem *Stolze* verband sich auch der *Neid*, vgl. *Greg. Naz.* orat. XXXVI, 5 p. 637. u. VI, 13 p. 187. *Greg. Nyss.* orat. catech. c. 6: *Ταῦτα δὲ* [nämlich die Herrlichkeit des Protoplasten] *τῷ ἀντικειμένῳ τοῦ κατὰ τὸν φθόνον πάθους ὑπεκκαύματα ἦν.* *Cassian* collat. VIII, 10 nennt beide zugleich, superbia und invidia. *Gregor d. Gr.* hebt ebenfalls den Stolz hervor. Durch diesen wurde der Teufel verleitet, eine privata celsitudo zu erstreben, mor. XXI, c. 2; XXXIV, c. 21. *Lau* S. 365. — Die Vorstellung von wollüstigem Reiz trat zurück, und namentlich ward die von den frühern Lehrern missverstandene Stelle von den Egregoren Gen. 6, 2, die indessen auch von *Eusebius* (praep. ev. V, 4), *Ambrosius* (de Noë et arca c. 4) und *Sulpicius Severus* (hist. sacr. 1, 3) in ähnlichem Sinne ausgelegt wurde, von *Chrysostomus*, *Theodoret* und *Cyrill* von Alexandrien, *Augustin* und *Cassian* durch eine genauere Exegese berichtigt. Vgl. Chrys. hom. in Gen. XXII (Opp. T. II, p. 216). Theodoret in Gen. quaest. 47 (Opp. T. I, p. 58): *Ἐμβρόντητοι ὄντες καὶ ἄγαν ἠλίθιοι, ἀγγέλους τούτους ἀπέλαβον*, und fab. haer. ep. V, 7 (Opp. IV, p. 402): *Παραπληξίας γὰρ ἐσχάτης τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσάψαι τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀκολασίαν.* Cyrill. Al. contra Anthropomorphitas c. 17 (Opp. T. VI, p. 384); contra Julian. lib. IX, p. 296 s. August. de civ. Dei XV, 23; quaest. 3 in Gen. Cassian coll. VIII, c. 20 s. *Hilarius* (in Psalm. CXXXII, p. 403) erwähnt noch die ältere Erklärung, ohne sie jedoch zu billigen. *Philastrius* dagegen setzt sie bereits unter die Ketzereien, haer. 107 (de gigantibus tempore Noë).

[2] Inst. II, 8. Ehe Gott die Welt schuf, erzeugte er einen ihm gleichen Geist (den

Logos), der mit den Eigenschaften des Vaters begabt war; dann aber schuf er einen andern, in welchem der göttliche Same nicht blieb (in quo indoles divinae stirpis non permansit). Er fiel *aus Neid* vom Guten zum Bösen ab, und veränderte seinen Namen (contrarium sibi nomen ascivit). Die Griechen nennen ihn *διάβολος*, die Lateiner criminator, quod crimina, in quae ipse illicit, ad Deum deferat [daher auch obtrectator]. Er beneidet besonders seinen Vorgänger (den Erstgebornen), weil dieser Gott angenehm blieb. In der Annahme, dass der Neid die Ursache des Abfalls gewesen, stimmt also *Lactanz* mit den übrigen Lehrern überein. Aber schon die Art, wie er den Satan als den nachgebornen Sohn Gottes betrachtet und ihn mit dem Erstgebornen in Parallele stellt, hat einen gnostisch-manichäischen Anstrich. Wenn nun vollends die in vielen Codicibus fehlende, aber wahrscheinlich nur aus Schonung gegen Lactanz frühzeitig ausgemerzte Stelle ächt wäre, wonach derselbe den Logos die rechte und den Satan die linke Hand Gottes nennt, so würde diese Ansicht noch offener den Manichäismus aussprechen, obwohl auch dann noch über dem Gegensatze von Logos und Satan die Einheit des Vaters bliebe; eine Vorstellung, die indessen wieder den Vorwurf des Arianismus nach sich ziehen würde. Dies haben auch die Kritiker, welche die Stelle wegliessen, gefühlt. Vgl. die Anm. von *Cellarius* in der Ausg. von *Bünemann* I, p. 218. Vgl. Cap. IX, wo der Ausdruck *Antitheus* gebraucht wird (Arnob. contra gent. IV, 12 und *Orelli* z. d. St.). Gegen die manichäische Vorstellung s. *August.* contra Faust. 21, 1 u. 2.

³ *Gregor d. Gr.* nennt ihn geradezu ein dummes Thier; denn er hofft auf den Himmel, ohne ihn erlangen zu können, und fängt sich in seinem eigenen Netz, mor. XXXIII, c. 15. *Lau* S. 364.

⁴ *Greg. Naz.* orat. XL, 10 p. 697 bezeichnet besonders das *Taufwasser* und den *Geist*, womit man die Pfeile des Bösewichts auslöschen könne. Christo konnte der Satan nichts anhaben; nur durch seine Verhüllung getäuscht, hielt er ihn für einen blossen Menschen. Aber auch der mit Christo verbundene gläubige Christ kann widerstehen, orat. XXIV, 10 p 443: *Παχύτεραι γὰρ αἱ καθαραὶ ψυχαὶ καὶ θεοειδεῖς πρὸς θήραν τοῦ ἐνεργοῦντος, κἂν ὅτι μάλιστα σοφιστικὸς ᾖ καὶ ποικίλος τὴν ἐπιχείρησιν.* Der Behauptung des *Hilarius* in Psalm. CXLI, p. 541: Quidquid inquinatum homines gerunt, a Diabolo suggeritur, widersprach *Gennadius* de eccles. dogm. c. 48: Non omnes malae cogitationes nostrae semper Diaboli instinctu excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. Auch *Hieronymus*, obgleich er den Teufel als die alte Schlange bezeichnet, durch welche die ersten Eltern verführt wurden, will doch nicht ihn als den eigentlichen Urheber der Sünde betrachtet wissen (contra Rufin. II, 7). Vgl. auch *Chrysostomus* de prov. c. 5 (Opp. IV, p. 150). *August.* de advers. leg. II, 12 und anderwärts.

⁵ *Didym.* enarr. epp. cathol. e vers. lat. (bibl. PP. max. T. IV, p. 325 C) zu 1 Petr. 3, 22 sagt blos, dass Christus die Erlösung für alle vernünftige Wesen (cuncta rationalia) vollbracht habe. Deutlicher spricht sich *Greg. Nyss.* orat. catech. c. 26 aus; doch erklärt Germanus bei Photius cod. 233 die Stelle für verfälscht. Auch beklagte sich noch *Orosius* in einem Briefe an Augustin (Opp. Aug. T. VIII) über einige Männer, welche die origenistischen Irrtümer in dieser Beziehung aufwärmten.

⁶ *Cyrill* von Jerus, cat. IV, p. 51 schreibt dem Teufel ein unbiegsames Herz und einen unverbesserlichen Willen zu; vgl. *August.* ad Oros. contra Priscillian. et Orig. c. 5 ss. (Opp. T. VIII, p. 433 ss.); de civ. Dei XXI, 17: . . . Qua in re misericordior profecto fuit Origenes, qui et ipsum Diabolum atque angelos ejus post graviora pro meritis et diuturniora supplicia ex illis cruciatibus eruendos atque sociandos sanctis angelis credidit. Sed illum et propter hoc et propter alia nonnulla . . . non immerito reprobavit. Uebrigens zeigt er, wie das Aufhören der Höllenstrafen für die verdammten Menschen consequent auch zur Befreiung des Teufels hinführe, welche Ansicht aber um so verkehrter sei, dem Worte Gottes gegenüber, je gnädiger und milder sie in den Augen der Menschen sich ausnehme. — Ueber die endliche Verdammung der origen. Meinung s. *Mansi* T. IX, p. 399. 518. — Nach *Gregor dem Gr.* behält indessen der Teufel auch in seinem verdammten Zustande eine potentia

sublimitatis, mor. XXIV, 20; XXXII, c. 12. 15. Er hat noch immer Freude, das Böse auszusäen, und eine grosse Macht, die jedoch durch Christum gebrochen ist. Ueberdies steht ihm die letzte Strafe erst noch bevor, nach dem allgemeinen Gerichte. Vorher wird er sich noch als Antichrist manifestiren, vgl. die Stellen bei *Lau* S. 365 ff.

7 *Euseb.* praep. ev. III, c. 14—16. *August.* de civ. Dei II, c. 24; X, 21: Moderatis autem praefinitisque temporibus etiam potestas permissa daemonibus, ut hominibus quos possident excitatis inimicitias adversus Dei civitatem tyrannice exerceant. Vgl. de diversis quaestionibus octoginta tribus, qu. 79 und die weitern Stellen bei *Nitzsch* (Augustin's Lehre vom Wunder) S. 45. 71. (88.) — Gegen den allgemein verbreiteten Glauben jedoch, dass der Wahnsinn von dämonischen Einwirkungen herrühre, gab schon der Arzt *Posidonius* (nach Philostorg. h. e. VIII, c. 10) die Versicherung: *Οὐχὶ δαιμόνων ἐπιθέσει τοὺς ἀνθρώπους ἐκβακχεύεσθαι, ὑγρῶν δέ τινων κακοχυμίαν τὸ πάθος ἐργάζεσθαι, μηδὲ γὰρ εἶναι παράπαν ἰσχὺν δαιμόνων, ἀνθρώπων φύσιν ἐπηρεάζουσαν.* Gleichwohl behauptete sich die populäre Ansicht auch in den meisten theologischen Systemen fort.

8 *Athanas.* de incarn. verbi Dei c. 48 (Opp. T. I, p. 89). *Cyrill* v. Jerus. cat. XIII, 36: [*Ὁ σταυρὸς*] *σημεῖον πιστῶν καὶ φόβος δαιμόνων· . . . ὅταν γὰρ ἴδωσι τὸν σταυρόν, ὑπομιμνήσκονται τοῦ ἐσταυρωμένου, φοβοῦνται τὸν συντρίψαντα τὰς κεφαλὰς τοῦ δράκοντος.* *Cassian* coll. VIII, 19 unterscheidet die wahre Macht des Glaubens, der die Dämonen unterliegen, von der Zauberkraft, die auch Gottlose über die bösen Geister üben können, indem diese als ihr Gesinde (familiares) ihnen gehorchen. Ein anschauliches Bild von den magischen Wirkungen des Kreuzeszeichens gegen die dämonischen Einflüsse auch auf die Thierwelt giebt das Gedicht des *Severus Sanctus Endelechius* de mortibus boum (ed. *Piper*, Gött. 1835, auch bei *Riese*, Anthologia I, 2, n. 893); vgl. dazu *Ebert*, I, S. 303.

Signum, quod perhibent esse crucis Dei,
  Magnis qui colitur solus in urbibus,
  Christus, perpetui gloria numinis,
  Cujus filius unicus:

Hoc signum mediis frontibus additum
  Cunctarum pecudum certa salus fuit.
  Sic vero Deus hoc nomine praepotens
  Salvator vocitatus est.

Fugit continuo saeva lues greges,
  Morbis nil licuit. Si tamen hunc Deum
  Exorare velis, credere sufficit:
  Votum sola fides juvat.

3. Soteriologie.

§. 134.

Die Erlösung durch Christum.

Tod Jesu.

Baur, Lehre von der Versöhnung, S. 67—178. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. I, S. 8 ff. (2. Aufl.)

Eine wichtige Stellung behauptete in dieser Periode die Lehre vom Teufel in der *Soteriologie*, insofern die frühere Vorstellung von einem betrüglichen Tausche, den Gott mit dem Teufel getroffen habe, noch ihre Vertreter fand. So namentlich in *Gregor von Nyssa*[1]. Wenn

nun auch *Gregor von Nazianz* in *dieser* Fassung die Vorstellung zurückwies[2], so erhielt sie sich doch noch längere Zeit unter verschiedenen Modificationen[3]. Indessen gewann die Ansicht von einer an Gott abgetragenen Schuld die Oberhand nach dem Vorgange des *Athanasius*[4], *der dies als die Vorbedingung zur Erlangung der durch Christus wiederhergestellten ἀφθαρσία ansieht.* Und daran knüpfte sich auch bald die weitere Vorstellung, dass durch die Hingabe des unendlich kostbaren Lebens Jesu noch mehr als das Schuldige geleistet worden sei, allerdings mehr in rednerischer Ausführung, als in streng dogmatischer Begrenzung[5]. Zu einem Abschluss der Lehre kam es überhaupt noch nicht. Vielmehr finden wir neben den objectiv gehaltenen Auffassungen auch noch die subjective Betrachtungsweise des Todes Jesu, d. h. sowohl die ethische, wonach Christi Tod als Vorbild zur Nachahmung gefasst wird[6], als die typisch-symbolische (mystische), die auf einem innern Zusammenhang der ganzen Menschheit mit Christo als dem Haupte beruht[7]; wie denn überhaupt das erlösende Prinzip auch jetzt noch nicht in den Tod des Erlösers allein, sondern in dessen ganze gottmenschliche Erscheinung und Lebensentwicklung gesetzt[8] und die Vorstellung über das *Wie* der Erlösung noch frei gegeben wurde[9].

[1] *Gregor Nyss.* orat. cat. c. 22—26. Der Gedankenzusammenhang ist dieser: Die Menschen sind durch die Sünde in die Sklaverei des Teufels gerathen. Jesus bot sich nun dem Teufel als Kaufpreis an, um welchen er die Seelen der Uebrigen loslasse. Der schlaue Teufel ging den Tausch ein, weil ihm an dem *einen* hochgestellten Jesus mehr gelegen war, als an all den Uebrigen. Aber er wurde trotz dieser Schlauheit betrogen, da er Jesum nicht in seiner Gewalt behalten konnte. Schon darin, dass Jesus die Gottheit, vor der sich der Teufel wohl gefürchtet hatte, unter seiner Menschheit verbarg und so den Teufel durch den Schein des Fleisches täuschte, lag gewissermassen ein Betrug von Seiten Gottes*) (ἀπάτη τίς ἐστι τρόπον τινά). Allein nach dem jus talionis findet Gregor diesen Betrug erlaubt; der Teufel hatte ja zuerst die Menschen betrogen, und während sein Betrug die Absicht hatte, die Menschen zu verführen, lag dem Betruge Gottes die gute Absicht zum Grunde, die Menschen zu erlösen. **Gregor v. Nyssa's* Erlösungslehre baut sich auf der des *Athanasius* (vgl. unten N. 4) auf: die Wiederherstellung der durch die Sünde dem Tode verfallenen, von Gott abgewendeten, Menschheit erfolgt durch Christi Menschwerdung auf dem Wege, dass er das dem veränderten Zustande beigemischte Böse aus der Natur verschwinden lässt, indem das Böse erschöpft und „das Unsrige“ vergöttlicht wird. Vgl. *Herrmann*, Greg. Nyss. sententiae de salute adip. Halle 1875; *Ritschl*, a. a. O. S. 12 ff. — Auf die Ueberlistung des Teufels kam man mit Vorliebe zurück.* *Ambrosius* in ev. Luc. (Opp. III, col. 10, I.): Oportuit *hanc fraudem* Diaboli fieri, ut susciperet corpus Dominus Jesus, et corpus hoc corruptibile, corpus infirmum, ut crucifigeretur ex infirmitate. *Rufin* expos. p. 21: Nam sacramentum illud susceptae carnis hanc habet causam, ut divina filii Dei virtus velut hamus quidam habitu humanae carnis obtectus . . . principem mundi invitare possit ad agonem: cui ipse carnem suam velut escam tradidit, ut hamo eum divinitatis intrinsecus teneret insertum et effusione immaculati sanguinis, qui peccati maculam nescit, omnium peccata deleret,

*) Die nahe Verwandtschaft dieser Annahme mit dem Doketismus, der immer wieder aufzutauchen suchte, liegt auf der Hand. S. *Baur* a. a. O. S. 82 f.

eorum duntaxat, qui cruore ejus postes fidei suae significassent. Sicuti ergo hamum esca conseptum si piscis rapiat, non solum escam cum hamo non removet, sed ipse de profundo esca aliis futurus educitur: ita et is, qui habebat mortis imperium, rapuit quidem in mortem corpus Jesu, non sentiens in eo hamum divinitatis inclusum; sed ubi devoravit, haesit ipse continuo, et disruptis inferni claustris velut de profundo extractus traditur, ut esca ceteris fiat (mit Anspielung auf Schriftstellen, namentlich auf Hiob: Adduces draconem in hamo et pones capistrum circa nares ejus). *Leo M.* sermo XXII, 3. und andere Stellen (vgl. *Perthel* a. a. O. S. 171 ff.). *Greg. M.* in ev. L. 1. hom. 16, 2; hom. 25, 8 (vgl. *Lau* a. a. O. S. 446 ff.) und *Isidor. Hispal.* sent. lib. III, dist. 19 (illusus est Diabolus morte Domini quasi avis) bei *Baur* S. 79.

2 Orat. XLV, p. 862 s.: „Wir waren unter der Gewalt des Argen, indem wir unter die Sünde verkauft waren und die Lust für Schlechtigkeit eintauschten. Wenn nun das Lösegeld keinem andern gegeben wird, als dem gewalthabenden Besitzer, so frage ich, wem wurde dieses dargebracht? und um welcher Ursache willen? Etwa dem Argen (dem Satan) selbst? Pfui des tollkühnen (schmählichen?) Gedankens (φεῦ τῆς ὕβρεως). Dann hätte ja der Räuber nicht blos *von* Gott, sondern *Gott selbst* (in Christo) als ein Lösegeld und einen überschwänglichen Lohn empfangen für seine Tyrannei. . . . Oder dem Vater? Aber hier fragt es sich erstlich, wie so? denn *er* (Gott) hielt uns ja nicht in seiner Gewalt. Sodann, welchen Grund kann man angeben, *dass der Vater sich am Blute des Eingebornen ergötzt haben sollte*? während er nicht einmal den Isaak annahm, der ihm von seinem Vater dargebracht wurde, sondern das Opfer eines vernünftigen Wesens in das eines Widders verwandelte. Oder ist es nicht offenbar, dass der Vater das Lösegeld annahm, nicht weil er dasselbe verlangte oder bedurfte, sondern um der göttlichen Heilsordnung willen (δι' οἰκονομίαν), und weil der Mensch durch die Menschwerdung Gottes geheiligt werden musste, damit er uns, den Tyrannen mit Gewalt überwindend, befreie und durch Vermittlung des Sohnes zu sich zurückführe?“ bei *Ullmann* S. 456 f. Und dennoch war auch Gregor nicht abgeneigt, bei dem Kampfe, in welchem Christus den Satan überwand, einige List gelten zu lassen. „Diese bestand (wie bei Gregor von Nyssa) darin, dass Christus in menschlicher Gestalt erschien, so dass der Teufel meinte, er habe es nur mit einem gewöhnlichen Menschen zu thun, während doch die Kraft und Heiligkeit der Gottheit in ihm wohnte.“ Orat. XXXIX, 13 p. 685. *Ullmann* a. a. O.

3 Eine wesentliche Modification erhielt die Lehre durch *Augustin* (de trin. XIII), wonach der Teufel, der seine Gewalt überschritten hatte, im Kampfe überwunden wurde. Er hatte nämlich die Gewalt darin überschritten, dass er auch den sündlosen Jesus als Sklaven behandeln wollte wie die übrigen Adamssöhne; die ihm allerdings nach dem Kriegsrechte als seine Gefangenen zukamen. Nun verlor er damit auch das Recht an diese, sofern sie Angehörige Christi sind. (Justissime dimittere cogitur quem injustissime occidit.) Vgl. *Baur*, Versöhnungslehre S. 68 ff. *Giesceler*, DG. S. 382.

4 De incarn. (λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου) c. 6 ss. Gott hatte den Uebertretern den Tod gedroht, und musste sonach Wort halten: *Οὐκ ἀληθὴς γὰρ ἦν ὁ θεὸς, εἰ, εἰπόντος αὐτοῦ ἀποθνήσκειν ἡμᾶς, μὴ ἀπέθνησκεν ὁ ἄνθρωπος κτλ.* Von der andern Seite aber war es auch wieder Gott nicht geziemend, dass vernünftige und seines Geistes (Logos) teilhafte Geschöpfe verloren gingen wegen des vom Teufel ihnen gespielten Betrugs. War jenes gegen die Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes, so dieses gegen seine Güte (*οὐκ ἄξιον γὰρ ἦν τῆς ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ*). (Schon die Prämissen zur spätern anselmischen Theorie!) Da nun der Logos sah, dass das Verderben der Menschen nicht anders gehoben werde als durch den Tod, der Logos aber, der unsterbliche Sohn Gottes, nicht sterben konnte, so nahm er einen menschlichen Leib an. Er gab seine Menschheit für alle als Opfer hin und erfüllte das Gesetz durch seinen Tod. Durch seinen Tod hat er zugleich die Gewalt des Todes zerstört (*ἠφάνιζε τὸν θάνατον τῇ προσφορᾷ τοῦ καταλλήλου*, c. 9 p. 54) u. s. w. Vgl. *Möhlers* Athan. I, S. 157. *Baur* S. 94 ff.

Voigt S. 146 ff. Ueber die ähnlichen, mehr allgemein gehaltenen Vorstellungen *Basilius des Gr.* (homil. de gratiar. actione — hom. in Psalm. 48 u. 28 — de Spir. S. c. 15) vgl. *Klose* S. 65. — Ebenso *Cyrill.* cat. XIII, 33: Ἐχθροὶ ἦμεν θεοῦ δι' ἁμαρτίας, καὶ ὥρισεν ὁ θεὸς τὸν ἁμαρτάνοντα ἀποθνήσκειν. ἔδει οὖν ἓν ἐκ τῶν δύο γενέσθαι, ἢ ἀληθεύοντα θεὸν πάντας ἀνελεῖν ἢ φιλανθρωπευόμενον παραλῦσαι τὴν ἀπόφασιν. Ἀλλὰ βλέπε θεοῦ σοφίαν· ἐτήρησεν καὶ τῇ ἀποφάσει τὴν ἀλήθειαν, καὶ τῇ φιλανθρωπίᾳ τὴν ἐνέργειαν κτλ. *Euseb.* dem. ev. X, 1. *Cyrill. Alex.* de recta fide ad Regin. (Opp. T. V, P. II, p. 132); in ev. Joh. (Opp. T. IV, p. 114).

5 *Cyrill.* von Jerus. l. c.: Οὐ τοσοῦτον ἡμάρτομεν, ὅσον ἐδικαιοπράγησεν ὁ την ψυχὴν ὑπὲρ ἡμῶν τεθεικώς. *Chrysost.* in ep. ad Rom. hom. X, 17: Ὥσπερ εἰ τις ὀβολοὺς δέκα ὀφείλοντά τινα εἰς δεσμωτήριον ἐμβάλοι, οὐκ αὐτὸν δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ γυναῖκα καὶ παιδία, καὶ οἰκέτας δι' αὐτόν· ἐλθὼν δὲ ἕτερος μὴ τοὺς δέκα ὀβολοὺς καταβάλοι μόνον, ἀλλὰ μύρια χρυσοῦ τάλαντα χαρίσαιτο, καὶ εἰς βασιλικὰς εἰσαγάγοι τὸν δεσμώτην. . . . οὕτω καὶ ἐφ' ἡμῶν γέγονε· πολλῷ γὰρ πλείονα ὧν ὀφείλομεν κατέβαλεν ὁ Χριστὸς, καὶ τοσούτῳ πλείονα, ὅσῳ πρὸς ῥανίδα μικρὰν πέλαγος ἄπειρον. Ueber ähnliche Vorstellungen *Leo's des Gr.*, sowie über die ganze Erlösungstheorie dieses Kirchenvaters s. *Griesbach,* opusc. S. 98 ff.

6 Es ist bemerkenswert, dass namentlich *Augustin,* von praktischem Sinne geleitet, diese sittliche Bedeutung des Todes Jesu (gleichsam als Gegengewicht gegen die so leicht missverständliche Heilstheorie) besonders stark heraushob: Tota itaque vita ejus disciplina morum fuit (de vera rel. c. 16). Christus ist gestorben, damit Niemand den Tod, noch die grausamsten Todesarten fürchten möge, de fide et symb. c. 6; de divers. quaest. qu. 25 (Opp. T. VI, p. 7). Die im Tod erwiesene Liebe soll uns zur Gegenliebe erwecken, de catech. rud. c. 4: Christus pro nobis mortuus est. Hoc autem ideo, quia finis praecepti et plenitudo legis charitas est, ut et nos invicem diligamus, et quemadmodum ille pro nobis animam suam posuit, sic et nos pro fratribus animam ponamus. . . . Nulla est enim major ad amorem invitatio, quam praevenire amando, et nimis durus est animus, qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere. Vgl. auch die Stellen aus den Predigten, bei *Bindemann* II, S. 222. Aehnlich Lact. div. inst. IV, 23 ss. Basil. M. de Spir. S. c. 15.

7 Sehr schön fasst *Athanasius* diese grossartige Idee der Stellvertretung auf, de incarn. 9. Wenn ein grosser König in eine grosse Stadt kommt und in *einem* ihrer Häuser seine Wohnung nimmt, so wird die *ganze* Stadt dadurch grosser Ehre gewürdigt; kein Feind und Räuber wagt sich an sie; sie ist behütet durch den Aufenthalt des Königs in *einem* Haus. So der König der Könige u. s. w. vgl. *Voigt* S. 152. Wieder anders gewendet findet sich derselbe Gedanke bei *Gregor* von Nazianz, orat. XXIV, 4 p. 439: „Er ist an das Kreuz hinaufgegangen und hat mich mit sich genommen, um meine Sünde anzuheften, und über die Schlange zu triumphiren, und das Holz zu heiligen, und die Lust zu überwinden, und den Adam wieder zum Heil zurückzuführen, und das gefallene Ebenbild wiederherzustellen." . . . Orat. XLV, 28 p. 867: „Gott wurde Mensch und starb, damit wir lebten: wir sind mit ihm gestorben, um gereinigt zu werden, mit ihm auferstanden, da wir mit ihm gestorben, mit ihm verherrlicht, da wir mit ihm auferstanden sind." *Ullmann* S. 450. Vgl. orat. XXXVI, p. 580, bei *Münscher-von Cölln* I, 435 und die dort angeführten Stellen von Hilarius de trin. II, 24 und Augustin de trin. IV, 12.

8 Vgl. die obige Stelle aus Athanasius. So setzt auch *Greg. Nyss.* orat. catech. c. 27 das erlösende Moment keineswegs (wie man aus seiner obigen Deduction erwarten sollte) blos in den Tod, sondern darein, dass Jesus in allen Momenten des Lebens die Reinheit der Gesinnung bewahrt: . . . μολυνθείσης τῇ ἁμαρτίᾳ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, (τὸν Χριστὸν) ἐν ἀρχῇ τε καὶ τελευτῇ καὶ τοῖς διὰ μέσου πᾶσιν ἔδει διὰ πάντων γενέσθαι τὴν ἐκπλύνουσαν δύναμιν, καὶ μὴ τῷ μέν τι θεραπεῦσαι τῷ καθαρσίῳ, τὸ δὲ περιϊδεῖν ἀθεράπευτον —, und ebense stellt *Augustin* de vera rel. c. 26 Christum als den zweiten Adam dar, als den homo justitiae im Gegensatz gegen den homo peccati;

und wie er im Zusammenhange mit Adam die Sünde und das Verderben sieht, so im lebendigen Zusammenhange mit Christo die Erlösung. Vgl. de libero arbitr. III, 10; de consensu evang.' I, c. 35, wo in die Erscheinung des Gottmenschen das Wesen der Versöhnung gesetzt wird. So fasst auch *Gregor d. Gr.* das Erlösungswerk summarisch in Folgendes zusammen: Ad hoc Dominus apparuit in carne, ut humanam vitam admonendo excitaret, exemplo praebendo accenderet, moriendo redimeret, resurgendo repararet, moral. XXI, 6; vgl. *Lau* S. 435. Daher *Baur* S. 109 f.: „*Dass der Mensch schon durch die Menschwerdung Gottes in Christus und die dadurch zum Bewusstsein gekommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen auch an sich mit Gott versöhnt sei, war der höhere allgemeinere, alles Besondere in sich begreifende Standpunkt, auf welchen sich die Kirchenlehrer jener Zeit immer wieder stellten.* Vgl. *Ritschl*, a. a. O. S. 14.

9 So zählt *Gregor* von Nazianz orat. XXXIII, p. 536 das Philosophieren über das Leiden Christi zu den Dingen, in welchen das Rechte zu treffen nützlich, aber auch worin zu irren gefahrlos sei, indem er es den Fragen über die Weltschöpfung, über das Wesen der Materie und der Seele, über Auferstehung, Gericht u. s. w. gleichstellt. Vgl. *Baur* S. 109. — *Euseb* von Cäsarea demonstr. ev. IV, 12 begnügt sich, mehrere Motive des Todes Jesu unverbunden neben einander zu stellen: 1) um zu beweisen, dass er über Todte und Lebendige Herr sei, 2) und 3) als Erlösungs- und Opfertod für die Sünde, 4) zur Zerstörung der dämonischen Macht, 5) um seinen Jüngern die Hoffnung eines zukünftigen Lebens (durch die Auferstehung) zu versinnlichen, 6) um die alten Opfer überflüssig zu machen.

Je mehr man sich übrigens die Gründe, um derentwillen Christus habe leiden müssen, vorzuführen bemüht war, desto eher musste sich die Frage aufdrängen, ob Gott nicht auch auf anderm Wege die Erlösung hätte bewerkstelligen können? *Augustin* weist diese müssige Frage im Sinne eines Irenaeus zurück, de agone christiano c. 11: Sunt autem stulti, qui dicunt: Non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem et nasceretur ex femina et a peccatoribus omnia illa pateretur? Quibus dicimus: *Poterat* omnino, *sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret.* Dagegen bekennt *Gregor d. Gr.* offen, dass der Tod Christi nicht durchaus notwendig war, sondern dass wir auch auf andere Weise von den Leiden hätten befreit werden können; indessen zog Gott diese Weise vor, um uns zugleich das grösste Beispiel der Liebe und Selbstaufopferung vor Augen zu stellen: Mor. XX, c. 36. *Lau* S. 445. — Eine mystische Erklärung aller einzelnen Passionsmomente giebt *Rufin*, expos. symb. ap. p. 22 ss.

Ueber den *Umfang der Erlösung* ist zu bemerken, dass *Didymus* von Alexandrien (in 1 Petri, bei *Galland* bibl. PP. T. IV, p. 325: Pacificavit enim Jesus per sanguinem crucis suae quae in coelis et quae in terra sunt, omne bellum destruens et tumultum) und gewissermassen auch *Gregor* von Nyssa (orat. catechet. c. 25), wo er von *πᾶσα κτίσις* spricht, die origenistische Idee erneuern, wonach die Wirkungen des Todes Jesu sich über die Erde hinaus auf das ganze Universum erstreckt haben; während der letztere auch wieder behauptet, dass, wenn alle Menschen so heilig wie Moses, Paulus, Ezechiel, Elias und Jesaias gewesen, die Erlösung nicht nötig geworden wäre (contra Apollin. III, p. 263). Das gerade Gegenteil dazu bildete *Augustin*, der (zufolge seiner Theorie) alle Menschen für erlösungsbedürftig hält, aber gleichwohl den Umfang der Erlösung beschränkt, vgl. die frühern Abschnitte über Erbsünde und Prädestination; dazu contra Julian. VI, c. 24. Dagegen erweiterte wieder *Leo d. Gr.* den Umfang der Erlösung, ep. 134, c. 14: Effusio sanguinis Christi pro injustis tam fuit dives ad pretium, ut, si universitas captivorum in redemptorem suum crederet, nullum diaboli vincula retinerent. Ja nach *Gregor d. Gr.* erstreckt sich die Erlösung auch auf die himmlischen Wesen: Mor. XXXI, c. 49. *Lau* S. 431.

Ueber den *descensus ad inferos*, der zuerst (359) in der 3. sirmischen Formel als kirchliches Bekenntniss auftritt, giebt die dem Euseb von Emisa zugeschriebene Rede „de adventu et annuntiatione Joannis (Baptistae) apud Inferos" eine dem Ev. Nicodemi nachgebildete dramatische Darstellung, womit zu vgl. Epiphan. in sepulcr. Christi (Opp. II, p. 270; *Augusti's* Ausg. des Euseb. von Emisa p. 1 ff.). — Ob der Apollinarismus Anlass gegeben habe zur Aufnahme der Lehre in das apostol. Symbolum? sowie über das Verhältniss des erstern zur Lehre selbst, s. *Neander*, KG. II, S. 923. und besonders DG. S. 338. *Güder*, Ersch. Christi unter den Todten, Bern 1836. Merkwürdig ist auch die Aeusserung *Leo's d. Gr.* serm. LXXI (bei *Perthel* S. 153 Anm.): dass um der Jünger willen die Dauer des Zwischenzustandes so sehr als möglich abgekürzt worden, so dass sein Tod eher einem Schlafe (sopor) als dem Tode geglichen habe.

Was die *subjective* Aneignung des Verdienstes betrifft, so hängt diese mit dem Bisherigen und mit den anthropolog. Bestimmungen (§. 107—114) zusammen. Vgl. *Münscher*, Handb. IV, S. 295. 319. So viel ist gewiss, dass die Wohlthat der Erlösung hauptsächlich auf die *Folgen der Erbsünde* bezogen wurde, und dass sie daher im vollsten Maasse dem Getauften zu gute kam. Wie weit aber auch die nach der Taufe begangenen Sünden in dem Tode Jesu ihre Sühnung finden oder sie anderswoher empfangen müssen, darüber herrscht noch keine befriedigende Ansicht. Vgl. *Lau*, Gregor d. Gr. S. 480. 458.

Endlich findet sich, was das ganze *Werk* Christi betrifft, bereits das *dreifache Amt* des *Propheten, Königs* und *Hohenpriesters*, wenn auch noch nicht dogmatisch verarbeitet, so doch angedeutet und mit dem Namen des Gesalbten in Verbindung gebracht bei *Euseb.* hist. eccl. I, 3 (Heinichen p. 30).

4. Kirche und Sacramente.

§. 135.

Die Kirche.

Hackenschmied, D. Anfänge des kath. K. Begr. 1874. †*Schwane*, DG. der patrist. Zeit (1862). *Seeberg*, Stud. z. Begr. d. chr. Kirche 1887. *Reuter*, August. Studien I, II, III (ZKG. 1881 S. 4 ff.; 204 ff.; 506 ff.); auch in d. Sep.-Ausg. 1887.

Auf die Feststellung des Begriffs von der *Kirche* wirkte zweierlei: 1) die äussere Geschichte der Kirche selbst, ihr Sieg über das Heidentum und ihr Aufblühen unter dem Schutze des Staates, 2) der Sieg des Augustinismus über die nach verschiedenen Seiten hin die Katholicität der Kirche gefährdenden Lehren der Pelagianer[1], Manichäer[2] und Donatisten[3]. Dem puritanisch-separatistischen System der Letztern, welche, ähnlich den Novatianern der vorigen Periode, die Kirche nur aus Heiligen wollten bestehen lassen, stellte nämlich *Augustin*, nach dem Vorgang des *Optatus* von Mileve[4], das System des Katholicismus entgegen, wonach die Kirche besteht in der Gesammtheit der Getauften, ohne dass ihre (ideale) Heiligkeit durch die mit ihr äusserlich verbundenen unreinen Elemente getrübt würde[5]. Diesem Katholicismus drückten dann die römischen Bischöfe noch den Stempel der päpstlichen Hierarchie auf, indem sie bereits den Primat Petri für sich in Anspruch nahmen[6]. So verschieden aber auch die Meinungen über das Wo und Wie der wahren Kirche waren, so allgemein wurde der schon früher ausgebildete Glaube festgehalten und durchgeführt, dass *ausser der Kirche niemand selig werde*[7].

[1] Der Pelagianismus war insofern unkirchlich, als er in seiner abstracten Verständigkeit nur das *Individuum* achtete und den geheimnissvollen Zusammenhang des Einzelnen mit der Gesammtheit übersah. Ebenso führten seine strengen sittlichen Forderungen von selbst auf Puritanismus, wie ihm auch die Synode von Diospolis im J. 415 vorwarf, dass er gesagt habe, ecclesiam hic esse sine macula et ruga, August. de gestis Pelagii c. 12. Schon früher hatten einige Christen in Sicilien, die überhaupt mit den Pelagianern übereinstimmten, behauptet: Ecclesiam hanc esse, quae nunc frequentatur populis, et sine peccato esse posse, August. ep. CLVI.

[2] Durch die Scheidung der Electi von den Uebrigen (Auditores) huldigten die Manichäer dem Grundsatze einer ecclesiola in ecclesia, und überdies stand die grössere manichäische Kirche selbst wieder dualistisch der hylischen Masse als die eine auserwählte Lichtwelt gegenüber.

Ueber die äussere Geschichte der Donatisten vgl. KG. I, S. 459 ff. Quellen: *Optatus Milevitanus* (um 368) de schismate Donatistarum, nebst monumenta vett. ad Donatist. hist. pertinentia ed. *L. E. du Pin*, Par. 1700 ss. (Opp. August. T. IX). *Norisius* (edd. *Ballerini*), Venet. 1729. IV. fol. *Walch*, Ketzergesch. Bd. IV. Ueber die Ableitung des Namens (ob von Donatus a casis nigris oder von Donat. M.?) s. *Neander*, KG. II, 1 S. 407. Die streitige Frage, ob der von einem Traditor geweihte Caecilian das Bischofsamt bekleiden könne, und die Gegenwahl des Majorinus führten auf die weitere dogmatische Erörterung über die Reinheit der Kirche. Nach jenen soll die Kirche eine *reine* sein (sine macula et ruga). Sie muss daher alle unwürdigen Glieder schonungslos ausstossen (1 Cor. 5 und besonders alttestamentliche Stellen). Wenn die Gegner der Donatisten sich auf das Gleichniss vom Unkraut und Weizen beriefen (Matth. 13), so deuteten sie solches (nach Christi eigner Auslegung) auf die *Welt*, nicht auf die *Kirche*. *Augustin* aber meinte, mundum ipsum appellatum esse pro ecclesiae nomine. Vgl. *F. Ribbeck*, Donatus und Augustinus, Elberfeld 1858. *Völter*, Ursprung des Donat. Freiburg 1883. *Bindemann*, Augustin, IV, S. 178—353 (1869).

[4] Ueber die Meinungen des *Optatus* (im 2. Buche der Schrift: de schismate Donatistarum) s. *Rothe*, Anfänge der christl. Kirche S. 677 ff. Die Kirche ist *Eine*. Sie hat 5 ornamenta oder dotes: 1) Cathedra (die Einheit des Episcopats in der Cathedra Petri), 2) Angelus (der Bischof selbst), 3) Spiritus S., 4) Fons (die Taufe), 5) Sigillum i. e. Symbolum catholicum (nach Hohelied 4, 12). Von diesen dotes unterscheiden sich wieder die sancta membra ac viscera der Kirche, die ihm noch wesentlicher erscheinen als die dotes. Sie bestehen nämlich in den sacramentis et nominibus Trinitatis.

[5] *Augustin* hat dem Gegenstande eine eigne Schrift gewidmet: de unitate ecclesiae. Vgl. contra ep. Parmeniani und de baptismo. Auch *er* geht so gut als die Donatisten von der Reinheit der Kirche aus und fordert strenge Kirchenzucht, aber doch soll dadurch die Kirche nicht entvölkert werden. An dem Hause Gottes giebt es Bestandtheile, die nicht das Haus selbst ausmachen; an dem Körper erscheinen kranke Glieder, die man nicht sogleich abhaut, obwohl das Krankhafte an ihnen nicht zum Körper mitgehört, so wenig als die Spreu, die am Weizen ist, zum Weizen. Augustin unterscheidet daher corpus Domini verum von dem permixtum s. simulatum (de doctr. christ. III, 32), was mit seiner negativen Ansicht vom Bösen zusammenhängt. Multi sunt in sacramentorum communione cum ecclesia et tamen jam non sunt *in* ecclesia (de unit. eccles. 74)*). Vgl. *Schmidt*, Augustins Lehre von der Kirche (J. f. D. Th. 1861). Eine mittlere Ansicht hatte der Grammatiker *Tichonius*, der ein corpus Domini bipartitum annimmt, wovon der eine Theil die wahren, der andere die Scheinchristen umfasst, s. *Neander* a. a. O. S. 445. *Ribbeck* S. 198 ff. Die Nothwendigkeit des äussern Zusammenhangs mit der Kirche spricht übrigens Augustin in derselben Weise aus, wie vor ihm Tertullian und Cyprian, de unit. eccles. c. 49: Habere caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est ecclesia. Ep. XLI, §. 5: Quisquis ab hac catholica ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habebit vitam, sed Dei ira manebit super eum. *Aber *Cyprian's* Lehre, dass die Einheit der Kirche durch den Episcopat garantiert sei, hat *Augustin* sich nicht angeeignet: nirgends wird von ihm die Unterwerfung unter den Bischof als Bedingung für die Zugehörigkeit zur Kirche und damit für die Teilnahme an der Seligkeit gelehrt. Vgl. *Reuter*, Aug. Stud. (ZKG. VII, 184; VIII, 199 ff. und die Sep. A.)* — *Cyprian's Anschauung wird mit der vom römischen Primate combininiert von *Gregor d. Gr.*, s. *Lau*, S. 470.*

[6] *Leo M.* sermo I in natale Apostolorum Petri et Pauli: Ut inenarrabilis gratiae per totum mundum diffunderetur effectus, Romanum regnum divina providentia praeparavit etc.

---

*) In den beiden wunderbaren Fischzügen, wovon der eine *vor*, der andere *nach* der Auferstehung Christi stattfand (Luc. 5 u. Joh. 21), sieht *Augustin* die Vorbilder der diesseitigen und der jenseitigen Kirche, Sermo 248—252 (Opp. T. V). Vgl. *Bindemann* II, S. 187 ff.

Vgl. sermo II (al. IV, 3): Transivit quidem in Apostolos alios vis illius potestatis, sed non frustra uni commendatur, quod omnibus intimetur. Petro enim singulariter hoc creditur, qui cunctis ecclesiae rectoribus proponitur. Manet ergo Petri privilegium, ubicunque ex ipsius fertur aequitate judicium: nec nimia est vel severitas vel remissio, ubi nihil solutum, nisi quod Petrus aut ligaverit aut solverit. S. zu der Stelle *Perthel* a. a. O, S. 237. Anm. 4 und die dort weiter angeführten Stellen.

7 Vgl. §. 71. Auch *Lactanz* behauptet dasselbe: div. inst. III, 30. — IV, 14 ab init. Haec est domus fidelis, hoc immortale templum, in quo si quis non sacrificaverit, immortalitatis praemium non habebit. Von *Hieronymus*, dem getreuen Sohn der Kirche, wird man nichts Anderes erwarten, als eine Unterwürfigkeit unter dieselbe. Einzelner Beweisstellen bedarf es kaum, seine ganze Theologie ist Zeuge dieser Gesinnung: doch s. *Zöckler* S. 437 ff. Dagegen verlangt der von Hieronymus verketzerte *Rufin* noch keine fides *in* ecclesiam, und unterscheidet damit den Glauben an die Kirche aufs Deutlichste von dem Glauben an Gott und Christus, expos. fid. 26 s. *Gregor d. Gr.* betrachtet die Kirche als das Kleid Christi, sowie die einzelnen Seelen wiederum das Kleid der Kirche sind, mor. XX, c. 9. Sie ist die civitas Domini, quae regnatura in coelo adhuc laborat in terra, Ezech. lib. II, hom. 1, vgl. *Lau* S. 468 ff. — Die Ketzer betrachtete man als *ausser* der Kirche, nicht aber des *Christentums* stehend; man beschuldigte sie nicht der gänzlichen *Apistie*, sondern der *Kakopistie*. Dem *Augustin* heissen sie quoquomodo Christiani, de civ. Dei XVIII, c. 51. Weit leidenschaftlicher bezeichnet Hieronymus die Versammlungen der Ketzer als Synagogen des Satans (Ep. 123); ihre Gemeinschaft ist zu fliehen, gleich der der Vipern und Scorpionen (Ep. 130). Er selbst giebt sich das Zeugniss (Prolog. Dial. adv. Pelagium): Haereticis nunquam peperci, et omni studio egi, ut hostes ecclesiae mei quoque hostes fierent; daher auch sein Grundsatz in Betreff der Ketzerverfolgung: Non est crudelitas pro Deo pietas*).

§. 136.

Die Sacramente.

G. L. Hahn, die Lehre von den Sacramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Berlin 1864. †*Schwane*, DG. d. patr. Zeit, §. 93—108.

Die Organe, durch welche die Kirche auf die Einzelnen wirkt, durch welche sie die in ihr wohnende Fülle göttlichen Lebens in die Glieder überleitet, sind die *heiligen Sacramente*, deren Begriff in dieser Periode genauer bestimmt und begrenzt ward. In ihnen erblickt *Augustin* die geheimnissvolle Verbindung des (übersinnlichen) Wortes und des der Sinnenwelt entlehnten Elementes[1], ohne dass er über die Zahl der Sacramente schon etwas Bestimmtes lehrte[2]. *Pseudo-Dionys* kennt bereits sechs kirchliche Mysterien[3]; doch heben sich auch in dieser Periode *Taufe* und *Abendmahl* mit Prägnanz heraus[4].

1 *August.* serm. 272 (Opp. T. V, p. 770): Dicuntur *Sacramenta*, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritalem; daher die der augustinischen Schule angehörige Definition (in ev. Joh. tract. 31, c. 15, und de cataclysmo): *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.* Die Gnade wirkt durch die Sacramente, aber ist nicht nothwendig an sie gebunden (vgl. in Levit. lib. III, quaestio 84).

---

*) Dass indessen Hieronymus auch bei solchen und ähnlichen Aussprüchen an die *geistlichen* Waffen dachte, und nicht an blutige Verfolgungsmassregeln, sucht *Zöckler* (gegen Gieseler) zu erweisen. S. 438.

[2] Nicht nur die Ehe („sacramentum nuptiarum", de nupt. et concupiscentia I, 11) und die Priesterweihe („sacramentum dandi baptismum" de baptismo ad Donatistas I, 2 u. contra ep. Parmen. II, 30), sondern gelegentlich auch andere heilige Handlungen rechnete Augustin zu den Sacramenten (wenigstens in einem weitern Sinne), insofern ihm sacramentum s. v. a. omne mysticum sacrumque signum hiess. So de peccato orig. c. 40 den Exorcismus, die Exsufflatio und die Renuntiatio diaboli bei der Taufe. Ja selbst die alttestamentlichen Gebräuche: circumcisio carnis, sabbatum temporale, neomeniae, sacrificia atque omnes hujusmodi innumerae observationes heissen ihm Sacramente, expos. epist. ad Galat. c. 3, 19 (Opp. III, P. II, p. 692). Vgl. *Wiggers*, August. und Pelag. Bd. I, S. 9 Anm. Indessen mochte allerdings der constantere Anschluss an die Vierzahl zu seinen sonstigen aristotelischen Kategorien passen (c. ep. Parm. II, c. 13). *Neander*, KG. II, 3 S. 1382 f. Auch *Leo d. Gr.* gebraucht das Wort sacramentum für verschiedene sehr heterogene Dinge, vgl. *Perthel* S. 219 Anm. Ebenso bedient sich *Gregor d. Gr.* des Wortes bald in einem weitern, bald in einem engern Sinne, vgl. *Lau* S. 480*).

[3] De hier. eccles. c. 2—7; 1) *Taufe* (*μ. φωτίσματος*), 2) *Abendmahl* (*μ. συνάξεως, εἴτ' οὖν κοινωνίας*), 3) die *Salbung* (Firmelung? *μ. τελετῆς μύρου*), 4) die *Priesterweihe* (*μ. τῶν ἱερατικῶν τελειώσεων*), 5) das *Mönchtum* (*μ. μοναχικῆς τελειώσεως*), das später nicht mehr als Sacrament zählte, 6) die *Gebräuche bei den Verstorbenen* (*μ. ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων* — zwar nicht dasselbe mit der unctio extrema, da die Oelung nicht am Sterbenden, sondern an der Leiche vollzogen wird, aber doch ein Analogon dazu). — Die Ehe dagegen, die Augustin als Sacrament aufführt, fehlt hier. *Ueberhaupt ist es zweifelhaft, ob mit jenen sechs *μυστήρια* eine abschliessende Classifikation hat gegeben werden sollen.*

[4] So noch bei *Augustin*, sermo 218, 14: Quod latus lancea percussum in terram sanguinem et aquam manavit, procul dubio sacramenta sunt, quibus formatur ecclesia (de symb. ad catech. c. 6), und bei *Chrysostom.* in Joh. hom. 85 (Opp. T. VIII, p. 545), der auf dasselbe Ereigniss dasselbe Gewicht legt. — Ueber das Verhältniss der neutestamentl. Sacramente zu den alttestamentl. s. August. de vera rel. c. 17.

§. 137.

Taufe.

Die in der vorigen Periode ausgebildeten Vorstellungen von der hohen Bedeutung und den Wirkungen der Taufe wurden auch in dieser, namentlich von ***Basilius d. Gr.*** und den beiden ***Gregoren*** rhetorisch ausgeführt[1] und von ***Augustin*** noch schärfer dogmatisch bestimmt[2], wobei auch (ausser der Wassertaufe) die Blut- und Thränentaufe ihre Bedeutung behielt.[3] Die Kindertaufe ward auch von griechischen Lehrern eifrig verteidigt[4], von Augustin jedoch (im Gegensatz gegen die Pelagianer) in eine innigere Verbindung mit der Erbsünde gebracht, und diese mit aus jener erhärtet[5]. Den ungetauften Kindern wurde die Seligkeit abgesprochen[6]. Ueber die Ketzertaufe urteilten noch ***Athanasius***, ***Basilius d. Gr.*** und ***Gregor*** von Nazianz im Sinne Cyprians, obgleich Letzterer die Gültigkeit der Taufe nicht

*) Indem schon frühe mit der Taufe die Handauflegung und die Salbung verbunden war, so konnten sich diese leicht von der Taufhandlung selbst loslösen und als besondere sacramentliche Handlungen darstellen. In einigen Gegenden der Kirche (der nordafrikanischen, mailändischen, gallicanischen) hatte die *Fusswaschung* sacramentliches Ansehen, vgl. *Hahn* a. a. O. S. 89 und die dort angeführte Stelle aus Ambrosius, de sacramentis lib. III.

von der Würdigkeit des Taufenden abhängig machte[7], während durch *Augustin* die römische Weise, wenn auch unter gewissen Restrictionen, den Sieg erhielt[8]. Die Donatisten beharrten auf der Wiedertaufe[9]. Die Taufe der Manichäer war ein *nur in der Form sich mit dem katholischen berührender Initiationsritus*[10]. Unter den strengen Arianern unterschieden sich die Eunomianer darin von der orthodoxen Kirche, dass sie nicht auf den Namen der Trinität, sondern nur auf den Tod Christi tauften[11].

[1] Alle drei haben der Taufe eigne Reden gewidmet: *Basil. M.* de baptismo (Opp. T. II, p. 117); *Greg. Naz.* or. 40; *Greg. Nyss.* de bapt. Christi (Opp. T. III, p. 371). Gregor von Nazianz bezeichnet die christliche Taufe, die er von der Taufe Mosis und Johannis genau unterscheidet, mit den verschiedensten Namen: τὸ φώτισμα λαμπρότης ἐστὶ ψυχῶν, βίου μετάθεσις, ἐπερώτημα τῆς εἰς θεὸν συνειδήσεως (1 Petr. 3, 21)· τὸ φώτισμα βοήθεια τῆς ἀσθενείας τῆς ἡμετέρας· τὸ φώτισμα σαρκὸς ἀπόθεσις, πνεύματος ἀκολούθησις, λόγου κοινωνία, πλάσματος ἐπανόρθωσις, κατακλυσμὸς ἁμαρτίας, φωτὸς μετουσία, σκότων κατάλυσις· τὸ φώτισμα ὄχημα πρὸς θεὸν, συνεκδημία Χριστοῦ, ἔρεισμα πίστεως, νοῦ τελείωσις, κλεῖς οὐρανῶν βασιλείας, ζωῆς ἄμειψις, δουλείας ἀναίρεσις, δεσμῶν ἔκλυσις, συνθέσεως μεταποίησις· τὸ φώτισμα, τί δεῖ πλείω καταριθμεῖν; τῶν τοῦ θεοῦ δώρων τὸ κάλλιστον καὶ μεγαλοπρεπέστατον· ὥσπερ ἅγια ἁγίων καλεῖταί τινα ..... οὕτω καὶ αὐτὸ παντὸς ἄλλων τῶν παρ᾽ ἡμῖν φωτισμῶν ὂν ἁγιώτερον· καλεῖται δὲ ὥσπερ Χριστὸς, ὁ τούτου δοτὴρ, πολλοῖς καὶ διαφόροις ὀνόμασιν, οὕτω δὲ καὶ τὸ δώρημα κτλ., wo denn auch die frühern Namen λοῦτρον, σφραγίς u. s. w. wiederholt werden. „*Der wesentliche Gedanke, der dieser ganzen reichen Namengebung zu Grunde liegt, ist der: dass alle Wohlthaten des Christentums in der Taufe gleichsam in Einen Punkt concentriert, in Einen Moment zusammengefasst mitgeteilt wurden, wobei jedoch die Beschränkung nicht zu vergessen ist, dass die Taufe nur insofern alle diese Namen trägt, als der Täufling die rechte, beim Eintritt in das von Christus gestiftete Gottesreich erforderliche Gesinnung mitbringt*" *Ullmann* S. 461, wo auch die weiter hierher gehörigen Stellen. *Gregor* unterscheidet ferner (um die Notwendigkeit der Taufe zu beweisen) eine *dreifache Geburt* des Menschen (orat. 40, 2 ab init.): die körperliche (τὴν ἐκ σωμάτων), die durch die Taufe, und die durch die Auferstehung. Unter diesen ist die erste nächtlich, sklavisch und mit Begierden verbunden (νυκτερινή τέ ἐστι καὶ δούλη καὶ ἐμπαθής), die zweite tageshell, frei, von Begierden erlösend, zum himmlischen Leben erhebend (ἡ δὲ ἡμερινὴ καὶ ἐλευθέρα καὶ λυτικὴ παθῶν, πᾶν τὸ αὐτὸ γενέσεως κάλυμμα περιτέμνουσα, καὶ πρὸς τὴν ἄνω ζωὴν ἐπανάγουσα). — Ueber *Basilius d. Gr.* vgl. *Klose* S. 67 ff.; über *Gregor* von Nyssa *Rupp* S. 232 ff. Vgl. auch *Cyrill* von Jerus. cat. XVII, c. 37, wo der Taufe nicht nur (negativ) Sündenvergebung, sondern auch (positiv) Erhöhung der Lebenskräfte ins Wunderbare zugeschrieben wird: cat. III, 3; XIX. XX. Doch wie wenig auch nach ihm das blosse Wasser vermöge, s. Catech. III, 4. *Cyrill* von Alexandr. comm. in Joh. (Opp. T. IV, p. 147) *spricht es zuerst offen aus, dass das Substrat des Sakramentes durch die Wirkung des h. Geistes eine heiligende Kraft auf dem Wege einer μεταστοιχείωσις erhalte. Damit ist die ursprüngliche symbolische Auffassung, die übrigens niemals in der nackten Formulierung der reformierten Dogmatik begegnet (vgl. oben §. 72 n. 3), ganz verlassen. Die Stelle lautet: Διὰ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνεργείας τὸ αἰσθητὸν ὕδωρ πρὸς θείαν τινὰ καὶ ἀπόρρητον μεταστοιχειοῦται δύναμιν, ἁγιάζει δὲ λοιπὸν τοῖς ἐν οἷς ἂν γένοιτο.*

[2] *August.* ep. 98, 2: Aqua exhibens forinsecus *sacramentum gratiae* et spiritus operans intrinsecus *beneficium gratiae,* solvens vinculum culpae, reconcilians bonum naturae, regenerans hominem in uno Christo, ex uno Adam generatum. Die concupiscentia bleibt indessen auch

in den Getauften zurück, obwohl ihre Schuld vergeben ist, de nupt. et concup. I, 18 (c. 25). — Kein Ungetaufter kann selig werden. Wollte man sich auf das Beispiel des Schächers berufen, der, obwohl nicht getauft, doch von Christo ins Paradies sei aufgenommen worden, so habe bei ihm wahrscheinlich die Bluttaufe die Wassertaufe ersetzt; auch könne er ja mit dem Wasser getauft worden sein, das aus Jesu Seite floss (!), wenn man nicht annehmen wolle, dass er vielleicht schon vorher getauft worden sei, de anima et ejus origine I, 11 (c. 9); II, 14 (c. 10); 16 (c. 12). Nach *Leo d. Gr.* vertritt das mit dem heil. Geist erfüllte Taufwasser für den Wiedergebornen den mit demselben Geiste erfüllten Schooss der Jungfrau, aus dem der unsündliche Erlöser hervorging, sermo 24, 3; 25, 5 (bei *Griesbach* p. 153). Vgl. *Perthel* S. 213 ff.

3 So zählt *Gregor* von Nazianz zu den drei Taufen (Mosis, Johannis und Christi) noch die *vierte*: die durch das Märtyrertum und durch Blut, wodurch auch Christus getauft wurde, und welche um so viel herrlicher ist als die andern Arten, je weniger sie wieder durch Sünden befleckt wird. Ja (setzt er hinzu), ich weiss noch eine *fünfte:* die durch Thränen (τὸ τῶν δακρύων), aber sie ist noch schwerer, weil man jede Nacht sein Lager mit Thränen benetzen muss, orat. XXXIX, 17 p. 688. Aber . . . „wie viel Thränen müssen wir darbringen, bis sie der Flut des Taufbades gleichkommen!" orat. LX, 9 p. 696. *Ullmann* S. 459. 465. 480.

4 *Gregor* von Nazianz eifert im allgemeinen in der angeführten 40. Rede gegen das Verschieben der Taufe, das theils in der Ehrerbietung gegen das Sacrament, teils aber auch in unsittlichen und verkehrten Richtungen, oder in lächerlichen Vorurteilen seinen Grund hatte*). Vgl. *Ullmann* S. 466 ff. Rücksichtlich der Kindertaufe erklärte er sich (ebend. p. 713): „es sei besser, dass diese ohne Bewusstsein geheiligt werden, als dass sie unversiegelt und ungeweiht abscheiden" (ἢ ἀπελθεῖν ἀσφράγιστα καὶ ἀτέλεστα). Zum Beweis dafür dient die Beschneidung nach 8 Tagen, welche ein Vorbild der Taufe ist (vgl. die Ansicht des Fidus §. 72); ebenso das Bestreichen der Thürpfosten u. s. w. Gleichwohl meint Gregor, dass man bei gesunden Kindern das dritte Jahr abwarten könne, oder etwas darüber oder darunter, weil sie dann auch etwas von den Worten (μυστικόν τι) vernehmen oder aussprechen können, wenn sie es auch nicht vollkommen verständen, sondern es ihnen blos eingeprägt werde (τυπούμενα); doch urteilte er mild in Beziehung auf die vor der Taufe gestorbenen Kinder, weil er wohl unterschied zwischen absichtlichem und unabsichtlichem Aufschub. Gleichwohl erkannte er jenen Kindern nicht die volle Seligkeit zu. Vgl. *Ullmann* a. a. O.

5 Dass *Gregor* die Taufe noch nicht in die innige Verbindung mit der Erbsünde brachte, wie Augustin, beweist der Ausspruch (orat. 40, bei *Ullmann* S. 476), dass die von den Kindern aus Unwissenheit begangenen Sünden ihnen des zarten Alters wegen noch nicht zugerechnet werden könnten. Vgl. *Chrysostomus* nach Julians Citat bei *Neander,* KG. II, 3 S. 1385: Hac de causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, justitia, adoptio, haereditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint, — und die Meinungen des *Theodor* von Mopsveste ebend.**). *Augustin* hatte in den Pelagianern nicht sowohl Gegner der Kindertaufe, als vielmehr das an ihnen zu bekämpfen, dass sie aus diesem Gebrauche nicht dieselben Consequenzen zogen, wie er (non ideo baptizari parvulos, ut remissionem accipiant peccatorum, sed ut sanctificentur in Christo, de pecc. mer. et remiss. III, 6). Indessen gaben auch die Pelagianer zu, dass die Taufe geschehe in remissionem

---

*) Vgl. u. a. *August.* confess. I, c. 11. Auch *Gregor* von Nyssa bestritt den Aufschub in einer besondern Rede πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα (Opp. T. II, p. 215), und desgleichen *Chrysostomus*. Vgl. *Neander*, Chrys. I, S. 6 u. 74—77. *A. F. Büsching*, de procrastinatione baptismi apud veteres ejusque causis. Halae 1747.

**) *Neander* führt die Differenz zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche rücksichtlich der Taufe zurück auf die verschiedene Auffassung der Erlösung in beiden Kirchen: dort mehr die positive, hier mehr die negative Seite.

peccatorum, verstanden aber darunter die Vergebung der künftig zu begehenden Sünden. Sprach doch sogar *Julian* das Anathem über die, welche die Kindertaufe nicht als notwendig anerkennen wollten, opus imp. contra Jul. III, 149. „*Wenn gleich es den Pelagianern nach den Principien ihres Systems nahe liegen konnte, der Taufe, als äusserlicher Handlung, eine blos symbolische Bedeutung zuzuschreiben, so konnten sie doch in dieser, wie in vieler anderen Hinsicht, nicht dazu kommen, sich frei von der kirchlichen Ueberlieferung ihrer Zeit zu entwickeln, sondern sie suchten das in derselben Gegebene so gut sie konnten, mit ihren auf einem ganz andern Wege entstandenen Principien zu vereinigen.*“ *Neander,* KG. II, S. 1389.

6 Rücksichtlich der vor der Taufe gestorbenen Kinder äusserte sich *Pelagius* behutsam (quo non eant, scio; quo eant, nescio). *Ambros.* de Abrah. II, 11 hatte indessen schon gelehrt: Nemo ascendit in regnum coelorum, nisi per sacramentum baptismatis. . . . *Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Utique nullum excipit, non infantem, non aliqua praeventum necessitate. Habeant tamen illam opertam poenarum immunitatem, nescio an habeant regni honorem. Vgl. *Wiggers* I, S. 422 *und über des *Ambrosius* Tauflehre insbes. *Förster,* Ambrosius, S. 166—169.* Was *Augustin* betrifft, so hatte er darüber erst mildere Ansichten gehabt (de libero arb. III, c. 23), in der Folge aber trieb ihn die Consequenz zu härtern Aeusserungen. Sein Gedankenzusammenhang ist der: Jeder Mensch wird in Sünden geboren, und hat sonach Vergebung nötig. Diese erlangt er in der Taufe: Kinder werden durch sie von der *Erbsünde,* später Getaufte auch von den bisher begangenen wirklichen Sünden befreit (enchirid. ad Laurent. 43). Da die Taufe nun die einzige und notwendige Bedingung zur Seligkeit ist (vgl. Note 2), so müssen nichtgetaufte Kinder verdammt sein (was mit der Prädestination zusammenstimmte). Indessen war auch Augustin geneigt, diese Verdammung als mitissima und tolerabilior zu fassen (ep. 186, 27 [c. 8]; de pecc. mer. I, 28 [c. 20]), ob er gleich die von der Synode zu Karthago 419 (Canon II) verdammte Lehre von einem Mittelzustand, in welchem sich die ungetauften Kinder befänden, nicht annehmen konnte, s. sermo 249: Hoc novum in ecclesia, prius inauditum est, esse salutem aeternam praeter regnum Dei. Im Uebrigen nahm, was die *getauften* Kinder betrifft, Augustin (seiner idealistischen Lehre von der Kirche gemäss) und mit ihm die katholische Kirche überhaupt an, diese selbst vertrete (in den Pathen) die Stelle des Glaubens der Kirche. Ep. 98 ad Bonifac. c. 10: Parvulum, etsi nondum fides illa, quae in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. Nam sicut credere respondetur, ita etiam fidelis vocatur, non rem ipsa mente annuendo, sed ipsius rei sacramentum percipiendo. . . . Parvulus, etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum ejus salubriter percipit. Also ein passiver Glaube? „*Seine Anschauungsweise war also ungefähr diese, dass, wie das Kind, ehe sein leibliches, selbständiges Dasein sich ausbildet, von den natürlichen Lebenskräften der leiblichen Mutter getragen werde, so werde es vor der selbständigen geistlichen Entwicklung zu eignem Bewusstsein in geistlicher Hinsicht getragen von den höhern Lebenskräften jener geistlichen Mutter, der Kirche; eine Idee, welche, wenn die sichtbare Kirche ihrem Ideal entspräche . . . eine gewisse Wahrheit haben würde*“ *Neander,* KG. II, S. 1394.

7 Nach *Athanasius* (contra Ar. 2, 42) muss sowohl der Taufende, als der Täufling den rechten Glauben besitzen, damit die Taufe gültig sei. Weil die Taufe auf die Dreieinigkeit geschieht, so ist auch die Taufe eines solchen mangelhaft, ja nichtig, der etwas aus der Dreieinigkeit hinwegnimmt und also blos auf den Namen des Vaters oder des Sohnes tauft. In gleichem Sinne erklärte *Basilius* ep. can. I. die Taufe der Ketzer für nichtig, wenn sie von der Taufformel abweicht, oder auch nur ihr einen andern Sinn unterlegt; deshalb verwarf er die Taufe der Montanisten, weil sie unter dem Paraklet den Montan verständen. Die Schismatiker dagegen war er geneigt ohne Taufe aufzunehmen, und ertheilte im Allgemeinen (hierin milder als Cyprian) den Rath, sich nach der Sitte der einzelnen Kirchen zu richten. — *Gregor* von Nazianz verwarf die von *notorischen* Häretikern ausgegangene

Taufe (*τῶν προδήλως κατεγνωσμένων*). Im Uebrigen machte er ihre Wirkung weder von der äussern kirchlichen, noch von der innern sittlichen Würdigkeit (*ἀξιοπιστία*) des Taufenden abhängig. (Bild von zwei Ringen, einem goldenen und einem von Erz, aber mit demselben königlichen Gepräge, orat. 40, bei *Ullmann* S. 473—475.)

8 De baptismo contra Donatistas lib. VII (in Opp. Ben. T. IX), wo besonders die Art merkwürdig ist, wie er Cyprian, von dem er abgeht, zu rechtfertigen sucht; s. die Stellen bei *Münscher- v. Cölln* S. 477. — Es wurde indessen die Restriction gemacht, dass die ausser der katholischen Kirche erhaltene Taufe zwar rechtskräftig sei, aber statt dem Getauften zum Heil zu gereichen, seine Schuld vermehre, wenn dieser nicht später in die kathol. Kirche eintrete. Damit wurde dann freilich *„die von der einen Seite in den Schatten gestellte Ausschliesslichkeit der kathol. Kirche nach einer andern Seite hin vollends auf die äusserste Spitze getrieben“ Rothe* a. a. O. S. 685. — Auch legte man den Uebergetretenen die Hand auf zum Zeichen der Weihe. Dies verlangt *Leo d. Gr.* ep. 159, 7; 166, 2; 167, 18 (*Griesbach* p. 155).

9 So behauptete der Donatist *Petilianus,* wer die Taufe von einem Ungläubigen empfange, empfange nicht den Glauben, sondern die Schuld. Ihn bekämpfte Augustin (contra epist. Parmeniani), vgl. *Neander,* DG. S. 419. Schon das Concil. Arel. 314 can. 8 verwarf die donatistische Lehre. — *Optat. Mil.* de schism. Donat. V, c. 3: Quid vobis (Donatistis) visum est, non post nos, sed post Trinitatem baptisma geminare? Cujus de sacramento non leve certamen innatum est, et dubitatur, an post Trinitatem in eadem Trinitate hoc iterum liceat facere. Vos dicitis: Licet; nos dicimus: Non licet. Inter Licet vestrum et Non licet nostrum natant et remigant animae populorum.

10 *Ueber das, was die Kirchenväter ‚Taufe‘ und ‚Abendmahl‘ der Manichäer nennen, wissen wir „wenig Sicheres“ (Baur, Manich. Rel. Syst. S. 273). Jedenfalls waren beide nur den ‚Auserwählten‘ vorbehalten, und die Taufe (Lustration?) diente wohl nur als Aufnahmeritus für diese. Bei den Manichäern des Mittelalters vertrat die Stelle der Taufe eine Sündenvergebung verleihende Handauflegung = consolamentum.*

11 *Socrat.* V, 24 wirft den Eunomianern vor: . . . *τὸ βάπτισμα παρεχάραξαν· οὐ γὰρ εἰς τριάδα, ἀλλ' εἰς τὸν τοῦ Χριστοῦ βαπτίζουσι θάνατον.* Wahrscheinlich vermieden sie die gewöhnliche Formel, deren sich Eunomius sonst wieder als Beweis bedient, dass der Geist der dritte sei, um einen bei den Ungelehrten möglichen Missverstand im orthodoxen Sinne zu verhüten. Vgl. *Klose,* Eunom. S. 32. *Rudelbach,* über die Sacramentsworte S. 25. Auch sollen nach Sozom. VI, 26 die Eunomianer alle die, welche zu ihrer Partei übertraten, von neuem getauft haben. Endlich war *Eunomius* (aus anti-trinitarischen Gründen) gegen das dreimalige Eintauchen bei der Taufe, s. *Höfling* a. a. O. I. S. 55.

§. 138.

Abendmahl.

Ebrard (vgl. §. 73) S. 278 ff. *Kahnis* a. a. O. *Rückert* S. 350 ff. 402 ff. *Steitz* (J. f. D. Th. IX, 409 ff.; X 64 ff., 399 ff.; XI, 193 ff.; XII, 211 ff.; XIII, 3 ff.) †*Schwane* a. a. O. §§. 97—101.

Entsprechend der geheimnissvollen Verbindung der beiden Naturen Christi zu einer und derselben Person war die Vorstellung von einer mystischen Verbindung des Leibes Christi mit dem Brot im Abendmahl und seines Blutes mit dem Wein[1]; wozu schon die vorige Periode die Einleitung getroffen hatte und wozu nun die weiter ausgebildete Terminologie und die den ursprünglichen einfachen Ritus ins Magische einleitenden liturgischen Formeln das Ihrige beitrugen[2]. Die

geheimnissvolle und oft schwülstige Weise, in der die rhetorisierende Sprache der Väter, besonders die eines *Gregor* von Nyssa, der beiden *Cyrille*, des *Ephraem Syrus* und des *Chrysostomus* in der griechischen, die eines *Hilarius* und *Ambrosius* in der lateinischen Kirche sich bewegte, macht es ungemein schwierig, zu entscheiden, welche dogmatischen Begriffe sie mit ihren Ausdrücken verbunden haben, indem man bei dem Wechsel ihrer Bilder bald an eine ideelle, bald an eine substantielle, bald an eine subjective Verwandlung des Geniessenden, bald an eine objective des Genossenen, bald an ein wunderbares Beisammensein des Brotes und des Leibes Christi (Consubstantialität), bald an ein gänzliches Uebergehen der Abendmahlsstoffe in diesen Leib (eigentliche Verwandlung, Transsubstantiation) zu denken sich veranlasst sehen kann[3]. Nichtsdestoweniger tritt die symbolische Ansicht noch bei einigen Lehrern der griechischen Kirche neben der metabolischen auf. So bei *Euseb von Cäsarea, Athanasius, Gregor von Nazianz* und *Theodoret*[4], am Unzweideutigsten aber bei dem Abendländer *Augustin*[5]. Obgleich Augustin selbst nicht frei erscheint von dem Glauben an die wunderthätige Heilkraft des Sacraments[6], so setzte er sich doch der abergläubischen Verehrung desselben mit Nachdruck entgegen[7]. Gegen eine förmliche Verwandlung erklärte sich auch noch deutlich der römische Bischof *Gelasius*[8]. Dagegen zeigt sich schon im 5. Jahrhundert bei dem Bischof *Marutas* von Tagrit eine entschiedene und bewusste Ablehnung der symbolischen Ansicht, zu Gunsten der realistischen[9]. Was endlich die *Opferidee* betrifft, so wird diese in unsrer Periode weiter ausgebildet und besonders von *Gregor d. Gr.* dahin aufgefasst, dass der Opfertod Christi factisch im täglichen Messopfer sich wiederholt[10].

[1] Vgl. *Gieseler*, DG. S. 408. Man kann dies als die den meisten Bestimmungen über das Abendmahl zum Grunde liegende Idee betrachten, dass, wie sich einst der Logos mit dem Fleisch vereinigte, so vereinige er sich noch jetzt im Abendmahl mit Brot und Wein; und so wiederholt sich auch gewissermassen der Streit über die Naturen in Christo auf dem sacramentlichen Gebiete. — „*Es ist die folgenschwerste That innerhalb dieser Entwickelung gewesen, dass man das Incarnationsdogma in Beziehung zum Abendmahl setzte. Denn nun wurde das Abendmahl gleichsam der fassbare Exponent der gesamten Dogmatik und zugleich erhielten die bisher vagen Vorstellungen von der Art und der Beschaffenheit des Leibes Christi im Abendmahl einen festen Halt.*“ *Harnack*, DG. II, S. 428.

[2] Ueber Benennungen wie λατρεία ἀναίμακτος, θυσία τοῦ ἱλασμοῦ (*Cyrill.* myst. V), ἱερουργία, μετάληψις τῶν ἁγιασμάτων, ἁγία (μυστικὴ) τράπεζα, μυστικὴ εὐλογία, ἐφόδιον (bei Krankenkommunionen), sowie über die üblichen Consecrationsformeln vgl. *Suicer* unter diesen Worten; *Augusti*, Archäol. Bd. VIII, S. 32 ff. Häufig wird das Sacrament als ein tremendum bezeichnet (als φοβερόν, φρικτόν, φρικωδέστατον). Auch das ist charakteristisch, dass fast durchgängig die vierte Bitte des U. V. in mystischer Weise auf das Abendmahl bezogen wird.

[3] *Gregor von Nyssa**) stellt auf höchst abenteuerliche Weise den physischen Ernäh-

*) Wie schwierig es ist, die verschiedenen Meinungen der Väter dieser Periode hin-

rungsprocess in Parallele mit der geistleiblichen Consistenz, welche der Genuss des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl dem Gläubigen gewährt. Wie schon die frühern Väter, sieht er in der heil. Speise ein φάρμακον ἀθανασίας, ein Gegengift gegen die durch die Sünde bewirkte Sterblichkeit. Vgl. Orat. catech. 37: Wie durch den göttlichen Logos das Brot in das Wesen des mit der Gottheit verbundenen Leibes verwandelt wird durch das Essen, so wird beim Abendmahl das Brot und der Wein in den mit dem Logos verbundenen Leib verwandelt (τὸ δὲ σῶμα τῇ ἐνοικήσει τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὴν θεϊκὴν μετεποιήθη); vgl. die ganze Stelle bei *Münscher-v. Cölln* I S. 499 f. *Rupp* S. 238 ff. Die ausführlichere Entwicklung bei *Rückert* S. 403 ff., deren Resultat: „*Gregorius hat das Mahl des Herrn zerstört, hat all das Herrliche, was in seinem Wesen liegt, hinweggeworfen, und an seine Stelle ein Zaubermittel hingestellt, das ohne Einfluss auf das geistige Leben allein* (?) *dem Leibe die Unsterblichkeit anschaffen soll.*" Dass übrigens Gregor noch keine Trans*substantiation* (im römischen Sinne), wohl aber eine Trans*formation* lehrt, s. *Steitz* a. a. O. IX, S. 444. **Gregor* hat centrale Bedeutung für die Entwicklung der Lehre dadurch gewonnen, dass er es ist, welcher zuerst die Verwandlung des geweihten Brodes in den Leib Christi als Fortsetzung des Incarnationsprozesses auffasst.* S. *Harnack*, DG. II, 434 ff. — Ueber *Cyrill von Alexandrien* s. *Rückert* S. 410 ff. Unter anderm schliesst Cyrill von Alex. aus Joh. 6, welche Stelle er vom Abendmahl versteht, dass die der Seligkeit verlustig gehn, welche dieses Mahl nicht geniessen (Comm. in Joannem IV. p. 361 A). *Cyrill von Jerusalem* bringt cat. XXII, §. 6 die Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana mit der μεταβολή der Elemente in eine solche Verbindung, dass man dabei Mühe hat, an etwas anderes zu denken, als an eine wirkliche und totale Verwandlung, da er hinzusetzt: εἰ γὰρ καὶ ἡ αἴσθησίς σοι τοῦτο ὑπερβάλλει, ἀλλὰ ἡ πίστις σε βεβαιούτω. Μὴ ἀπὸ τῆς γεύσεως κρίνῃς τὸ πρᾶγμα, ἀλλ' ἀπὸ τῆς πίστεως πληροφοροῦ ἀνενδοιάστως, σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ καταξιωθείς. Freilich sagt er dann wieder §. 3: ἐν τύπῳ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα u. s. w. Heisst das unter dem *Bilde?* oder unter der *Gestalt* des Brotes, „*das aber nicht mehr Brot, sondern ein anderes ist*" (wie *Rückert* will?) Bedenklich bleibt immer, dass *Cyrill.* cat. XXI, 3 von einer ähnlichen Verwandlung des Salböls spricht, wobei er doch nicht wohl an eine reale Verwandlung der Substanz des Oels in die Substanz des h. Geistes denken konnte, vgl. *Neander*, DG. S. 426. Es zeigt sich also hier „*eine zwar nicht vollständig entwickelte, aber doch sehr entschiedene, dem äussersten Punkte stark genäherte Verwandlungslehre*" *Rückert* S. 420. Jedenfalls denkt sich Cyrill eine reale, geistleibliche Verbindung des Communicanten mit Christus (σύσσωμοι καὶ σύναιμοι Χριστοῦ, χριστόφοροι γινόμεθα), (vgl. cat. XXIII, und die weiter bei *Ebrard* S. 278 und *Rückert* S. 415 ff. angeführten Stellen. *Steitz* X S. 417. Ueber Ephraëm Syrus ebend. S. 429 ff. *Chrysostomus* betrachtet die Einsetzung des h. A.-M. als Beweis der grössten Liebe des Erlösers zu den Menschen, indem er sich ihnen nicht nur zu sehen, sondern auch zu geniessen und zu betasten gab, hom. 45 in Joh. (Opp. T. VIII, p. 292)*). Haben die Weisen aus dem Morgenlande den Heiland in der Krippe gesehen, so sehen wir ihn nun auf den Altären und in den Händen der Priester (hom. 83 in Matth.). Auch Chrys. nimmt von Seiten der Communicanten eine reale Verbindung mit Christus an: Ἀναφύρει ἑαυτὸν ἡμῖν, καὶ οὐ τῇ πίστει μόνον, ἀλλ' αὐτῷ τῷ πράγματι σῶμα ἡμᾶς αὐτοῦ κατασκευάζει, hom. 83 in Matth. (Opp. T. VII, p. 859), vgl. hom. 24 in ep. ad Cor.

---

sichtlich des Abendmahls zu charakterisiren und zu classificiren, zeigen die sich widersprechenden Urtheile neuerer Schriftsteller über diese Materie, *Ebrard, Kahnis, Rückert.* Auch die von dem Letztern aufgestellten Kategorien von „Metabolikern" und „Symbolikern" reichen nicht aus, da der Begriff der μεταβολή noch nirgends festgestellt ist und oft bei demselben Kirchenlehrer Metabolisches und Symbolisches sich durchkreuzt. Zwischen den Symbolikern und Metabolikern wird man demnach die *Dynamiker* zu betrachten haben, als den Uebergang von dem Einen zu dem Andern vermittelnd, mit *Steitz* a. a. O.

*) Er spricht sogar sehr stark von einer manducatio oralis, von einem ἐμπῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκὶ καὶ συμπλακῆναι.

(Opp. T. IX, p. 257) und andere Stellen bei *Marheineke* p. 44. Ein Herabkommen des Leibes Christi vom Himmel in das Brot hat sich wohl Chrys. nicht gedacht (s. *Rückert* S. 424). Hingegen nahm er (wie auch noch andere Kirchenlehrer*) mit ihm) an, dass die Substanz des Brotes nicht wie andere Speisen, die in unsern Körper übergehen, wieder ausgeworfen, sondern wie das Wachs beim Verbrennen des Lichtes verzehrt wird — *οὕτως καὶ ὧδε νόμιζε συναναλίσκεσθαι τὰ μυστήρια τῇ τοῦ σώματος οὐσίᾳ* de poenit. hom. 9 (Opp. T. II, p. 350). Nichtsdestoweniger weiss Chrysostomus in den Sacramenten das Geistige (*νοητόν*) von dem Sinnlichen (*αἰσθητόν*) zu unterscheiden. Gott reicht uns *ἐν αἰσθητοῖς τὰ νοητά*, weil wir als sinnliche Wesen dieser sinnlichen Mittel bedürfen, vgl. die obige Stelle zu Matth. bei *Münscher-v. Cölln* S. 502. *Ebrard* S. 284 ff. *Steitz* a. a. O. — *Hilarius* de trin. VIII, 13 sagt von Christo: Naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit, was Irenaeus *ἕνωσις πρὸς ἀφθαρσίαν* nennt. *Ambrosius* (de initiandis mysteriis c. 8 und 9) sieht nach Joh. 6, 51 in dem Abendmahl das lebendige Himmelsbrot, welches Christus selber ist. Wenn schon (im A. Test.) menschliche Segnungen der Propheten die natürlichen Elemente verwandelt haben, wie viel mehr das Sacrament? Quodsi tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de caelo promeret, non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum? Wie der Stab Mosis in eine Schlange, das Nilwasser in Blut verwandelt ward, also geschieht auch diese Verwandlung durch die Kraft der Gnade, die stärker ist als die der Natur. Durch das Wort (Christum) sind alle Dinge geschaffen: wem die Schöpfung möglich, dem ist auch die Verwandlung (mutatio) kein zu hohes Wunder. *Eben der Leib, der wunderbar von der Maria geboren wurde, ist zugleich der sacramentliche Leib.* Nun aber heisst es doch wieder (im Widerspruch mit der Annahme einer wirklichen Verwandlung): Ante benedictionem verborum coelestium species nominatur, post consecrationem corpus Christi *significatur*, und vom Weine: Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem *sanguis nuncupatur*. (Doch sind die kritischen Zweifel gegen dieses Buch nicht zu vergessen.) Gegen *Ebrard* S. 306 ff. vgl. *Rückert*. Er nennt *Ambrosius „den Pfeiler, auf welchem die mittelalterliche Abendmahlslehre ruht“* S. 464; vgl. auch *Förster*, Ambrosius, S. 169—171.

4 *Euseb.* demonstr. evang. I, 10 u. theol. eccles. III, 12. *Neander*, DG. S. 430. *Athanas.* epist. IV. ad Serap. bei *Neander*, DG. S. 428. u. *Voigt* S. 170. *Gregor* von Nazianz nannte Brot und Wein Zeichen und Typen (*ἀντίτυπα*)**) des grossen Geheimnisses (orat. XVII, 12 p. 325). — Besondere Beachtung aber verdient das Fragment aus einem angeblichen Briefe des *Chrysostomus* an den Mönch *Caesarius* (Opp. III, 742), dessen Aechtheit freilich mehr als zweifelhaft ist***). Dort heisst es: Sicut enim antequam sanctificetur panis, panem nominamus, divina autem illum sanctificante gratia, mediante sacerdote, liberatus est quidem ab appellatione panis, dignus autem habitus dominici corporis appellatione, etiamsi natura panis in ipso permansit, et non duo corpora, sed unum corpus filii praedicamus, vgl. *Neander*, DG. S. 427. Auch der Schüler des Chrysostomus *Nilus* liess eine bestimmte und bewusste Scheidung zwischen Bild und Wesen hervortreten, wenn er das Brot *nach* der Consecration einem Papier vergleicht, das, nachdem es die *kaiserliche* Consecration erhalten, *sacra* genannt wird, *Neander*, KG. (3. Aufl.) I, 2 S. 792 Anm. Die Scheidung, welche *Theodoret* zwischen Bild und Sache vollzog, hing bei ihm genau mit der ähnlichen Scheidung zusammen zwischen den Naturen in Christo, dial. II (Opp. IV, p. 126): *Οὐδὲ γὰρ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως. Μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας, καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἴδους, καὶ ὁρατά ἐστι καὶ*

---

*) Cyr. Hier. cat. XXIII. §. 15.

**) Vgl. *Suicer*, thesaur. T. I, p. 383 s. und *Ullmann* a. a. O. gegen die Deutung des Elias Cretensis u. des Joh. Dam. Nach dem Einen wären *ἀντίτυπα* s. v. a. *ἰσότυπα*, nach dem Andern hätte Gregor Brot und Wein blos *vor* der Consecration *ἀντίτυπα* genannt.

***) Vgl. über die Geschichte dieses Fragments *Rückert* S. 429.

ἁπτά, οἷα καὶ πρότερον ἦν. Νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο, καὶ πιστεύεται καὶ προσκυνεῖται, ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται. Παράθες τοίνυν τῷ ἀρχετύπῳ τὴν εἰκόνα καὶ ὄψει τὴν ὁμοιότητα. Χρὴ γὰρ ἐοικέναι τῇ ἀληθείᾳ τὸν τύπον. Ebenso wird von ihm die *μεταβολὴ τῇ χάριτι* der *μ. τῆς φύσεως* entgegengesetzt, dial, I, p. 26.

5 Schon in der Erklärung der Einsetzungsworte erinnert *Augustin* an das Bildliche derselben, contra Adamant. c. 12, 3. Auch der Ausdruck Joh. 6 enthält nach ihm ein kühnes Bild, contra advers. leg. et prophetar. II, c. 9. (Die Polemik der Manichäer führte ihn dahin, die bildliche Redeweise des A. Test. mit ähnlichen Beispielen aus dem Neuen zu rechtfertigen.) Ja er setzt eben das Charakteristische des Sacraments darein, dass es Bildliches enthalte, ep. 98, 9: Si sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Das Sacrament ist secundum quendam modum der Leib Christi, mithin nicht absolut, und der Genuss desselben eine communicatio corporis et sanguinis ipsius (ep. 54, 1), vgl. de doctr. chr. III, 9. 10. 16. An letzterer Stelle nennt er das Essen des Leibes Christi im capernaitischen Sinne (Joh. 6, 33) geradezu facinus vel flagitium, und fährt dann fort: Figura est ergo, praecipiens passioni Dominicae communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit, vgl. de civ. Dei XXI, c. 25. Rücksichtlich des Leibes Christi sagt er ep. 146: Ego Domini corpus ita in coelo esse credo, ut erat in terra, quando ascendit in coelum, vgl. *Marheineke* p. 56 ss. *Neander* a. a. O. S. 1400. *Ebrard* S. 309 ff. — Ueber den Zusammenhang der augustinischen Vorstellungen vom Abendmahl mit denen von der Taufe s. *Wiggers* II, S. 146, und mit denen vom Sacrament überhaupt vgl. oben §. 137 Note 2. „*Gewiss hat Augustinus das Abendmahl nicht blos als Gedächtnissfeier betrachtet, aber doch hat er, wie er nicht anders konnte, die Notwendigkeit der Gedächtnissfeier hervorgehoben. Gewiss hat er Brot und Wein nicht für blosse Zeichen des Bekenntnisses gehalten, aber doch erklärt er sie für Zeichen, durch welche etwas Anderes, Leib und Blut Christi figürlich dargestellt wird.*“ *S. L.* in Gelzer's Monatsbl. XXVII, 5 S. 335. Vgl. ebenda S. 336 ff.

6 Vgl. Opus imperf. contra Julian. III, c. 162 bei *Gieseler* DG. S. 407. Diese Meinung von den magischen Wirkungen des Abendmahls theilte er mit den grössten Lehrern auch des Morgenlandes. So mit *Gregor* von Nazianz, vgl. orat. VIII, 17 s. p. 228. u. ep. 240. *Ullmann,* Gregor v. Naz. S. 483 ff. Die Angst, etwas vom Wein zu verschütten, war dieselbe, wie in der vorigen Periode. Damit hängt die Mahnung *Cyrills von Jerusalem* zusammen, dass, wenn ein Tropfen des consecrirten Weines an den Lippen hängen bleibe, man Augen und Stirne damit bestreichen soll (cat. XXIII, c. 22); *Gieseler* a. a. O. — *Naheliegende Consequenz der Auffassung von der magischen Wirkung des Abendmahlsgenusses war die allgemeine Praxis der *Kindercommunion,* von der sich die erste Spur bei Cyprian (de lapsis c. IX und c. XXV) findet; vgl. *v. Zezschwitz,* RE[2] VII s. v.*

7 *Augustin* de trin. III, 10: Possunt habere honorem tamquam religiosa, sed non stuporem tamquam mira. De doctr. christ. III, 9 nennt er die neutestamentlichen Sacramente (im Gegensatz gegen die alttestamentlichen Ceremonien) factu facillima, intellectu augustissima, observatione castissima, die man aber nicht carnali servitute, sondern spiritali libertate verehren müsse. Es ist ihm eine servilis infirmitas, das Zeichen für die Sache zu nehmen.

8 *Gelasius* († 496) de duab. natur. in Christo, bibl. max. PP. T. VIII, p. 703: Certe sacramenta, quae sumimus, corporis et sanguinis Christi, divina res est, propter quod et per eadem divinae efficimur participes naturae *et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini.* Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur, hoc nobis in ipso Christo Domino sentiendum, quod in ejus imagine profitemur, celebramus et sumimus, ut sicut in hanc, scilicet in divinam transeant, Sancto Spiritu perficiente, substantiam, *permanente tamen in*

suae proprietate naturae, sic illud ipsum mysterium principale, cujus nobis efficientiam virtutemque veraciter repraesentat.

9 In dessen Commentar über die Evangelien (Assemani Bibl. orient. I, 179).

10 Die Opferidee findet sich, nach dem Vorgange Cyprians, bei den meisten Vätern dieser Zeit ausgesprochen. So von *Gregor* von Naz. (orat. II, 95 p. 56; *Ullmann* S. 483) und *Basilius dem Gr.* (ep. 93), doch ohne nähere Bestimmung (*Klose* S. 72); ebenso von *Leo dem Gr.* (sermo LXVI, 2; CLVI, 5), vgl. *Perthel* S. 218 Anm. (gegen *Griesbach*, der es nur tropisch fasst), wogegen *Rückert* S. 479 ff. Ueber *Ambrosius*, bei dem zuerst der Ausdruck *Missa* schlechthin von der Abendmahlsfeier gebraucht wird (*Rückert* S. 472), *Chrysostomus* und *Augustin* vgl. *Rückert* a. a. O. Nach *Steitz* a. a. O. „*kündigt sich bereits bei Chrysostomus die Anbetung der Hostie keimend an*", und auch *Hieronymus* sieht in der Abendmahlsfeier eine „tägliche Darbringung unbefleckter Opfer für die Sünden des darbringenden Bischofs und des Volkes" (Comment. in Tit. 1, 8. u. Ep. 14 ad Heliodor. c. 8). Dagegen redet *Augustin* noch immer vom *Opfer* im bildlichen Sinne. So de civ. Dei X, 5: Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, i. e. sacrum signum est; und weiter unten: Quod ab hominibus appellatur sacrificium, signum est veri sacrificii. Ganz entschieden aber spricht *Gregor der Gr.* (mor. lib. XXII, 26) von einem *quotidianum immolationis sacrificium*, und bringt es schon in Verbindung mit den Seelenmessen, vgl. *Lau* S. 484 ff. und die dort angeführten Stellen. Hinter diese Idee des Sühnopfers musste dann die ältere des Dankopfers (Eucharistie) mehr und mehr in den Hintergrund treten, sowie auch hinter die Opferhandlung des Priesters die Communion der Gemeinde.

*Zusatz. *Weitere Entwickelung der Mariologie.* Es ist begreiflich, dass die nachgewiesene Vergröberung der Auffassung von der Gegenwart Christi im Abendmahl nicht ohne Einfluss auch auf die religiöse Stellung der Maria bleiben konnte. Denn sie war es ja, welche ihm den Leib so zubereitet hatte, dass der göttliche Faktor in ihm mit dem menschlichen jene enge Verbindung (vgl. d. Chalcedonense) eingehen konnte, und ‚der von der Jungfrau geborene' Leib war es immer wieder, der als Substrat bei dem Sakrament und als Garantie für die von jedem frommen Gemüte ersehnte, nun handgreiflich sich vollziehende Gottesnähe und für die eigene Seligkeit gegenwärtig geglaubt wurde. So ist der Maria eine aktive Beteiligung am Heilsprozess gesichert und zum Lohne dafür breitet sich die ihr gezollte Verehrung noch weiter und tiefer aus, tritt in die Formen des Cultus ein, spiegelt sich in einer Anzahl von Festen zu ihrer Ehre und findet neben der Weihung zahlreicher Kirchen auch in den Erzeugnissen der darstellenden Kunst immer reichere Niederschläge. Näheres bei *Benrath*, Z. Gesch. d. Marienverehrung (St. Kr. 1886, II).*

5. Die letzten Dinge.

§. 139.

Chiliasmus. Reich Christi.

Gleich nach dem Tode des Origenes wurde der Kampf, den schon dieser Kirchenlehrer gegen die Chiliasten geführt hatte, auf eine zu seinen Gunsten sich entscheidende Weise geschlichtet, indem es seinem Schüler *Dionys* von Alexandrien gelang, die am Buchstaben hangende, anti-allegoristische Partei des ägyptischen Bischofs *Nepos*, an deren Spitze nach des Letztern Tode der Landpresbyter *Korakion* stand, mehr durch Milde als Gewalt zum Schweigen zu bringen[1], von wo an der Chiliasmus im Morgenlande nur noch hier und da seine Anhänger fand[2]. Im Abendlande hatten die chiliastischen Hoff-

nungen noch eine Stütze an *Lactantius*[3]; aber *Augustin*, der sich selbst früher ähnlichen Hoffnungen hingegeben hatte, verwarf dieselben nun entschieden[4]. Uebrigens lag es mit in der Natur der Dinge, dass, nachdem einmal das Christentum Staatsreligion geworden war und auf Erden sich eine bleibende Wohnung gegründet hatte, es sich auch sofort eine längere irdische Dauer verhiess, so dass zugleich die Erwartung der sichtbaren Widerkunft Christi und des Weltunterganges unwillkürlich weiter hinaus geschoben wurde und nur vorübergehend bei ausserordentlichen Zeiterschütterungen wieder auftauchte. — Ein Gegenstück zum Chiliasmus bildet die Ansicht des *Marcell*, nach welcher das irdische Reich Christi (nach 1 Cor. 15, 25) dereinst ein Ende nehmen werde[5].

[1] Ueber des Nepos Schrift (255) ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν, und die des Dionys περὶ ἐπαγγελιῶν, sowie über den ganzen Streit vgl. Euseb. VII, 24. Gennadius de dogm. eccles. c. 55. *Mosh.* comment. p. 720—728. *Neander*, KG. I, 3 S. 1094. Korakion widerrief auf einer von Dionys veranstalteten Disputation.

[2] Der (teilweise) Gegner des Origenes, *Methodius*, trug in seinem dem platonischen Symposium nachgebildeten Gastmahl von den zehn Jungfrauen (Gespräch von der Keuschheit) chiliastische Meinungen vor, orat. IX, §. 5 (in *Combefisii* auctuar. noviss. bibl. PP. graec. P. I, p. 109). Und nach Epiph. haer. 72, p. 1031 (vgl. Hieron. in Jes. lib. XVIII) war auch *Apollinarius* Chiliast, indem er der Schrift des Dionys wieder eine andere in 2 Büchern entgegensetzte, die seiner Zeit viele Anhänger fand: Quem non solum (sagt Hieron. a. a. O.) suae sectae homines, sed nostrorum in hac parte duntaxat plurima sequitur multitudo. Obgleich *Hieronymus* den Chiliasmus in seiner vollen Ausbildung verwarf, so erwartete er nichtsdestoweniger eine Zeit, da nach dem Sturze des Römerreichs Israels Knechtschaft aufhören und das Röm. 11 verheissene Eingehen der Juden zum Heile stattfinden werde (Epist. 129 ad Dardan. c. 7). Damit verbunden dachte er sich das Kommen des Antichrists. Vgl. *Zöckler* S. 443 f. — Ueber den Chiliasmus des mesopotamischen Abtes *Bar Sudaili* zu Edessa gegen Ende des 5. Jahrhunderts s. *Neander*, KG. II, 3 S. 1181. *Frothingham*, Stephen bar Sudaili, the Syriac Mystic and the book of Hierotheos, London 1886.

[3] Inst. VII, 14—26. Cap. 14: Sicut Deus sex dies in tantis rebus fabricandis laboravit, ita et religio ejus et veritas in his sex millibus annorum laboret necesse est, malitia praevalente ac dominante. Et rursus, quoniam perfectis operibus requievit die septimo eumque benedixit, necesse est, ut in fine sexti millesimi anni malitia omnis aboleatur e terra et regnet per annos mille justitia, sitque tranquillitas et requies a laboribus, quos mundus jam diu perfert. Hierauf folgt die ausführliche Schilderung der dem tausendjährigen Reiche vorangehenden politischen, kosmischen und sittlich-religiösen Zustände, mit Berufung auf die Sibyllen und den Hystaspes.

[4] Sermo 159 (Opp. T. V, p. 1060) vgl. mit de civ. Dei XX, 7: . . . Quae opinio esset utcunque tolerabilis, si aliquae deliciae spiritales in illo sabbato adfuturae sanctis per Domini praesentiam crederentur. *Nam etiam nos hoc opinati fuimus aliquando.* Sed cum eos, qui tunc resurrexerint, dicant immoderatissimis carnalibus epulis vacaturos, in quibus cibus sit tantus ac potus, ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius incredulitatis excedant: nullo modo ita possunt nisi a carnalibus credi. Hi autem, qui spiritales sunt, istos ista credentes χιλιαστὰς appellant graeco vocabulo, quos, verbum e verbo exprimentes, nos possumus Milliarios nuncupare. Die erste Auferstehung (Apok. 20, 5) erklärt Aug. von der Befreiung der Seele von der Herrschaft der Sünde in diesem Leben, wie denn überhaupt eine Orthodoxie, welche die Autorität der Apokalypse aufrecht erhalten

und doch den Chiliasmus nicht zulassen will, nur durch eine willkürliche Exegese (wie sie Augustin in diesem Stücke geübt hat), sich aus der Verlegenheit ziehen kann.

5 Vgl. §. 92 Note 7; *Aus dem Charakter des geschichtlichen Reiches Christi folgert M., dass dasselbe einst und zugleich mit ihm auch die menschliche Seinsweise des Logos ein Ende haben werde: *οὐκοῦν ὅρον τινὰ δοκεῖ ἔχειν ἡ κατ' ἄνθρωπον αὐτοῦ οἰκονομία τε καὶ βασιλεία;* (Eus. c. Marc. p. 51 D, Oxford 1852). „Wie dann die Creatur zum ursprünglichen Bestande wird zurückgeführt werden . . . so wird auch der Logos in seine der Sünde vorangehende Lebensgestalt zurückkehren, d. h. seiner menschlichen Natur sich entkleiden . . . und mit dem Vater die ewige Herrschaft üben.“ *Zahn*, Marcell S. 175, 180.* — *Cyrill* von Jerus. cat. XV, 27 (14 *Milles*), der diese Meinung aus den Worten des Engels Luc. 1, 33 und der Propheten (Dan. 7, 13 f. u. s. w.) bestreitet, giebt von der Stelle 1 Cor. 15, 25 die Erklärung, dass das *ἄχρις* den terminus ad quem *mit* einschliesse. —

§. 140.

Auferstehung der Körper.

Schwane, DG. der patr. Zeit (II) §. 77.

Die aus der Apokalypse geschöpfte Vorstellung von einer doppelten Auferstehung, die wir noch bei *Lactanz* finden [1], wurde mit dem Chiliasmus aufgegeben [2]. Seit *Methodius* die idealistische Auferstehungslehre des Origenes zurückgewiesen [3], fand dieselbe gleichwohl bei einigen Kirchenlehrern des Morgenlandes Anklang [4], bis in den origenistischen Streitigkeiten durch die eifernde Partei der Antiorigenisten die Meinung den Sieg erhielt, dass nach allen Beziehungen hin eben derselbe Leib wieder auferstehe, der in diesem Leben der Seele zum Organ gedient habe, was *Hieronymus* bis auf die äusserste Spitze der Haare und Zähne hinaustrieb [5]. Aber auch *Augustin*, der sich in diesem Lehrstücke früher mehr an die platonisch-alexandrinische Denkweise angelehnt hatte, zog später eine substantiellere Ansicht vor, so sehr er sich auch Mühe gab, sie von grobmateriellen Zuthaten freizuhalten [6]. Spätere Bestimmungen betreffen mehr Unwesentliches [7].

1 Inst. VII, 20: Nec tamen universi tunc (beim Eintritt des tausendjährigen Reichs) a Deo judicabuntur, sed ii tantum, qui sunt in Dei religione versati. Vgl. c. 26: . . . Eodem tempore (beim Weltende nach dem tausendjähr. Reich) fiet secunda illa et publica omnium resurrectio, in qua excitabuntur injusti ad cruciatus sempiternos.

2 *Augustin* de civ. Dei XX, 7: De his duabus resurrectionibus Joannes . . . eo modo locutus est, ut earum prima a quibusdam nostris non intellecta, insuper etiam in quasdam ridiculas fabulas verteretur. Vgl. Epiph. ancor. §. 97, p. 99. Gennad. l. l. c. 6 et 25.

3 *Περὶ ἀναστάσεως λόγος.* Phot. bibl. cod. 234. *Rösler* I, S. 297. Vgl. Epiph. haer. 64, 12—62.

4 An die origenistische Ansicht schlossen sich noch die beiden *Gregore* und zum Theil auch *Basilius d. Gr.* an. Gründet doch der Nazianzener (orat. II, 17 p. 20 und an andern Stellen) den Glauben an Unsterblichkeit hauptsächlich darauf, dass der Mensch, als Geist betrachtet, göttlichen Geschlechts, mithin ewiger Natur sei. Der Körper, der stirbt, ist ihm das Vergängliche, die Seele aber der Hauch des Allmächtigen, und die Befreiung von den

Fesseln des Körpers das Wesentliche der einstigen Seligkeit, s. *Ullmann* S. 501 f. Aehnliches der Nyssener de anima et resurrectione (Opp. T. III, p. 181 [247]), s. *Rupp* S. 187 ff. Beide Gregore verglichen den Körper (origenistisch) den Röcken von Thierfellen, welche den Menschen nach dem Sündenfalle angezogen wurden. Dieser vorher thierische Leib kann nicht auferstehen; es muss mit ihm eine Verwandlung vorgehen; aber auch bei einer völligen Umgestaltung dieses alten Leibes in einen neuen kann die Identität des Seins fortbestehen, wie ja auch ein Strom durch Ab- und Zufluss sich beständig ändert und dennoch derselbe bleibt. Ueber *Basilius*' schwankende Ansicht (hom. VIII in hexaëmeron p. 78 und in famem p. p. 72) s. *Klose* S. 77. Auch trug *Titus* von Bostra (fragment. in Joannis Damasceni parallelis sacris; Opp. T. II, p. 763) eine verfeinerte Auferstehungslehre vor. *Chrysostomus* dringt zwar auf Identität des Leibes, hom. X in 2. ep. ad Cor. (Opp. T. IX, p. 603), geht aber nicht über die paulinische Vorstellung hinaus, und urgirt namentlich den Unterschied des jetzigen und des künftigen Leibes: *Σὺ δέ μοι σκόπει, πῶς διὰ τῶν ὀνομάτων δείκνυσι (ὁ Ἀπ.) τὴν ὑπεροχὴν τῶν μελλόντων πρὸς τὰ παρόντα· εἰπὼν γὰρ ἐπίγειον* (2 Cor. 5, 1) *ἀντέθηκε τὴν οὐρανίαν κτλ.* Der christliche Philosoph *Synesius* aus Cyrene gestand freimüthig, dass er die Meinungen des grossen Haufens über diesen Lehrpunkt nicht annehmen könne, was Einige dahin verstanden, als ob er die Auferstehung überhaupt geleugnet hätte. Vgl. *Evagr.* hist. eccl. I, 15 und ep. 105 ad Euoptium fratrem bei *Valesius* zu dieser Stelle.

5 Die Repräsentanten der eifernden Realisten sind *Epiphanius, Theophilus* von Alexandrien und *Hieronymus.* Die beiden Letztern hatten selbst früher den freiern Ansichten gehuldigt, und auch nachher trug Theophilus kein Bedenken, den *Synesius* zum Bischof von Ptolemais zu weihen. Der Eifer richtete sich aber besonders gegen *Johannes* von Jerusalem und *Rufin*, und obwohl Letzterer (in der expos. symb. ap.) die Auferstehung *hujus* carnis behauptete, so gab sich *Hieronymus* doch nicht damit zufrieden (apol. contra Rufin. lib. IV; Opp. T. II, p. 145), und noch weniger musste ihm die Vorsicht gefallen, womit Johannes (exegetisch richtig) zwischen Fleisch und Körper unterschied, weshalb er denn (adv. errores Joann. Hieros. ad Pammach.; Opp. T. II, p. 118 s.), gestützt besonders auf Hiob 19, 26, folgende bestimmte Erklärungen abgiebt: Caro est proprie, quae sanguine, venis, ossibus nervisque constringitur. . . . Certe ubi pellis et caro, ubi ossa et nervi et sanguis et venae, ibi carnis structura, ibi sexus proprietas. . . . Videbo autem in ista carne, quae me nunc cruciat, quae nunc prae dolore distillat. Idcirco Deum in carne conspiciam, quia omnes infirmitates meas sanavit. Daher weiter von den auferstandenen Körpern: Habent dentes, ventrem, genitalia et tamen nec cibis nec uxoribus indigent. Dass wir Zähne haben werden, schliesst er aus dem stridor dentium der Verdammten; das Wiedererhalten der Haare beruht auf der Stelle: Capilli capitis vestri numerati sunt. Alles aber gründet er zuletzt auf die Identität mit dem Leibe Christi. In der Stelle 1 Cor. 15, 50 urgirt er das *possidere* regnum Dei, das er von der resurrectio unterscheidet. Vgl. *Prudentius* (apotheos. 1063 ss.):

Nosco meum in Christo corpus resurgere. Quid me
Desperare jubes? Veniam, quibus ille revenit
Calcata de morte viis. Quod credimus, hoc est:
Et totus veniam, nec enim minor aut alius quam
Nunc sum restituar. Vultus, vigor et color idem,
Qui modo vivit, erit. *Nec me vel dente vel ungue*
Fraudatum revomet patefacti fossa sepulcri.

6 Die freiere Ansicht trug *Augustin* vor de fide et symb. c. 10: Tempore immutationis angelicae non jam caro erit et sanguis, sed tantum corpus — in coelestibus nulla caro, sed corpora simplicia et lucida, quae appellat Ap. spiritalia, nonnulli autem vocant aetheria; wogegen aber retractt. p. 17. Die ganze Entwicklung der Lehre: enchirid. ad Laur. 84—92

und de civ. Dei XXII, c. 11—21: Erit ergo spiritui subdita caro spiritalis, sed tamen caro, non spiritus, sicut carni subditus fuit spiritus ipse carnalis, sed tamen spiritus, non caro. Im allgemeinen ad Laur. c. 88 s.: Non perit Deo terrena materies, de qua mortalium creatur caro, sed in quemlibet pulverem cineremve solvatur, in quoslibet halitus aurasque diffugiat, in quamcunque aliorum corporum substantiam vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcunquae animalium, etiam hominum cedat carnemque mutetur, illi animae humanae puncto temporis redit, quae illam primitus, ut homo fieret, cresceret, viveret, animavit; indessen doch mit einiger Beschränkung: Ipsa itaque terrena materies, quae discedente anima fit cadaver, non ita resurrectione reparabitur, ut ea, quae dilabuntur et in alias atque alias aliarum rerum species formasque vertuntur (quamvis ad corpus redeant, unde lapsa sunt), ad easdem quoque corporis partes, ubi fuerunt, redire necesse sit (was besonders bei den Haaren und Nägeln nicht anginge). . . . . Sed quemadmodum, si statua cujuslibet solubilis metalli aut igne liquesceret, aut contereretur in pulverem, aut confunderetur in massam, et eam vellet artifex ex illius materiae quantitate reparare, nihil interesset ad ejus integritatem, quae particula materiae cui membro statuae redderetur, dum tamen totum, ex quo constituta fuerat, restituta resumeret: ita Deus mirabiliter atque ineffabiliter artifex de toto, quo caro nostro constiterat, eam mirabili et ineffabili celeritate restituet. Nec aliquid attinebit ad ejus redintegrationem, utrum capilli ad capillos redeant et ungues ad ungues, an quicquid eorum perierat, mutetur in carnem et in partes alius corporis revocetur, curante artificis providentia, ne quid indecens fiat. Ebensowenig ist nöthig, dass die Verschiedenheit der Grösse und des Umfangs der Körper im andern Leben fortdaure, sondern alles wird auf das Maass des göttlichen Ebenbildes zurückgeführt werden. Cap. 90: Resurgent igitur Sanctorum corpora sine ullo vitio, sine ulla deformitate, sicut sine ulla corruptione, onere, difficultate etc. Alle werden die Gestalt des reifern Alters haben. Das dreissigste Jahr (Lebensalter Christi) ist dabei das Normaljahr, de civ. Dei l. l. c. 12. Besondere Bestimmungen wegen der Kinder de civ. Dei l. l. c. 14; der Geschlechtsverschiedenheit c. 47; der zu früh Gebornen und der Missgeburten ib. c. 13 und ad Laur. 85. 87. Uebrigens: Si quis in eo corporis modo, in quo defunctus est, resurrecturum unumquemque contendit, non est cum illo laboriosa contradictione pugnandum, de civ. Dei l. l, c. 16. Aehnliche Ansichten *Gregors des Gr.* bei *Lau* S. 510 ff.

[7] Nachdem einmal die origenistische Meinung durch Synodalbeschluss (bei *Mansi* IX, p. 399 u. 516) verurteilt worden war, konnten auf der engen Basis der Orthodoxie nur noch geringere Modificationen sich ausbilden: dahin gehört der Streit zwischen dem griechischen Patriarchen *Eutychius*, welcher behauptete, dass der Körper der Auferstandenen impalpabilis sei, und dem römischen Bischof *Gregor dem Gr.*, der solches widerstritt (Greg. M. moral. in Iobum lib. XIV, c. 29; *Lau* S. 29 u. 513); sowie der zwischen den monophysitischen Philoponiten und Kononiten, ob die Auferstehung als eine neue Schöpfung der Materie oder nur als Umbildung der Form zu fassen sei? Vgl. Timoth. de recept. haeret. in *Cotelerii* monum. eccl. graecae T. III, p. 413 ss. *Gieseler*, DG. S. 427 f.

§. 141.

Weltgericht. Weltbrand. Reinigungsfeuer.

Höpfner, de origine dogmatis de purgatorio. Halae 1792. *J. F. Cotta*, historia succincta dogmatis de poenarum infernalium duratione. Tüb. 1774. † *Schwane* a. a. O. §. 78.

Die Vorstellungen vom jüngsten Gericht im allgemeinen ruhten fortwährend auf dem biblischen Grundgemälde, das die Phantasie der Zeit noch weiter übermalte und mit Vor- und Hintergründen ausschmückte[1]. Die Vorstellung aber, dass mit dem Weltgericht ein

allgemeiner Brand eintreten und durch diesen die Welt untergehen werde, dem auch schon die frühere Zeit eine reinigende Kraft zugeschrieben hatte[2], erhielt durch *Augustin* zunächst *die* Wendung, dass man das reinigende Feuer (ignis purgatorius) in den Hades verlegte, in welchem die Seelen bis zu ihrer Wiedervereinigung mit den Körpern sich befinden[3]. Dadurch, und durch die weitern Zuthaten von Seiten anderer Lehrer, namentlich des *Caesarius* von Arles[4] und *Gregors d. Gr.*[5], wurde die Lehre vom Fegfeuer eingeführt, die später, mit der Idee der Messe in Verbindung gesetzt, die Hierarchie und ihre Zwecke befördern und die Heilsordnung verwirren half[6].

[1] Dem Ende der Welt gehen Zeichen voraus an Sonne, Mond und Sternen, die Sonne wandelt sich in Blut, des Mondes Glanz verlischt u. s. w. Vgl. *Basilius M.* hom. 6 in hexaëm. p. 54 (al. 63). *Lactanz* VII, 19 ss. c. 25 (mit Rücksicht auf die Sibylle). Kurze Schilderungen des Gerichts bei *Gregor* von Naz. orat. XVI, 9 p. 305 ss.; XIX, 15 p. 373. — Nach *Basilius* moral. regula 68, 2 ist die Erscheinung des Herrn eine plötzliche, die Sterne fallen vom Himmel u. s. w.; doch muss man sich diese Erscheinung nicht denken als eine τοπικὴ ἢ σαρκική, sondern ἐν δόξῃ τοῦ πατρὸς κατὰ πάσης οἰκουμένης ἀθρόως, s. *Klose* S. 74. Vgl. hom. in Psalm. 33, p. 184 (al. 193 s.); ep. 46. — Nach *Cyrill* von Jerusalem wird die Erscheinung des Herrn durch ein Kreuz verkündet, cat. XV, 22; vgl. die ganze Schilderung 19—33. Statt blos bildlicher Schilderungen, wie die griechischen Rhetoren sie liebten, versuchte *Augustin* schon mehr eine dogmatische Verständigung über das im Bilde gegebene Thatsächliche, indem er die Lehre von der Vergeltung in Uebereinstimmung zu bringen sucht mit seiner Lehre von der Prädestination, de civ. Dei XX, 1: Quod ergo in confessione tenet omnis ecclesia Dei veri, Christum de coelo esse venturum ad vivos ac mortuos judicandos, hunc divini judicii ultimum diem dicimus, i. e. novissimum tempus. Nam per quot dies hoc judicium tendatur, incertum est: sed scripturarum more sanctarum diem poni solere pro tempore, nemo, qui illas litteras quamlibet negligenter legerit, nescit. Ideo autem cum diem judicii dicimus, addimus ultimum vel novissimum, quia et nunc judicat et ab humani generis initio judicavit, dimittens de paradiso et a ligno vitae separans primos homines peccati magni perpetratores; imo etiam quando angelis peccantibus non pepercit, quorum princeps homines a se ipso subversus invidendo subvertit, procul dubio judicavit. Nec sine illius alto justoque judicio et in hoc aërio coelo et in terris, et daemonum et hominum miserrima vita est erroribus aerumnisque plenissima. Verum etsi nemo peccasset, non sine bono rectoque judicio universam rationalem creaturam perseverantissime sibi Domino suo haerentem in aeterna beatitudine retineret. Judicat etiam non solum universaliter de genere daemonum atque hominum, ut miseri sint propter primorum meritum peccatorum: sed etiam de singulorum operibus propriis, quae gerunt arbitrio voluntatis etc. — Ueber den Vorgang des Gerichts selbst vgl. ibid. c. 14.

[2] Vgl. §. 77. Diese Vorstellung vom reinigenden Feuer findet sich u. a. bei *Gregor* von Nazianz entschieden ausgesprochen, orat. XXXIX, 19 p. 690 (*Ullmann* S. 504), weniger bestimmt orat. XL, 36 p. 739 (*Ullm.* S. 505). — Aus dem allgemeinen Ausdruck πυρὶ καθαιρομένῃ bei *Gregor* von Nyssa, de iis qui praemature abripiuntur (Opp. III, p. 322), haben katholische Erklärer allzuviel zu Gunsten ihrer Ansicht geschlossen, s. *Schröckh,* KG. XIV, S. 135 unten u. §. 142, n. 4. Nach *Basilius dem Gr.* hom. 3 in hexaëmeron p. 27 (32) ist das Feuer, wodurch die Welt untergeht, schon bei der Schöpfung in dieselbe gelegt, ihm aber die nötige Quantität Wasser auf so lange entgegengesetzt worden, bis dieses endlich aufgezehrt sein wird. *Klose* S. 773.

[3] *Augustin* teilt mit den übrigen Lehrern die Ansicht von dem Weltbrande überhaupt,

de civ. Dei XX, 18, wo er sich zugleich die Frage zu beantworten sucht, wo sich während des Brandes die Gerechten befinden? Possumus respondere, futuros eos esse in superioribus partibus, quo ita non adscendet flamma illius incendii, quemadmodum nec unda diluvii. Talia quippe illis inerunt corpora, ut illic sint, ubi esse voluerint. Sed nec ignem conflagrationis illius pertimescent immortales atque incorruptibiles facti: sicut virorum trium corruptibilia corpora atque mortalia in camino ardenti vivere illaesa potuerunt. Auch knüpft er, wie die frühern Lehrer, die Idee von der mit dem Feuer verbundenen Reinigung an die Stelle 1 Cor. 3, 11—15, enchirid. ad Laur. §. 68, fährt aber dann §. 69 (in Beziehung auf das zu grosse Hangen an den Gütern dieser Welt) fort: Tale aliquid *etiam post hanc vitam fieri* incredibile non est, et utrum ita sit, quaeri potest. Et aut inveniri aut latere nonnullos fideles *per ignem purgatorium*, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusve salvari: non tamen tales, de quibus dictum est, quod regnum Dei non possidebunt, nisi convenienter poenitentibus eadem crimina remittantur. Vgl. de civ. Dei l. l. c. 24, 26; quaest. ad Dulc. §. 13. Dem *Pelagius* wurde auf der Synode von Diospolis vorgeworfen, er habe gelehrt, am jüngsten Gerichte würden die Gottlosen und Sünder nicht verschont werden, sondern in ewigem Feuer brennen, worauf er antwortete: dies sei dem Evangelium gemäss; wer anders lehre, sei ein Origenist. Augustin aber vermutet, Pelagius habe damit das reinigende Feuer leugnen wollen, vgl. *Wiggers* I, S. 195. — Ob *Prudentius* es angenommen? s. *Schröckh*, KG. VII, S. 126. Er redet von verschiedenen Graden der Hölle. — *Dass *Ambrosius* im wesentlichen schon die Lehre vom Fegfeuer entwickelt, ergiebt sich aus den Anführungen bei *Förster*, Ambr., S. 173.*

[4] Sermo VIII, 4 in August. Opp. T. V, append. (bei *Münscher-v. Cölln* I, S. 62). Hier wird bereits unterschieden zwischen capitalia crimina und minuta peccata. Nur die letztern können entweder schon in diesem Leben durch bittere Leiden, durch Almosen und Versöhnlichkeit gegen Feinde, oder nach diesem durch das reinigende Feuer (longo tempore cruciandi) gebüsst werden.

[5] *Gregor* *ist mit Unrecht als der „*Erfinder des Fegfeuers*" bezeichnet worden, da er doch nur die schon vorhandene Ansicht weitergab.* Freilich tritt bei ihm zuerst die Idee der Befreiung aus dem Fegfeuer durch Fürbitte, Todtenopfer (sacra oblatio hostiae salutaris) u. s. w. klarer ans Licht, und wird durch Beispiele, denen Gregor selbst Glauben schenkte, erhärtet. Vgl. dial. IV, 25 u. 57; mor. IX, c. 34. *Lau* S. 485 ff. 508 ff. Vergleicht man diese Lehre mit den frühern (mehr idealistischen) Fassungen von der Gewalt des reinigenden Feuers, so kann man wohl mit *Schmidt* sagen (KG. III, S. 280): „*Es war der Glaube an ein selbst durch den Tod nicht unterbrochenes Fortstreben zu höherer Vollkommenheit, der in den Glauben an ein Fegfeuer ausartete.*"

[6] Schon jetzt zeigt sich der Missbrauch mit den Gebeten für die Todten, welchen u. a. *Aërius*, Presbyter zu Sebaste (um 360), abgeschafft wissen wollte, der aber nichtsdestoweniger fortdauerte. Erst betete man *für* die Märtyrer und Heiligen (Epiph. 75 §. 7; *vgl. die liturgischen Litanieen*). *Augustin* dagegen meinte: Injuria est pro martyre orare, cujus *nos* debemus orationibus commendari (sermo XVII). Diese Empfehlung in die Fürbitte der Heiligen um Abkürzung der Qualen des Fegfeuers ward nun mehr und mehr kirchliche Observanz.

§. 142.

Zustand der Seligen und Verdammten.

Dass die Seele, auch schon vor ihrer Wiedervereinigung mit dem Leibe, zu Gott komme, nahmen (mit Uebergehung der Lehre vom Hades) *Gregor* v. Nazianz und noch einige Lehrer an[1], während die Mehrheit die wahre Vergeltung erst nach der Auferstehung und dem

Weltgerichte eintreten liess[2]. Die himmlische Seligkeit bestand den beiden Gregoren und andern theilweise an Origenes sich anschliessenden Theologen in der erweiterten Erkenntniss, im Umgange mit allen Seligen und Frommen, und auch wohl mit in der Entfesselung von den drückenden Banden des Körpers, nach *Augustin* auch im Erlangen der wahren Freiheit, wobei indessen alle die Schwierigkeit eingestanden, sich richtige Vorstellungen hierüber zu bilden[3]. Das Gegenteil von alle dem dachte man sich bei den Verdammten, wo denn in den Vorstellungen von den Höllenstrafen das Sinnliche greller heraustrat. So fasste man das Feuer gern als ein materielles Feuer, wovon sich bereits bei *Lactanz* eine ziemlich raffinierte Vorstellung findet, die Andere noch schrecklicher ausmalten[4]. Noch immer waren auch manche Lehrer geneigt, Stufen, sowohl in der Seligkeit als in der Verdammniss, anzunehmen[5], und wenn gleich die Ewigkeit der Höllenstrafen immer allgemeiner angenommen wurde[6], so behauptete doch noch *Arnob* ein endliches Aufhören derselben, freilich mit Vernichtung des Individuums[7]; und auch selbst die origenistische Humanität wagte noch in einzelnen ihrer Organe einen Schimmer von Hoffnung zu Gunsten der Verdammten zu äussern[8]. *Hieronymus* räumte wenigstens in dieser Hinsicht den Orthodoxen ein Vorrecht vor den Ketzern ein[9]. Merkwürdig, aber nicht unerklärlich ist es endlich, dass *Augustin* in diesem Stücke milder dachte als der gesetzliche *Pelagius*[10], der, sowie der praktische *Chrysostomus*[11], einer streng sittlichen Vergeltungslehre gemäss, an der Ewigkeit der Höllenstrafen festhielt. Die Lehre von einer Wiederbringung aller Dinge fiel sonach mit dem Origenismus[12], und kam in spätern Perioden nur noch in Verbindung mit andern häretischen Meinungen zum Vorschein, meist in Verbindung mit dem sonst anti-origenistischen Chiliasmus.

[1] Orat X, p. 173 s. Vgl. Gennad. de dogm. eccles. c. 46. Greg. M. mor. lib. IV, c. 37. Auch erzählt *Euseb* (vita Const. III, 46), die Mutter des Kaisers, Helena, sei sofort zu Gott gekommen und in eine englische Substanz verwandelt worden (ἀνεστοιχειοῦτο).

[2] So *Ambrosius* de bono mortis c. 10; de Caïn et Abel lib. II, c. 2: Solvitur corpore anima et post finem vitae hujus, adhuc tamen futuri judicii ambiguo suspenditur. Ita finis nullus, ubi finis putatur. *Ueber dessen eschatol. Anschauung vgl. *Förster*, S. 172 ff.* *Hilarius* tract. in Psalm. CXX, p. 383. *Augustin* enchirid. ad Laur. §. 109: Tempus, quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet: sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna, pro eo, quod sortita est in carne cum viveret; vgl. Sermo 48. Auch unter den griechischen Lehrern lehrten einige, dass niemand die Vergeltung vor dem ewigen Weltgericht empfange. *Chrysostomus* in ep. ad Hebr. hom. XXVIII (Opp. T. XII, p. 924) et in 1. ep. ad Corinth. hom. XXXIX (Opp. XI, p. 436), wo namentlich der Glaube an die *Auferstehung* als christliches Dogma vertheidigt wird gegenüber einer blossen Hoffnung auf *Fortdauer*. Cyrill. Alex. contra Anthropom. c. 5. 7 ss.

[3] Nach *Gregor* von Nyssa orat. catech. c. 40 lässt sich die Seligkeit des Himmels mit keinen Worten ausdrücken. *Gregor* von Naz. orat. XVI, 9 p. 306 setzt sie besonders in das

Schauen Gottes, namentlich der Trinität (θεωρία τριάδος) — ganz gemäss der vorherrschenden intellectuellen, contemplatorischen Richtung der orientalischen Kirche seiner Zeit! Indessen schränkt Gregor die ewige Seligkeit nicht einzig auf die Anschauung und Erkenntniss Gottes ein, sondern, wie diese ihm selbst schon durch *eine nähere Verbindung mit Gott* vermittelt wird, so setzt er auch die Seligkeit in diese innerliche Verbindung mit Gott selbst, in den innern und äussern Frieden, in den Umgang mit seligen Geistern und in die erhöhte Erkenntniss alles Guten und Schönen überhaupt, orat. VIII, 23 p. 232. Rednerische Schilderungen orat. VII, 17 p. 209; VII, 21 p. 213. Meist negativ schildert auch *Basilius d. Gr.* die Seligkeit, hom. in Psalm. 114, p. 204 (bei *Klose* S. 76), und auch *Augustin* beginnt de civ. Dei XXII, 29 s. mit dem Geständniss: Et illa quidem actio, vel potius quies atque otium, quale futurum sit, *si verum velim dicere, nescio*; non enim hoc unquam per sensus corporis vidi. Si autem mente i. e. intelligentia vidisse me dicam, quantum est aut quid est nostra intelligentia ad illam excellentiam? — Hoher, alle Begriffe übersteigender Gottesfriede und das Anschauen Gottes, das sich dem leiblichen Schauen schwer vergleichen lässt, sind nach Augustin die Bestandtheile dieser Seligkeit. Wie aber Gregor von Nazianz die *theologische* Erkenntniss (Einsicht in die Trinität) obenan stellt, so basirt sich bei Augustin die Seligkeitstheorie auf das *anthropologische* Fundament. Die Seligen gelangen nach ihm zur wahren Freiheit, welche eben darin besteht, dass sie nun nicht mehr sündigen *können*; nam primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare; hoc autem novissimum eo potentius erit, quo peccare non poterit. Verum hoc quoque Dei munere, non suae possibilitate naturae. Uebrigens schreibt August. den Seligen volle Erinnerung zu, auch an die Leiden, die sie auf Erden betroffen haben, doch so, dass sie das Unangenehme derselben nicht fühlen. So wissen sie auch um die Qual der Verdammten, ohne dadurch in ihrer Seligkeit gestört zu werden (ähnlich Chrysostomus hom. X in 2. ep. ad Cor. Opp. T. XI, p. 605). Gott ist das Ende und Ziel aller Sehnsucht, und so auch der wesentliche Inhalt der Seligkeit: Ipse erit finis desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. — Die Summe dessen, was die frühern Lehrer über die Seligkeit gelehrt haben, findet sich bei *Cassiodor* de anima c. 12 (Opp. T. II, p. 604 s.).

[4] *Lactanz*, div. inst. VII, 21: . . . Quia peccata in corporibus contraxerunt (damnati), rursus carne induentur, ut in corporibus piaculum solvant: et tamen non erit caro illa, quam Deus homini superjecerit, huic terrenae similis, sed insolubilis ac permanens in aeternum, ut sufficere possit cruciatibus et igni sempiterno, cujus natura diversa est ab hoc nostro, quo ad vitae necessaria utimur, qui, nisi alicujus materiae fomite alatur, extinguitur. At ille divinus per se ipsum semper vivit ac viget sine ullis alimentis, nec admixtum habet fumum, sed est purus ac liquidus et in aquae modum fluidus. Non enim vi aliqua sursum versus urgetur, sicut noster, quem labes terreni corporis, quo tenetur, et fumus intermixtus exsilire cogit et ad coelestem naturam cum trepidatione mobili subvolare. Idem igitur divinus ignis una eademque vi atque potentia et cremabit impios et recreabit, et quantum e corporibus absumet, tantum reponet, ac sibi ipse aeternum pabulum subministrabit. Quod poëtae in vulturem Tityi transtulerunt, ita sine ullo revirescentium corporum detrimento aduret tantum ac sensu doloris afficiet. — Wenn *Gregor* von Nazianz das Wesentliche der Strafe in dem Entferntsein von Gott und im Gefühl der eigenen Unwürdigkeit findet (orat. XVI, 9 p. 306: Τοῖς δὲ μετὰ τῶν ἄλλων βάσανος, μᾶλλον δὲ πρὸ τῶν ἄλλων τὸ ἀπεῤῥίφθαι θεοῦ, καὶ ἡ ἐν τῷ συνειδότι αἰσχύνη πέρας οὐκ ἔχουσα), so giebt dagegen *Basilius d. Gr.* schon ein farbenreicheres Gemälde hom. in Psalm. XXIII (Opp. T. I, p. 151) und anderwärts. Auch die Beredsamkeit des *Chrysostomus* erschöpfte sich in Grauen erregenden Bildern, in Theod. lapsum I, c. 6 (Opp. T. IV, p. 560 s.), obwohl er anderwärts, z. B. in ep. ad Rom. hom. XXXI (Opp. T. X, p. 396), den weisen Rat gab, lieber darnach zu fragen, wie wir die Hölle vermeiden können, als wo und wie sie sei. *Gregor* von Nyssa (orat. catech. 40) sucht den Blick vom Sinnlichen abzuziehen (man soll bei dem Feuer nicht

an ein materielles Feuer, und bei dem Wurm, der nicht stirbt, nicht an ein ἐπίγειον θηρίον denken). Auch *Augustin* sieht zunächst in der Entfremdung von Gott den Tod und die Verdammniss (de morib. eccles. cath. c. 11); doch in Betreff der Vorstellung selbst lässt er dem Leser die Wahl zwischen beiden Auslegungsarten, der mehr sinnlichen oder mehr geistigen; besser, meint er, sei es jedenfalls, an beides zugleich zu denken, de civ. Dei XXI, 9 s., vgl. Greg. M. moral. XV, c. 17.

5 *Gregor* von Nazianz gründet seine Ansicht von Graden und Stufen der Seligkeit auf Joh. 14, 2, orat. XXVII, 8 p. 493; XIV, 5 p. 260; XIX, 7 p. 367; XXXII, 33 p. 601. *Ullmann* S. 503. Ganz ähnlich *Basilius d. Gr.* in Eunom. lib. 3, p. 273. *Klose* S. 77. Auch *Augustin* nahm solche Stufen an, de civ. Dei XXII, 30, 2. *Worin* sie bestehen, kann man freilich nicht sagen: quod tamen futuri sint, non est ambigendum. Allein bei dem gänzlichen Mangel an Neid geschieht dann auch der Seligkeit derer, die nicht so hoch gestellt sind, kein Abbruch. Sic itaque habebit donum alius alio minus, ut hoc quoque donum habeat, ne velit amplius. — *Hieronymus* rechnete sogar dem Jovinian es als Irrlehre an, dass er diese Stufen leugnete, adv. Jov. lib. II (Opp. T. II, p. 58 s.). — Stufen der Verdammniss nahm *Augustin* gleichfalls an, ib. XXI, 15: Nequaquam tamen negandum est, etiam ipsum aeternum ignem pro diversitate meritorum quamvis malorum aliis leviorem, aliis futurum esse graviorem, sive ipsius vis atque ardor pro poena digna cujusque varietur (womit ein relatives Aufhören der Verdammniss zugegeben war) sive ipse aequaliter ardeat, sed non aequali molestia sentiatur. Vgl. enchirid. ad Laur. §. 113. Greg. M. moral. IX, c. 39; XVI, c. 28. Besonders waren die Meinungen der Väter schwankend über das Schicksal der vor der Taufe gestorbenen Kinder (vgl. §. 137 Note 5).

6 Man stützte sich dabei besonders auf das Wort αἰώνιος Matth. 25, 41. 46), dass, wenn es an dem *einen* Orte *ewig* heisst, es am andern es auch heissen müsse; z. B. *August.* de civ. Dei XXI, 23: Si utrumque aeternum, profecto aut utrumque cum fine diuturnum, aut utrumque sine fine perpetuum debet intelligi. Paria enim relata sunt, hinc supplicium aeternum, inde vita aeterna. Dicere autem in hoc uno eodemque sensu, vita aeterna sine fine erit, supplicium aeternum finem habebit, multum absurdum est. Unde, quia vita aeterna Sanctorum sine fine erit, supplicium quoque aeternum quibus erit, finem procul dubio non habebit. Vgl. enchirid. §. 112. Stellen aus andern Vätern anzuführen ist unnöthig, da sie fast alle übereinstimmen.

7 *Arnob.* adv. gent. II, 36 u. 61: Res vestra in ancipiti sita est, salus dico animarum vestrarum, et nisi vos adplicatis dei principis notioni, a corporalibus vinculis exsolutos expectat mors saeva, non repentinam adferens extinctionem, sed per tractum temporis cruciabilis poenae acerbitate consumens.

8 Zu diesen Organen gehörte *Didymus* von Alexandrien, in dessen Schriften, so weit sie uns erhalten sind, nur schwache Spuren dieser Hoffnung entgegentreten, besonders in dem von *Mingarelli* (1769) herausgegebenen Werke de trinitate, vgl. *Neander*, KG. II, 3 S. 1407. Deutlicher spricht sich *Gregor* von Nyssa aus orat. cat. c. 8 und 35 in dem λόγος περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως, und in der Schrift de infantibus qui mature abripiuntur (Opp. T. III, p. 226—229 und 322 ss.), indem er den pädagogischen Zweck der Strafen besonders heraushebt, vgl. *Neander* a. a. O. (Ueber das Bestreben des constantinop. Patriarchen Germanus, diese Stellen auszutilgen, ebend.) *Rupp* S. 261. Nur schwach angedeutet findet sich die Hoffnung eines endlichen Zieles der Höllenstrafen (als φιλανθρωπότερον καὶ τοῦ κολάζοντος ἐπαξίως) bei *Gregor* von Nazianz orat. XL, p. 665 (*Ullmann* S. 505), und eine gelegentliche Erinnerung an die origenistische ἀποκατάστασις orat. XXX, 6 p. 544. — An diese mildere Richtung schlossen sich auch *Diodor* von Tarsus und *Theodor* von Mopsveste an (in *Assemani* bibl. orient. T. III, P. 1, p. 223 s. Phot. bibl. cod. LXXXI, p. 200. Mar. Mercator, Opp. p. 346 ed. *Baluzii*), vgl. *Neander* a. a. O. S. 1409. — Auch auf diese mildern Ansichten, wie sie zum Teil im Abendlande Eingang gefunden, nehmen

Augustin enchirid. §. 112, und *Hieronymus* ad Avit. (Opp. T. II, p. 103) u. ad Pammach. (p. 112) Rücksicht.

9 Hieron. comment. in Jes. c. 66 am Schlusse: Et sicut diaboli et omnium negatorum et impiorum, qui dixerunt in corde suo: Non est Deus, credimus aeterna tormenta, sic peccatorum et impiorum et *tamen* [!] Christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mixtam clementiae sententiam.

10 Zwar hielt *Augustin* mit aller Strenge an der Ewigkeit der Strafen, wie eben gezeigt; dem *Pelagius* aber gegenüber, der auf der Synode zu Diospolis bekannt hatte: in die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis eos ignibus esse exurendos; et si quis aliter credit, Origenista est (vgl. oben §. 141 Note 3), machte er jedoch wieder mildere Grundsätze geltend (de gestis Pelagii c. 3, §. 9—11) nach dem obersten Grundsatz: Judicium sine misericordia fiet illi, qui non fecit misericordiam. Auch war, wie schon angedeutet, mit Annahme von einer allmählichen Linderung der Strafe und von Stufen und Graden derselben, das allmähliche Verschwinden auf ein Minimum gesetzt (vgl. Note 5).

11 Von der mildern Denkweise des *Chrysostomus* sollte man auch hierin eine seinem Lehrer *Diodor* von Tarsus gemässe Ansicht erwarten, und wirklich führt Chrysostomus (hom. 39 in ep. 1. ad Cor. Opp. X, p. 372) die Meinung derer an, welche in der Stelle 1 Cor. 15, 28 eine *ἀναίρεσις τῆς κακίας* finden wollen, ohne sie zu widerlegen. Seine praktische Stellung aber und die allgemeine Sittenverderbniss machten eine grössere Strenge notwendig, s. in Theodor. lapsum a. a. O.; in ep. 1. ad Thessal. hom. 8: *Μὴ τῇ μελλήσει παραμυθώμεθα ἑαυτούς· ὅταν γὰρ πάντως δέῃ γενέσθαι, οὐδὲν ἡ μέλλησις ὠφελεῖ· πόσος ὁ τρόμος; πόσος ὁ φόβος τότε; κτλ.* und in ep. 2 hom. 3 (die Schlussanwendung) und andere Stellen. Vgl. die Lehrweise des Origenes in diesem Punkte oben §. 78 Note 6.

12 Vgl. die Verhandlungen der Synode von Constantinopel (544) can. XII (*Mansi* T. IX, p. 399).

DRITTE PERIODE.

Von Johannes Damascenus bis auf das Zeitalter der Reformation, vom Jahr 730—1517.

Die Zeit der Systematik (Scholastik im weitesten Sinne des Wortes).

A. Allgemeine Dogmengeschichte der dritten Periode.

§. 143.

Charakter dieser Periode.

Engelhardt, DG. Bd. II. v. Anf. *Münscher-v. Cölln* Bd. II. *Ritter*, Gesch. der Philosophie, Bd. VII. *Gieseler*, DG. S. 435 ff. †*Bach*, DG. d. Mittelalt. (1873—75). I. †*Schwane*, DG. der mittl. Zeit (1882).

Mit dem Werke des griechischen Mönches *Johannes von Damascus*[1] beginnt insofern für die Dogmengeschichte eine neue Periode, als jetzt das Bestreben, das bisher durch den Kampf Errungene in ein übersichtliches Ganze zu bringen[2] und es dialektisch zu begründen, immer sichtbarer wird. Das Gebäude der Kirchenlehre ist fertig bis auf den Ausbau einzelner Partieen, z. B. der Lehre von den Sacramenten. Fest stehen die Grundpfeiler der Theologie und der Christologie zufolge der Concilienbeschlüsse der vorigen Periode, und ebenso hat (im Abendlande wenigstens) die Anthropologie mit der an ihr hangenden Heilsordnung und der Lehre von der Kirche durch den Augustinismus ihr festes und eigentümliches Gepräge erhalten. Was daher jetzt noch für die Kirchenlehre geschehen kann, beruht teils auf einer sammelnden, ausfüllenden und ergänzenden, teils auf einer das Einzelne dialektisch begründenden, teils endlich auch auf einer den Stoff sichtenden Thätigkeit, wo es vergleichungsweise nicht an eigentümlichen Richtungen des Geistes und an selbständiger Forschung fehlte.

[1] Ἔκδοσις [ἔκθεσις] ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (eigentlich der dritte Teil eines grössern Werkes: πηγὴ γνώσεως). Ausg. von *Mich. Le Quien*, Par. 1712. II. fol.,

vgl. dessen Dissertt. VII Damascenicae. Auszug bei *Schröckh*, KG. Thl. XX, S. 230—323. *Gieseler*, DG. S. 437. *J. Langen*, Joh. v. Dam. Gotha 1879, S. 27 ff.; 61 ff. *Grundlehner*, Joh. Dam. Utrecht 1876.

[2] Einen Ansatz zur systematischen Behandlung finden wir zwar schon in den beiden vorigen Perioden bei Origenes (περὶ ἀρχῶν) und bei Augustin (Enchirid. und de doctr. christ.), allein auch nur einen Ansatz. Erst „*Johannes Damascenus schliesst im Wesentlichen die morgenländische Dogmatik ab und bleibt für die spätere Zeit die erste Autorität in der dogmatischen Literatur der Griechen. Er selbst bildet schon den Anfangspunkt der noch nicht genug bekannten griechischen Scholastik.*“ *Dorner*, Person Christi S. 113. Ueber die Bedeutung des Damasceners auch für das Abendland ebend. *Baur*, Trin. II, S. 175; *Langen*, a. a. O. S. 9 ff.; 268 ff.

§. 144.

Verhältniss der systematischen Richtung zur apologetischen.

Das apologetische Bestreben, das schon in der vorigen Periode zurückgetreten war, beschränkt sich zunächst in dieser, der Natur der Sache nach, auf einen noch engern Kreis, indem das Christentum sich bereits der gebildeten Welt fast ausschliesslich bemächtigt hat. Blos der Mahomedanismus und das Judentum bleiben noch innerhalb dieses Kreises zu bekämpfen übrig[1]. Was als germanisches und slavisches Heidentum sich kundgiebt, erscheint zugleich, der christlichen Civilisation gegenüber, unter der Form der Barbarei, welche nicht sowohl auf dem Wege wissenschaftlicher Erörterungen, als auf dem der praktischen Missionsthätigkeit, bisweilen auch auf dem der physischen Gewalt, überwunden wird[2]. Doch forderten auch, besonders gegen Ende unserer Periode, die Zweifel, die offener und verdeckter innerhalb des Christenthums von philosophischer Seite her erhoben wurden, die Apologetik zum Kampfe heraus[3].

[1] Gegen die Juden schrieben unter andern im 9. Jahrhundert: *Agobard*, Erzbischof von Lyon, de insolentia Judaeorum — de judaicis superstitionibus (vgl. über diese Schriften Ebert II, S. 213 ff. [Lit. zu §. 147]); *Amulo* (Amularius), Erzbischof von Lyon, contra Judaeos. Im 11. und 12. Jahrhundert: *Gislebert von Westmünster*, disputatio Judaei cum Christiano de fide christiana (in Anselmi Cantuar. Opp. p. 512—523. Par. 1721. fol. *Abälard*, dialogus inter philos. Judaeum et Christianum (*Rheinwald*, Anecdota ad hist. eccles. pertinentia, Berol. 1835. T. I. bei *Cousin*, Odp. ab. II, 643—718); *Rupert von Deutz*, annulus s. dialogus Christiani et Judaei de fidei sacramentis; *Richard von St. Victor*, de Emmanuele libri duo. Im 13. Jahrhundert: *Raimund Martini*, pugio fidei, capistrum Judaeorum u. s. w. — Gegen die Mahomedaner: *Euthymins Zigadenus* (im 24. Abschnitt seiner πανοπλία, herausg. von *Beurer* in Frid. Sylburgii Saracenicis, Heidelb. 1595.); *Raimund Martini*, pugio fidei (*Schröckh* XXV, S. 27 ff.); *Peter der Ehrw. von Clugny*, adv. nefandam sectam Saracenorum (*Martène*, collect. ampl. monum. T. IX, p. 1121; *Schröckh* XXV, S. 34. u. XXVII, S. 245). Noch später: *Aeneas Sylvius* (Pius II.), ep. 410 ad Mahom. II. (*Schröckh* XXXII, S. 291 ff.).

Alle diese apologetischen Arbeiten sind indessen der Form nach eher *polemisch* zu nennen: es sind meist „*Declamationen, in welchen der maasslose Eifer nicht selten zu Invectiven sich fortreissen lässt.*“ *Baur*, Lehrb. S. 172. Ueber die Bestreitung des Islam im Mittelalter vgl. übrigens *Gass* (Lit. zu §. 146).

2 Vgl. darüber die KG. (Ausbreitung des Christentums). Uebrigens wurde dasselbe Verfahren auch gegen die Juden und Mahomedaner teilweise beobachtet.

3 *Savonarola,* triumphus crucis de fidei veritate, 4 BB. (vgl. *Rudelbach,* Hieronym. Savonarola, Hamb. 1835. S. 375 ff.); *Marsilius Ficinus,* de rel. christ. et fidei pietate, opuscc. Vgl. *Schröckh,* KG. XXXIV, S. 343 ff.

§. 145.

Verhältniss zur Polemik und Häreseomachie.

Auch die in dieser Periode vorkommenden Ketzereien unterscheiden sich von den frühern darin, dass sie sich nicht sowohl auf einzelne Lehrsätze beziehen, als vielmehr eine praktische Opposition bilden gegen das Ganze des Kirchentums, meist (ihrer dogmatischen Seite nach) angelehnt an die frühern Häresien des Gnosticismus und Manichäismus, doch bisweilen auch den reinern biblischen Lehrbegriff zurückfordernd[1]. Nur einzelne dogmatische Häresien, wie die adoptianische oder wie die Lehre des Gottschalk und des Berengar, sowie auch einzelne kühnere Behauptungen der Scholastiker (z. B. Roscellins und Abälards über die Trinität), rufen die polemische Thätigkeit der Kirche und Synodalbestimmungen in Beziehung auf das Dogma hervor[2]. Erst gegen Ende der Periode beginnt mit dem Kampfe gegen das Bestehende auch ein Umschwung in den dogmatischen Ideen überhaupt sich vorzubereiten, der zugleich die reformatorische Periode einleitet[3].

1 Hierher sind zu rechnen im Morgenlande die *Paulicianer* (vgl. ob. §. 85 n. 4), die *Bogomilen* (vgl. über ihre Lehre: *Mich. Psellus, περὶ ἐνεργείας δαιμόνων διάλ.* ed. *Hasenmüller,* Kil. 1688; *Eythym. Zigabenus,* panoplia P. II. tit. 23; *J. Ch. Wolf,* hist. Bogomilorum, diss. III. Vit. 1712. 4.; *Engelhardt,* kirchenhist. Abhandlungen, Erl. 1832. Nr. 2, *Schmidt,* RE² VII, 621 f.); im Abendlande die *Katharer* (Leonistae), *Manichäer* (Paterini, Publicani, Bugri, boni homines), die Anhänger des Peter von Bruis und Henrich von Lausanne (Petrobrusianer, Henricianer); weiterhin die *Waldenser* und *Albigenser,* die *Turlupinen,* die *Begharden, Beguinen, Fraticellen, Spiritualen* u. s. w. Vgl. darüber die KG.

2 Vgl. die specielle DG. unter der Lehre von der Trinität, der Christologie, der Prädestination und dem Abendmahl.

3 Auch hierüber vgl. die KG. und *Flathe,* Gesch. der Vorläufer der Reformation, Lpz. 1835. II. (s. auch §. 155).

§. 146.

Die griechische Kirche.

Ullmann, Nicolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates, oder die dogmatische Entwicklung der griechischen Kirche im 12. Jahrh. (St. Kr. 1833. 647 ff.). *W. Gass,* Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche, nebst einer Abhandlung über die Bestreitung des Islam im Mittelalter, Breslau 1844. — *Φ. Βαφείδης, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία,* T. II.: *Μέση ἐκκλησ. ἱστ.* (700—1455) (Const. 1866). *Δ. Κυριακός, Ἐκκλησ. ἱστ.* T. II: 860—1880 (Athen 1881).

Wenn in der vorigen Periode Augustin den Wendepunkt bildet in Beziehung auf die dogmatische Priorität der griechischen vor der

abendländischen Kirche, so tritt in dieser Periode die erstere, nachdem sie sich in Johann von Damascus ihr Monument gesetzt hatte, von dem Schauplatze der lebendigen Entwicklung ab. Der gelehrte *Photius* († um 890) zeigt in seiner Polemik gegen die lateinische Kirche und in seinen theologischen Schriften überhaupt eine dogmatische Abgeschlossenheit, die sich durch keine Widersprüche beirren lässt[1]. Als Schatten früherer Grösse treten mit den Scholastikern des Abendlandes in Parallele die an Johann von Damascus sich anschliessenden Theologen *Euthymius Zigabenus*[2], *Nicolaus*, Bischof von Methone[3], *Nicetas Choniates*[4] und *Theophylakt*[5]. *Als Philosoph und Theolog — dies für die Dämonenlehre des M. A., vergl. s. Schrift § 145, 1 — ragt gleich sehr hervor *Michael Psellus* † nach 1105. Als Mensch, Gelehrter (Commentator des Homer) und Kirchenfürst ragt *Eustathius* († 1194) Erzb. v. Thessalonich hervor (Op. ed. Tafel, Frankf. 1837; Nachträge, Berl. 1839), dem sein Schüler *Michael Akominatos* (Op. ed. *Lampros*, Athen 1880) ein würdiges Denkmal gesetzt hat.* — Unter den von der orthodoxen Kirche getrennten chaldäischen Christen (Nestorianern) sind als Dogmatiker zu nennen *Ebed Jesu*[6], unter den Jakobiten (Monophysiten) *Jakob*, Bischof von Tagrit[7], und *Abulfaradsch*[8]. Durch die im elften Jahrhundert aufs Neue ausgebrochenen Streitigkeiten zwischen der morgen- und abendländischen Kirche sowie durch die Unionsversuche, besonders im 15. Jahrhundert, wurde die griechische Theologie zu neuen dogmatischen Anstrengungen genöthigt[9], blieb aber gleichwohl in ihren Leistungen hinter der abendländischen Kirche zurück.

[1] In seiner Bibliothek (*Μυριόβιβλος* [Ausg. v. Im. Bekker, Berol. 1824, 2 voll.]) findet sich viel dogmatisches Material. Ueber seinen Streit mit der lateinischen Kirche s. §. 169. Vgl. über ihn *Gass* in RE[2] XI 657—665. *Hergenröther*, Photius, 3 Bde. Regensb. 1867 ff.

[2] Richtiger Zigadenus, † nach 1118 als Mönch zu Constantinopel. Im Auftrag des Kaisers Alexius Comnenus verfasste er in 24 B.: *πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων*, s. *Ullmann* a. a. O. S. 19 ff. Separat gedruckt zu Tergovisto (Hauptst. der Wallachei) 1711; vgl. *Fahr.* bibl. gr. Vol. VII, p. 461. Lat. übers. von *Pet. Franc. Zino* (Venet. 1556. fol.), wieder abgedruckt in Bibl. PP. maxima, Lugd. T. XIX, p. 1 ff. — Ausserdem schrieb er Exegetisches, vgl. *Gass* in RE[2] IV s. v.

[3] Methone in Messenien. Ueber sein Leben ist *jetzt so viel sicher, dass er unter Kaiser Manuel Komnenos (1133—1180) geschrieben hat.* Seine Widerlegung des Platonikers Proclus: *ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ*, herausgeg. von *Vömel,* Frkf. a. M. 1825. Dazu: Nicol. Meth. Anecdoti P. I et II. 1825. 1826. Frankfurter Gymn.-Progr. *Von seinen übrigen Schriften hat *Andron. Demetrakopulos* 1865 und 1866 mehrere herausgegeben (s. ZKG. 1887 [IX] S. 406 f.), die gegen die Lateiner über den Ausgang des h. Geistes, *Simonides* (London 1859) acht andere: Bibl. Eccles. Leipzig 1866. Eine Uebersicht seiner schriftsteller. Thätigkeit giebt *Draeseke* (ZKG. a a. O. S. 565 ff.)*

[4] Sein Familienname ist *Acominatus.* Choniates heisst er nach seiner Vaterstadt Chonae (dem ehemal. Colossae) in Phrygien, † nach 1206. — Von seinem *θησαυρος ὀρθοδοξίας*

in 27 Büchern sind nur die 5 ersten (wahrscheinlich die wichtigsten) genauer bekannt in der lat. Uebers. des *Morelli* (Par. 1569), wieder abgedr. in Bibl. PP. max. T. XXV, p. 54 ss. Das Buch sollte gewissermaassen eine Ergänzung bilden zur Panoplia des Euthymius. Vgl. *Schröckh* XXIX, S. 338 ff. *Ullmann* S. 30 ff.

5 Erzbischof der Bulgaren in Achrida († 1107), hauptsächl. als Exeget und als Polemiker gegen die lateinische Kirche im Trinitätsstreit (§. 169). Opera mit Einleitung von *M. de Rubeis*: Ven. 1754 ff. Ueber Separatausgg. vgl. *Gass* RE² XV, S. 545 f.

6 Bischof zu Nisibis, † 1318. Ueber seine Schrift „Margarita s. de vera fide" vgl. *Assemani* bibl. orient. T. III, P. I (*Pfeifers* Auszug Bd. II, S. 407.)

7 † 1231. Ueber sein Werk „Liber Thesaurorum" s. *Assemann* l. c. T. II, p. 237. (*Pfeifer* Bd. I S. 250.)

8 Metropolit zu Edessa, auch Barhebraeus genannt, † 1286. Ueber sein Candelabrum Sanctorum de fundamentis s. *Assemann* l. c. p. 284. RE² I, 110.

9 *Corn. Will*, Acta et scripta, quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae seculo undecimo composita extant, Marb. 1861.

Die Mystiker der griechischen Kirche s. §. 153.

§. 147.

Die abendländische Kirche.

Bossuet, Einl. in die allgemeine Geschichte der Welt bis auf Kaiser Karl d. Gr., übersetzt etc. von *J. A. Cramer*. VII Bde. Lpz. 1757—1786. *A. Ebert*, Allg. Gesch. d. Literatur des M. A. Bd. II, (1880); Bd. III. 1887.

Wenn in den beiden frühern Perioden nächst den gallischen und italischen Lehrern es vorzüglich die Nordafrikaner gewesen waren, welche die abendländische Kirche repräsentirten, so sind es jetzt (nachdem auch diese Grösse sammt der römisch-byzantinischen untergegangen) die *germanischen* Völker, unter denen eine neue christlich-theologische Bildung aufkeimt. Wir haben hier drei Hauptzeiträume zu unterscheiden: I. den karolingischen, nebst der vor- und nachkarolingischen Zeit bis auf den Anfang der Scholastik (8. bis 11. Jahrhundert); II. das eigentliche Zeitalter der Scholastik (11 bis um die Mitte des 15. Jahrh.); III. die Uebergangsperiode zur Reformation (das 15. Jahrhundert, besonders die zweite Hälfte desselben).

Natürlich lassen sich keine scharfen Grenzen ziehen. So findet sich z. B. in dem erstgenannten Zeitraum schon ein Vorbild der Scholastik in Joh. Scotus Erigena, und das Ende der zweitgenannten Periode greift so sehr in den Anfang der dritten ein, dass längere Zeit beide Richtungen (die im Sinken begriffene scholastische und die immer mehr erstarkende reformatorische) neben einander hergehen. — Manche, z. B. *Ritter*, beginnen die Scholastik schon mit dem 9. Jahrhundert; allein das 10. Jahrh. unterbricht den Faden doch in einer Weise, dass das Frühere eher ein Vorspiel ist, als ein erster Act des Drama's; eine *„Blüte vor der Zeit, welche auch eben deshalb ohne Frucht blieb; noch zwei Jahrhunderte vergingen, ehe der Frühling eintrat"* *Hasse* (in der im folg. §. citirten Schrift S. 21, vgl. S. 32).

§. 148.

Das karolingische Zeitalter

(nebst den unmittelbar vor- und nachgehenden Erscheinungen).

† *Staudenmaier*, Joh. Scot. Erigena und die Wissenschaft s. Zeit. 1. Frkf. a. M. 1834. *Kunstmann*, Hrbanus Magnentius Maurus, Mainz 1841. *Ritter*, Gesch. der Phil. Bd. VII. *Hasse*, Anselm von Canterbury, Bd. II, S. 18—21. Vgl. KG. II, Vorl. 4; 5; 8; 9.

Die Sentenzensammlung des *Isidor von Sevilla* und ähnliche[1] boten einstweilen den rohen Stoff dar, während die von Karl d. Gr. errichteten Schulen und Lehranstalten die Selbsttätigkeit des Geistes weckten. Unter den Männern, welche auf das karolingische Zeitalter einwirkten, zeichneten sich besonders *Beda der Ehrwürdige*[2] und *Alcuin*[3] durch einen klaren Geist aus. Durch den erstern wurde das Studium der Dialektik in den angelsächsischen, durch den letztern in den fränkischen Kloster- und Domschulen eingeführt. *Claudius*, Bischof von Turin[4], und *Agobard*, Erzbischof von Lyon[5], wirkten mehr anregend und praktisch reformatorisch, als streng dogmatisch ein. Nur bei den in jenem Zeitalter ausgebrochenen kirchlichen Streitigkeiten that sich der theologische Scharfsinn bei einzelnen Teilnehmern in bestimmter Weise hervor[6]. Dagegen leuchtet *Johannes Scotus Erigena* bereits als ein Meteor am theologischen Himmel. Mit hoher geistiger Eigentümlichkeit suchte er im Geiste des Origenes die Theologie philosophisch zu begründen, wobei jedoch nicht zu übersehen ist, dass die von ihm zuerst wieder betretene Bahn der Speculation den kühnen Forscher bis an den Abgrund grossartiger Irrtümer hinführte[7].

[1] Vgl. die vor. Per. §. 82 Note 30. und *Ritter* VII, S. 171 ff. Ausser *Isidor* sind als Compilatoren aus dem 7. Jahrh. zu nennen: *Tajo* von Saragossa um 650, und *Ildefons* von Toledo 659—669. Vgl. *Münscher-v. Cölln* II, S. 5. RE² VII, 364 ff.; *Ebert* I, 555 ff. Ausg. Rom 1797 ff.

[2] Geb. um 672, † 735 in England, zunächst als Historiker berühmt und als Bildner von Geistlichen. Seine Commentarien, Predigten u. Briefe enthalten indessen auch manches Wichtige für die DG. Vgl. *Schröckh* XX, S. 126 ff. Allg. Encykl. VII, S. 308—312. *Ebert*, I, 595 ff.; RE² I; *Werner*, Beda d. E. u. s. Zeit (1875); Ausgg.: Paris 1544; 1554; Basel 1563 u. a.; *Giles*, London 1843, 6 voll.

[3] Auch Flaccus Albinus, Alschwinus, genannt, aus der engl. Provinz York, † 804; Lehrer Karls d. Gr. Sein Werk de fide sanctae et individuae Trinitatis in 3 BB. enthält die ganze Glaubenslehre. Vgl. *Bossuet-Cramer* Bd. V, Abth. 2, S. 552—559. Ueber seine Teilnahme an der adoptianischen Streitigkeit u. a. siehe d. spec. DG. *Dümmler*, ADB. s. n.; *Werner*, A. u. s. Jahrh. 1876; *Ebert*, II, 11—36. *Neander*, KG. III, S. 154 u. anderw. — Opera: cura *J. Frobenii*, Ratisb. 1777. II Tom. in 4 Voll. fol. Monumenta Alcuin. edd. *Jaffé*, *Wattenbach*, *Dümmler* 1873 (Bibl. Rer. Germ. VI).

[4] Aus Spanien gebürtig (vielleicht ein Schüler des Felix von Urgella), schloss sich in seiner dogmat. Richtung an Augustin an, lehrte unter Ludwig d. Fr. und † 840. Seine Commentare enthalten manche dogmatische Erörterungen. Vgl. *Schröckh* XXIII, S. 281. *Neander* IV, S. 325 ff. *Ch. Schmidt*, Claudius von Turin, Z. h. Th. 1843. 2. *Reuter*, Gesch. d. rel. Aufkl. I, 16—20.

5 Geb. 778, † 840, widersetzte sich, wie Claudius, in manchen Stücken dem Aberglauben der Zeit. Ueber seine Polemik gegen die Juden s. o. §. 144, über die Bestreitung des Felix von Urgella die spec. DG.; im Uebrigen *Schröckh* XXIII, S. 249. *Neander* IV, 322—324. und *Hundeshagen*, Commentatio de Agobardi vita et scriptis P. I, Giessae 1831. RE² I, 211 f.; *Reuter*, Aufkl. I, 24—41. — Ausgabe seiner Opp.: Par. 1605. 4; vollständiger von *Baluze*, Par. 1660 (maxima Bibl. Patr. T. XIV. und *Gallandii* Bibl. Patr. T. XIII).

6 So *Rabanus* (*Hrabanus*) *Magnentius Maurus*, *Paschasius Radbertus*, *Ratramnus*, *Servatus Lupus*, *Hinkmar von Rheims*, *Florus Magister*, *Fredegis von Tours* u. a. in den Streitigkeiten über die Prädestination, das Abendmahl u. s. w. Siehe spec. DG. u. über deren Werke die Kirchengesch. und *Münscher-v. Cölln* II, S. 6 u. 7. Vgl. *Ritter*, Gesch. d. Phil. VII, S. 189 ff. Ueber die Bedeutung des Fredegis *Hasse* a. a. O. S. 20, über Hinkmar: *Schrörs*, H. v. R. (1884); über Maurus, Radbert und Ratramnus: *Ebert*, Lit. d. M. A. II, (1880) 120 ff.; 230 ff.; 244 ff.

7 Auch Scotigena, lebte am Hofe Karls des Kahlen, und † nach 877. Vgl. *Staudenmaier* a. a. O. und dessen: Lehre des Joh. Scot. Erig. über das menschl. Erkennen, Freiburger Zeitschr. für Theol. III, 2. *Frommüller*, die Lehre des Joh. Scot. Erigena vom Wesen des Bösen, Tüb. Zeitschr. 1830, H. 1, S. 49 ff.; H. 3, S. 74 ff. *Theod. Christlieb*, Leben u. Lehre des Scotus Erigena, mit Vorr. von *Landerer*, Gotha 1860. *Ders.* in RE² XIII, s. v. Scotus. † *J. Huber*, Joh. Scotus Erigena, München 1861. *Reuter*, Aufkl. I, S. 51—64. *Buchwald*, Logosbegr. des Sc. Er. (ID) 1884. *Bach*, DG. I, S. 264—313. — Schriften: dialogus de divisione naturae libb. V (ed. *Th. Gale*, Oxon. 1681) — de praedestinatione Dei — Ausgabe des Pseudo-Dionys (Opera S. Dionysii latine versa, wovon blos die hierarchia coelestis im 1. Bd. der Werke des Hugo von St. Victor). „*Er stand mit seinem tiefen Bewusstsein der göttlichen Allgegenwart und allgemeinen Offenbarung, dem Philosophie und Religion nur als verschiedene Formen desselben Geistes erschienen, einsam und so hoch über seiner Zeit, dass erst im 13. Jahrhundert die Verwerfung der Kirche ihn erreichte*“ *Hase.* Vgl. *Ritter* VII, S. 206—296: . . . „*Er stellt sich wie eine rätselhafte Erscheinung dar unter den vielen Rätseln, welche uns die Betrachtung dieser Zeit vorlegt. Vor den übrigen wissenschaftlichen Männern dieser Jahrhunderte ragt er hervor durch die Kühnheit seines Gedankenfluges, wie Karl d. Gr. vor allen Fürsten dieser Zeit*“ *). Treffend nennt *Hasse* (a. a. O. S. 21) das System des Erigena „*wenn nicht eine Erneuerung des Gnosticismus, doch des Origenismus auf höherer Stufe*“.

§. 149.

Die Scholastik im Allgemeinen.

Bulaei historia Universatis Parisiensis, Par. 1665—1673. VI. fol. *Semler*, Einl. in die dogmatische Gottesgelehrsamkeit (vor Baumgartens evangelischer Glaubenslehre Bd. I. S. 16 ff.). *Tennemann*, Gesch. der Philos. Bd. VIII u. IX. *Hegel*, Gesch. der Phil. Bd. III, Thl. 2. *Ritter*, Gesch. d. Phil. Bd. VII u. VIII. *Cramer* a. a. O. Bd. V. *Engelhardt*, DG. S. 14 ff. *Baur*, Lehre von der Versöhnung S. 142 ff.; *ders.*: Der Begriff der christl. Phil. 3. Art. in Zellers Jahrbb. 1846. 2. *Fr. v. Raumer*, die Philosophie und die Philosophen des 12. u. 13. Jahrh. (histor. Taschenb. 1840). Meine Abhandlung: über die Scholastik und Mystik des Mittelalters, Z. h. Th. 1842. 1. *F. R. Hasse*, Anselm von Canterbury, 2. Thl. Lpz. 1852. von Anfang. Die Werke von *Ueberweg* und *Stöckl* s. § 7. *W. Kaulich*, Geschichte der scholastischen Philosophie, 1. Th. Prag 1863. *Köhler*, Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogmatischen Systeme des Mittelalters, Gotha 1858. *Löwe*, Kampf zw. R. u. N. 1876. *Nitzsch*, Scholast. Theologie in RE².

---

*) Zwischen die Dämmerung der Scholastik im 9. Jahrhundert und ihren eigentlichen geschichtlichen Verlauf vom 11—15. Jahrhundert stellt sich das durch seine Barbarei verschrieene 10. Jahrhundert (vgl. Baronius), aus welchem einzig in dogmatischer Beziehung die Gestalt *Gerberts* (Sylvester II.) bedeutsam hervorragte. Vgl. über ihn: *Hock*, Gerbert oder Papst Sylvester II., Wien 1837. *Ritter*, VII, S. 300 ff. *Ebert*, III, S. 384—390.

XIII, S. 650 ff. *Erdmann*, der Entwicklungsgang der Scholastik (Hilgenfelds Zeitschr. 1865. 2). *Dilthey*, Einleit. in d. Geisteswiss. I. Leipz. 1883. — Weitere Lit. in *Nitzsch's* Artikel (PRE2 XIII, S. 694 f.) sowie bei *Schneid*, die neuesten Schr. ü. d. M. A.liche Phil. (Lit. Rundschau, 1884, 1—3).

Das Bestreben, Philosophie und Theologie zu vereinigen, das sich bei Scotus Erigena auf eine überaus kühne Weise gezeigt hatte, stand eine Zeit lang vereinzelt da, trat dann aber, obwohl in einer gebundenern Form, in der eigentlich sogenannten *Scholastik* heraus[1]. Es galt hier nicht, wie bei den frühern Alexandrinern, das junge, dogmatisch noch wenig entwickelte, lebensfrische Christentum auf philosophische Ideen zurückzuführen und es einer schon vorhandenen (antiken) Bildung anzupassen; sondern jetzt galt es umgekehrt, au dem Boden einer aus dem Altertum vererbten, zum Teil auch schon verunstalteten Kirchenlehre eine moderne christliche Philosophie vorzubereiten. Gleichwohl ward auch *hier* wieder in Ermangelung einer selbständigen Form die antike Philosophie zu Hülfe gerufen, und später mit dem Aristotelismus[2] eine eben so unnatürliche Verbindung eingegangen, wie früher mit dem Platonismus. Uebrigens bewegte sich das philosophische Denken mehr im Formellen[3] als im Materiellen, es trat mehr in dialektischer als in speculativer Gestalt hervor, so dass hier weniger ein phantasiereiches Ausschweifen der Gedanken in das Weite und Unbestimmte (wie bei dem Gnosticismus)[4], als vielmehr ein sich Verengen und sich Verlieren ins Einzelne und Kleinliche zu befürchten war. Und so ward die grübelnde Spitzfindigkeit des Verstandes allmählich der Ruin der Scholastik, während das Streben nach scharfen theologischen Bestimmungen, die wissenschaftliche Begründung der Lehre und die edle Zuversicht in die Vernunftmässigkeit des Christenthums (auch bei den obwaltenden Vorurteilen) unstreitig die Lichtseite und das Verdienst derselben sind[5]. Immerhin ist das gewiss, das der grossartig angelegte Versuch zuletzt in sein Gegenteil umschlug, dass die Freiheit des Gedankens mit der Knechtschaft des Buchstabens, die Zuversichtlichkeit des Glaubens mit schmählicher Skepsis endete[6].

1 Ueber die Benennung „Scholasticus" u. s. w. siehe *du Fresne* p. 739. *Gieseler* DG. S. 446. Doch ist der Name nicht etymologisch, sondern historisch zu erklären, vgl. *Schleiermacher*, Kirchengesch. S. 466. Ueber das Irreleitende und Verwirrende des Namens vgl. auch *Ritter* VII, S. 111 ff. Den Namen aufzugeben, wäre gleichwohl bedenklich.

2 In der vorigen Periode hatte bereits *Cassiodor* einen Abriss der aristotelischen Dialektik gegeben, *Boëthius* einen Theil des Organon übersetzt; aber erst in dieser Periode wurde die Bekanntschaft mit Aristoteles allgemeiner, s. §. 151. Der Platonismus bildet gleichsam die Morgen- und Abendröthe der mittelalterlichen Philosophie, hier in Scotus Erigena, dort in Marsilius Ficinus u. a., nnd selbst auch noch mehrere Scholastiker der ersten Periode waren vom Platonismus beherrscht. Erst im 13. Jahrh. ward er allmählich durch den Aristotelismus verdrängt. „*Es ist nur eine Fabel alter Unwissenheit, dass man*

im Mittelalter nur der aristotelischen Philosophie ergeben gewesen sei" *Ritter* VII, S. 70; vgl. auch S. 80 u. 90 ff.

3 „*Ging in der Periode der alten Kirche die geistige Thätigkeit auf das Produciren des Stoffes oder auf die Exposition dessen, was der Inhalt des christlichen Dogma's noch in der einfachsten und unmittelbarsten Gestalt in sich begriff, um ihn in bestimmten Lehrsätzen und Formeln auseinanderzulegen, für das religiöse Bewusstsein herauszustellen und zur allgemeinen öffentlichen Anerkennung zu bringen: so hatte alles dies die Scholastik schon zu ihrer Voraussetzung. Der Stoff und Inhalt war das unmittelbar Gegebene . . . aber die Aufgabe war jetzt, das dem Bewusstsein des Geistes zum Object Gewordene und aus demselben Herausgestellte wiederum zur subjectiven Einheit mit ihm zu verknüpfen und für das Bewusstsein zu vermitteln.*" *Baur*, Versöhnungslehre S. 147 f. Vgl. *Baumgarten-Crusius*, Lehrb. I, S. 445. *Hegel*, Gesch. der Philos. Bd. III, S. 138.

4 „*Wenn den christlichen Lehrern die Gnostiker mit ihren Systemen gegenübergestellt werden, so wird hierbei meistens verkannt, dass die gnostischen Systeme nicht den Zusammenhang der philosophirenden Vernunft, sondern nur den der Phantasie haben.*" *Staudenm.*, Erigena S. 370.

5 Ueber die ungerechte Behandlung der Scholastiker klagt schon *Semler* (Einl. zu Baumgartens Glaubenslehre Bd. I): „*Die armen Scholastici haben sich gar zu sehr müssen verachten lassen, oft von Leuten, die sie nicht zum Abschreiben hätten brauchen können.*" Und selbst *Luther*, der die Scholastik mit stürzen half, schrieb an Staupitz: Ego Scholasticos cum judicio, non clausis oculis lego. . . . Non rejicio omnia eorum, sed nec omnia probo, bei *de Wette*, Briefe u. s. w. I, p. 102. Vgl. auch *Möhlers* Schriften u. Aufss. Bd. I, S. 129 ff. *Ullmann* (Joh. Wessel, 1. Ausg. S. 12) nennt die scholast. Theologie „*bei ihrem Beginne einen wahren wissenschaftlichen Fortschritt, in ihrem ganzen Verlaufe eine grosse dialektische Uebungsschule der abendländischen Menschheit, in ihrer Vollendung ein gehaltreiches, grossartiges und, wie die gothischen Dome, kunstvoll durchgebildetes Erzeugniss des menschlichen Geistes.*"

6 S. *Baur*, Lehrbuch der Dogmengesch. S. 11. 154 ff.

§. 150.

Die vorzüglichsten Vertreter der Scholastik.

a. Erste Periode der Scholastik bis auf Peter den Lombarden.

Nitzsch, D. Urss. d. Umschwungs u. Aufschw. d. Schol. im 13. Jahrh. (Jahrbb. f. prot. Theol. 1875, III). Vgl. KG. II, Vorl. 14.

In den unter Karl d. Gr. und seinen Nachfolgern gestifteten Klosterschulen war der scholastische Geist zuerst geweckt worden. Ausgebildet ward er in dem Kloster Bec in der Normandie, wo *Lanfranc* lehrte[1]. Sein Schüler *Anselm von Canterbury* versuchte, vom Glauben und zwar vom positiven Kirchenglauben ausgehend, zur philosophischen Erkenntniss aufzusteigen, was sich sowohl in seinem Beweis für das Dasein Gottes, als in seiner Satisfactionstheorie zeigt[2]. Sowohl hierin, als in seiner Ansicht von der Realität der allgemeinen Begriffe, fand er Gegner an *Roscelin*[3] und *Peter Abälard*[4], indem dieser, im Widerspruch mit der anselmischen Theorie, den Glauben auf die Evidenz der Erkenntniss stützte, jener aber dem Realismus den Nominalismus entgegensetzte. Zeitgenosse des Anselm war *Hildebertus*

a Lavardin (erst Bischof von Mans, dann Erzbischof von Tours)[5], der sich gleichfalls an den Kirchenglauben anschloss, während *Gilbert von Poitiers* sich (wie Roscelin und Abälard) den Vorwurf der Heterodoxie zuzog[6]. — Eine eigentümliche, die Mystik mit der Scholastik verbindende Richtung finden wir zum Theil schon bei dem Lehrer Abälards, *Wilhelm von Champeaux*[7], sowie auch bei *Hugo*[8] und *Richard von St. Victor*[9]. — Nachdem dann ferner *Robert Pulleyn* und auch andere die Kirchenlehre philosophisch zu stützen sich bemüht hatten[10], fasste *Peter der Lombarde* (im 12. Jahrhundert) das Ganze derselben in seinen Sentenzen zusammen und legte durch seine Behandlungsweise den Grund jener strengen und schwerfälligen Methode, die nach ihm lange Zeit die herrschende blieb[11]. *In Deutschland ragen gegen das Ende der I. Per. hervor die Brüder *Gerhoch*[12] und *Arno von Reichersberg*,[13] von denen jener die Anwendung der Dialektik auf die Glaubenswahrheiten insbes. die Christologie (im Adoptianismus) leidenschaftlich bekämpfte und eine einflussreiche prakt. reform. Thätigkeit entfaltete, dieser gegen Folmar die positive Christologie der Zeit aufstellte.*

1 † 1089. Er machte sich besonders im Streit mit *Berengar* bemerklich, wovon unten in der spec. DG. Seine Werke sind herausg. v. *d'Achery*, Par. 1648. fol. *Giles*, Oxford u. Par. 1844 (2 voll.). Vgl. *Möhler* in der unten angef. Schrift S. 39. Ueber die Stiftung des Klosters Bec ebend. *Freemann*, Hist. of the Norman Conquest, IV (1871). *Reuter*, Aufkl. I, 85 f. *Nitzsch* in RE² VIII, s. n.

2 Geb. zu Aosta in Piemont um 1034, seit 1093 Erzbischof von Canterbury (daher Cantuariensis), † 1109. „*Er und kein Anderer ist der Vater der Scholastik*; *denn er zuerst hat dem wissenschaftlichen Triebe*, *welcher seit Isidor in der Kirche sich regte und in Berengar und Lanfranc bereits dem Durchbruche nahe kam*, *Bewusstsein*, *Gestalt und Sprache verliehen und ihn in den Stand gesetzt*, *sich geschichtlich zu bethätigen*" *Hasse* a. a. S. 32. Zu seinen philos. Schriften gehört vorzüglich: Monologium et Proslogium (Beweis über das Dasein Gottes, Trinitätslehre), Auszug bei *Cramer* V, 2 S. 341—372. Zu den mehr theologischen: de casu Diaboli; vorzüglich aber: cur Deus homo? libb. II (Theorie der Menschwerdung und Erlösung); überdies: de conceptu virginali et originali peccato; de libero arbitrio; de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio u. a. m. — Opera ed. *Gabr. Gerberon*, Par. 1675. fol. 1721. II. fol. (Ven. 1744). Von der Schrift: cur Deus homo? Handausg. Erlangen 1834; von *Fritzsche* Ed. II. Zürich 1886; *Lämmer*, Berlin, 1857; London 1885. *Anselmi* Mariale ebd. 1885. Opuscula philosophico-theologica selecta ed. *C. Haas*, Tub. 1863 ss. Vgl. über ihn *Möhler*, gesammelte Schriften und Aufsätze, Regensb. 1839. I, S. 32 ff.; über seine Lehre ebend. S. 129 ff. *I. G. F. Billroth*, de Anselmi Cantuariensis Proslogio et Monologio, Lips. 1832. *Franck*, Anselm von Canterbury, Tüb. 1842. *F. R. Hasse*, Anselm von Canterbury, 1. Thl. Lpz. 1843. 2. Thl. (die Lehre Anselms) 1852. *Ritter*, VII, S. 315—354. *Rémusat*, Anselme de Cantorbéry, Par. 1854. *Oecsény*, De theol. S. Anselmi diss. Brünn 1885. A.'s Vita von Eadmer, London 1885. *Rull*, Life and Times of A. of C. 2 voll. London 1882. *Bach*, DG. I, S. 314—363.

3 Auch Rucelinus und Rüzelin, geb. in Nordfrankreich und Canonicus zu Compiègne, im 11. Jahrhundert. Er wird gewöhnlich der Stifter der Nominalisten genannt; s. *Chladenii* diss. hist. eccles. de vita et haeresi Roscellini, Erl. 1756. 4. *Bach*, DG. II, S. 24 ff. Ueber den in der Geschichte der Philos. näher zu erörternden Gegensatz des Nominalismus und

Realismus: *Baumgarten-Crusius*, de vero Scholasticorum Realium et Nominalium discrimine et sententia theologica, Jen. 1821. 4. *Engelhardt*, DG. S. 16 f. *Baur*, Lehrb. S. 165. Ganz unbedeutend für die Theologie war der Gegensatz nicht, wie sich dies namentlich bei der Trinitätslehre zeigen wird. Auch hing im Ganzen und Grossen die Teilnahme an den reformatorischen Bewegungen (z. B. zu Hus' Zeit) von diesem Gegensatz mehr oder weniger ab.

4 *Geb. 1079 zu le Pallet in der Bretagne, † 1142. Ueber seine merkwürdigen Schicksale vgl. *Bayle*, Dict. I sowie die unten verz. Lit. — Von seinen Schriften giebt es drei Ausgaben, von denen jedoch keine ganz vollständig ist. André Duchesne (u. Quercetanus), Opp. Ab. et Hel., Paris 1616; darin: Introductio in Theologiam III (de fide Trin.); Martène et Duraud (Thes. anecd. V) gaben heraus: l. V Theologiae christianae. Victor Cousin, der bereits 1836 in den Ouvrages inéd. d'Ab. dessen ‚Sic et Non' (1851 vollständiger durch Henke u. Lindenkohl herausg.) ediert hatte, liess dies in den Opera, (Paris 1849 I, 1859 II) aus. Migne (Patr. lat. T. 178, 1855) druckt Cousin mit einigen Weglassungen ab. — *Cousin* a. a. O. Introd.: Comme S. Bernard représente l'esprit conservateur et l'orthodoxie chrétienne, dans son admirable bon sens, sa profondeur sans subtilité, sa pathétique éloquence, mais aussi dans ses ombrages et dans ses limites parfois trop étroites, de même Abélard et son école représentent en quelque sorte le côté libéral et novateur du temps avec ses promesses souvent trompeuses et le mélange inévitable de bien et de mal, de raison et d'extravagance. Dass übrigens daneben eine positive Tendenz bei A. vorhanden gewesen, die sich mit energischem Festhalten an der Erlösung durch Christus verband, weist *Deutsch* (s. u.) nach, auch gegen die abfällige Kritik *Reuter's*. — Lit.: *Franck*, Ein Beitrag z. Würdigung Ab.'s (T. Z. Th. 1840, S. 4 ff.). *Rémusat*, Ab. Paris 1845, II. *Böhringer*, II, 2. *Hayd*, Ab., Regsbg. 1886. *Böttcher*, Leben Ab.'s (Z. h. Th. 1869); *ders.* ebd. 1870; *Reuter*, Aufkl. I, 183—359; *Deutsch*, P. Ab. ein krit. Theol. des XII. Jahrh., 1884. *Nitzsch*, RE² s. n. *Bach*, DG. II, S. 41—87. — *Denifle*, D. Sentenzen A.'s u. d. Bearbb. s. Theol. vor Mitte XII. Jahrh. (Archiv f. M. A.liche KG. I, 402 ff.; 584 ff.) Vgl. auch die Ausführr. bei *Hefele*, Conz., Gesch. V, passim.*

5 Geb. 1055 oder 1057, † 1134. Wenngleich ein Schüler Berengars, doch nicht ganz seines Glaubens (seit 1097 Bischof von Mans, seit 1125 Erzbischof von Tours). Längere Zeit ward er für den Verfasser des Tractatus theol. gehalten, der vielleicht dem Hugo von St. Victor (s. Note 8) angehört. Vgl. *Liebner* St. Kr. 1831, S. 254 ff. dgg.: *Hauréau*, Hist. de la phil. scol. (1872) 30 ff. Ausserdem aber sind seine Meinungen über das Abendmahl wichtig, wovon unten in der spec. DG.

6 Auch Porretanus (de la Porré), † 1154. *Cramer* VI, S. 530—552. Sein Hauptgegner war der heil. *Bernhard von Clairvaux*, derselbe, der auch Roscelin und Abälard bekämpft hatte; s. *Neander*, der heil. Bernhard S. 217 ff. *Ritter* VII, S. 437 ff. *Bach*, DG. II, 133—160; *Lipsius* bei Ersch u. Gruber; *Usener*, G. de la P. (Jahrb. f. prot. Theol. 1879, 183 ff.); *Reuter*, Aufkl. II, 11 f.

7 Guilelmus de Campellis, † 1121. Er war der Gründer der Schule von St. Victor in einer Vorstadt zu Paris (1109), aus der überhaupt die *mystischen* Scholastiker hervorgingen; vgl. über ihn und seine Dialektik *Schlossers* Abhandlung über den Gang der Studien in Frankreich, vorzüglich in der Schule zu St. Victor, in dessen Vincenz von Beauvais, Frkf. a. M. 1819. Bd. II, S. 35. und Abälards Werke von *Cousin*. Nach letzterem *Engelhardt* in der unten anzuführenden Schrift S. 308 ff.

8 † nach Pagi 1140, nach andern 1141, Graf von Blankenburg, Canonicus in St. Victor (alter Augustinus, lingua Augustini, Didascalus), ein Freund des heil. Bernhard. Vgl. *A. Liebner*, Hugo von St. Victor u. die theologischen Richtungen seiner Zeit, Lpz. 1832. — Opera: ex rec. Canonicorum Regularium S. Victoris Paris. Rotomagi 1610. III, fol. Die wichtigste Schrift: de sacramentis christianae fidei libri duo, T. III, p. 487—712. Auszug bei *Cramer* VI, S. 791—848. Vgl. *Ritter*, VII, S. 507 ff. *Bach*, DG. II, 309—367. Ueber die ihm

zugehör. Schriften: *Hauréau,* H. d. S. V., Examen etc. Paris 1850. — *Zöckler*: RE[2], VI s. n.

[9] Magnus Contemplator! Ein Schotte von Geburt, † um 1173. Vgl. *Liebner,* progr. de Richardo a St. Vict. Gött. 1837. 1839. *Engelhardt,* Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek, zur Gesch. der myst. Theol. Erl. 1838. — Opera: studio Canonicorum S. Victoris, Rotomagi 1650. fol. Ueber Ungedrucktes: Hist. litér. de la Fr. XIII, 486.

[10] † zwischen 1144 und 1150, ward Cardinal, schrieb Sententiar. libb. VIII. Ausg. von *Mathoud,* Par. 1655. fol. Vgl. *Cramer* VI, S. 442—529. und *Ritter* VII, S. 547 ff. *Hauréau,* phil. scol. (1872) I, 483 ff.; *Bach,* DG. II, 216—225.

[11] Magister Sententiarum, geb. zu Novara, seit 1159 Bischof von Paris, † 1164; schrieb: Sententiarum libb. IV, (ed. pr. Nürnb. 1474) in zahlr. Ausgaben verbreitet — *„mehr durch die kirchliche Stellung des Verfassers, durch Ausgleichung der Gegensätze und durch Gemeinverständlichkeit, als durch Scharfsinn oder Tiefe das Handbuch des damaligen, das Vorbild des nächsten Jahrhunderts“ Hase.* Eine kleine Probe seiner Methode giebt *Semler* in der Einleit. zu *Baumgartens* Glaubenslehre Bd. II, S. 81 ff. Vgl. *Heinrich,* Gesch. der dogmat. Lehrarten S. 145 ff. Das erste Buch handelt de mysterio Trinitatis s. de Deo uno et trino; das zweite de rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione aliisque pluribus eo pertinentibus; das dritte de incarnatione verbi aliisque ad hoc spectantibus; das vierte de sacramentis et signis sacramentalibus. Vgl. *Engelhardt,* DG. S. 22. — *„Mit Petrus dem Lombarden beginnt die Periode der systematisierenden Scholastik und des unendlichen Commentirens über die Sentenzen des Magister. Es ist zugleich die Periode, in welcher nun erst das Fragen und Antworten, das Gegenstellen von Thesen und Antithesen, Gründen und Gegengründen, die Zerspaltung und Zersplitterung des Inhalts des Dogma's ohne Ziel und Maass ins Unendliche fortging.“ Baur* a. a. O. S. 214. *„Durch ihn ward die scholastische Behandlung des Dogma's in den ruhigen, geordneten Gang gebracht, in welchem sie, ohne von weitern Gegnern angefochten zu werden, dem innern Zuge ihrer Consequenz folgte.“ Baur,* Lehrbuch der DG. S. 159. Vgl. *Ritter* VII, S. 474—501. *Bach,* DG. II, 194—307; 727—739. *Nitzsch* (Landerer) in RE[2] VIII, s. v. *F. Protois*, P. Lomb., son époque, sa vie, son influence, Par. 1881.

*[12] und [13] Die Bedeutung der Brüder (auch ein dritter, Rüdiger, ist zu erwähnen) hat neuerdings *Bach* ins Licht gestellt; vgl. dess. DG. II, 390 ff., wo nähere Angaben, auch ein Verz. der betr. Schriften, von denen durch *Mühlbacher* und *Scheibelberger* (I, 1875) mehrere neu veröff. worden sind. Aus Arno's Hauptwerk (Apologeticus contra Folmarem; München, Staatsbibl.) reichliche Auszüge ebd. S. 582 ff. Ueber Beider Leben: *Bach* in der Oesterr. V.-Schrift f. kath. Theol. IV. Dazu *Nobbe,* G. v. R. Lpz. 1881 und Gesch. Qu. II, 218 ff. Vgl. unten S. 415. und *Kaltner*, Folmar von Triefenstein etc. Th. Qu. 1883.*

§. 151.

b. Zweite Periode bis zum Ende des 13. Jahrhunderts.

Vgl. K.G. II, Vorl. 24.

Fast gleichzeitig traten *Robert von Melün*[1] (Folioth) und *Alanus von Ryssel*[2] (Lille, ab Insulis) mit dogmatischen Werken auf, und in die Fusstapfen des Lombarden trat sein Schüler *Peter von Poitiers*[3]. Aber auch diese Scholastik fand ihre Gegner, namentlich an *Walter von St. Victor*[4] und an *Johannes von Salisbury*[5]. Dennoch hob sich die Scholastik, zum Teil auch durch die Gunst der Umstände. Erstens gewannen die Bettelorden einen grössern Einfluss auf das philosophische und theologische Studium auf den Universitäten. Sodann

kamen mit dem 13. Jahrhundert durch die Verbindungen, welche die Kreuzzüge erröffneten, die von den Arabern übersetzten und commentirten Werke des Aristoteles in einer vollständigern Gestalt als bisher in die Hände der abendländischen Theologen, und übten von da einen entschiedenen Einfluss auf ihre Systeme[6]. An die Stelle der Sentenzen traten jetzt mit *Alexander von Hales*[7], die Summen. *Albert d. Gr.* commentirte zuerst den Aristoteles vollständig[8]. Mit dem erreichten Höhepunkt trat aber auch gegen Ende des 13. Jahrhunderts die Spaltung der Schulen als eine dauernde ein. An der Spitze der einen Schule steht der Dominicaner *Thomas von Aquino*[9], an der Spitze der andern sein Gegner, der Franciscaner *Johannes Duns Scotus*[10]. Das gegenseitige Schulgezänke hing mit der Eifersucht der Mönchsorden zusammen[11]. Doch zeigte sich auch in diesem Zeitraume die mystische Richtung bisweilen mit der scholastischen vereint, wie dies bei dem Franciscaner *Johann von Fidanza* (Bonaventura)[12] der Fall war.

[1] Bischof von Hereford seit 1164, † 1195, Verfasser einer (ungedruckten) Summa theologiae, bei *Bulaeus* a. a. O. T. II, p. 264. 585 ss. 772 s. *Cramer* a. a. O. VI, S. 553—586.

[2] Doctor universalis, † 1203. Er gehörte zur speculativen Schule des Anselm. Summa quadripartita de fide catholica*) (polemisch gegen die Albigenser, Waldenser, Juden, Mahomedaner) — libri V de arte s. articulis catholicae fidei (herausg. v. *Pez*, thesaur. anecd. noviss. T. I, P. II, p. 475—504, im Auszug bei *Cramer* V, 2 S. 445—459) — regulae theologicae. Vgl. *Schleiermacher*, KG. S. 527 ff. *Ritter* VII, S. 593 ff. *Dupuy,* Alain de Lille (Lille 1859).

[3] † 1205. Schrieb: libb. V Sententiarum, mit *Pulleyn* herausg. von *Mathoud,* Paris 1655. fol. (s. d. vor. §. Note 9). *Cramer* VI, S. 754—790. *Bach* D. G. II, 225 ff.

[4] Um 1180. Schrieb: libb. IV contra manifestas et damnatas etiam in conciliis haereses, quas sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictavinus et Gilbertus Porretanus, quatuor labyrinthi Galliae, uno spiritu Aristotelico efflati, libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant. Auszüge aus dieser noch ungedruckten Schrift bei *Bulaeus* l. c. T. II, p. 629—660. Vgl. *Bach* DG. II. 384.

[5] Sarisberiensis, Bischof von Chartres seit 1170, † 1182. An Thomas Becket schrieb er um 1156: Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII. Daran reihen sich: Metalogici libri IV (herausg. Lugd. Bat. 1639. 8. Amst. 1664. 8.) — epistolae CCCII (geschr. von 1155—1180, ed. *Papirius Masson*, Par. 1611. 4.). Ges. Ausg. von *Giles*, Oxford 1848, 5 Bde. (Abdr. bei Migne, Patr. lat. 99). *Schleiermacher* a. a. O. S. 527. *Reuter*, Joh. von Salisbury, zur Gesch. der christl. Wissensch. im 12. Jahrh., Berlin 1842. *Ritter* VII, S. 605 ff. *Schaarschmidt*, Joh. Sarisb. nach Leben u. Studien. Leipz. 1862. *Ueberweg*, II.

[6] Unter den arabischen Bearbeitern des Aristoteles besonders zu nennen: *Avicenna* († 1036) und *Averroes* († 1217). Trotz der kirchlichen Verbote nahm das Studium des Aristoteles mehr und mehr überhand. Ueber den geschichtlichen Verlauf dieser Studien s. *Amad. Jourdain*, recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur les commentaires grecs ou arabes, employés par les docteurs scolastiques (Par. 1819, 2. ed. 1873 (deutsch Halle 1831), und die Gesch. der Philos. von *Tennemann, Ritter* u. s. w.

---

*) *Wird neuerdings ohne genügenden Beweis gegen die Angabe des Alberich von Trois-Fontaines (MG. SS. XXIII, 881) einem andern Alanus zugeschrieben.*

Güdemann, Erz. Wesen ... der Juden v. 10.—14. Jahrh. Wien 1880. *Schneid*, Aristoteles in d. Scholastik, Eichst. 1875. *Talamo*, L'Aristotelismo nella storia d. fil. 1873. *Reuter*, Aufkl. II, 136 ff. *Maywald*, Die Lehre von der zweif. Wahrheit, Berl. 1871.

[7] Alesius, Doctor irrefragabilis, † 1245, der erste, welcher durchgängigen Gebrauch von der aristotel. Philosophie machte. Verf. einer Summa universae theologiae (abgeteilt in quaestiones, membra und articuli), nach seinem Tode auf Befehl Innocenz' IV. herausg. v. *Guilelmus de Melitona* um 1252. Ausgaben: Ven. 1476, Nürnberg 1482 (III. fol.) u. ö. Auszüge bei *Semler* a. a. O. S. 120 ff. *Cramer* VII, S. 161 ff. Skizze des Inhalts in RE[2] I 262 f.

[8] Simia Aristotelis genannt, der gelehrteste unter den Scholastikern; von Geburt ein Schwabe, lehrte zu Paris, Köln, ward Bischof von Regensburg, † zu Köln 1280. Opera: ed. *Petrus Jammy*, Ord. Praed. Lugd. 1651. XXI T. f. Darunter Commentarien über Aristoteles und den Lombarden, und Summa Theol. (ex edit. Basil. 1508. II. fol.). *Ritter* VIII. S. 181—256. *Sighart*, Alb. M., Regsb. 1837; *v. Hertling*, Alb. M., Koeln 1880; *Bach*, des A. M. Verhältn. z. Erk. Lehre der Griechen etc. Wien 1881.

[9] Doctor angelicus, geb. 1224 im Neapolitanischen, ein Schüler Alberts (doch trat bei ihm noch mehr, als bei seinem Lehrer, das theologische Interesse hervor), lehrte zu Paris, Rom, Bologna und Pisa, † 1274 (auf der Reise zum Concil von Lyon), wurde von Johann XXIII. 1423 canonisirt. Schriften: commentarii in libb. IV Sententiar. Petri Lombardii (c. notis *J. Nicolai*. Par. 1659. IV. fol.) — summa totius theologiae in III partes distributa (Auszüge bei *Semler* a. a. O. S. 58 ff. Opera omnia: Romae 1570—71. XVII. fol. Antw. 1575. Venet. 1745. XX. fol. u. a. Neue Ausg., auf Kosten Leo's XIII. vom Dominikanerorden veranstaltet (ed. *Zigliara*): I, Rom 1882; II 1884; III 1886; Summa theologica ed. *Drioux* in 15 Bd., Paris 1853 (neue Ausg. V. (Schluss)-Bd. Turin 1886). Summa contra gentiles ed. *Uccelli*, Rom 1878. Ebenso eine Anzahl kleinerer Schriften und Zusammenstellungen (z. B. Thomae Aqu. . . . monita et preces, ed. *Esser*, Würzbg. 1882. *Nachdem das vor. Jahrh. nur einzelne Vertreter des Thomismus in der kath. Kirche aufzuweisen gehabt (vgl. *Werner*, Gesch. d. kath. Theol. III, 94 ff.) hat die ganze auf die M. A-liche Scholastik zurück lenkende Richtung des gegenwärtigen röm. Katholizismus den ‚Engel der Schule' mehr und mehr in den Vordergrund treten lassen lassen, bis dann durch die Encyclika des Papstes vom 4. Aug. 1879 nicht bloss die Theologie, sondern auch die Philosophie des Thomas zur Grundlage aller Studien auf allen kath. Anstalten erklärt wurde. Gewiss wird ‚*auch die protest. Wissenschaft dem grössten der Scholastiker die unbefangene Bewunderung seiner wissenschaftl. Leistungen wie seines sittl. Charakters und seiner aufricht. Frömmigkeit nicht versagen. Aber von einer Repristination des Thomismus das Heil der Kirche und Wissenschaft erwarten, kann nur wer von den Bedürfnissen der Gegenwart ebensowenig versteht, wie von dem System des Thomas* . . .' (Wangemann in RE[2] XV, S. 594). Den literar. Erfolg der Thomas-Encykl. bezeugt die Produktion der letzten Jahre; (vgl. u. a. Theol. Jahresber. V, 178 ff.)* — Liter.: *Hörtel*, Th. A. und s. Zeit, Augsburg 1846; *Jourdain*, La Phil. de S. Thomas. 2 Th., Paris 1858. *K. Werner*, Die spek. Theol. des h. Th. 3 Bde. Regsbg. 1859 ff. *Otten*, Allg. Erk.-Lehre des h. Th., Paderb. 1882. *J. Delitzsch*, Die Gotteslehre des Th. v. A. Lpz. 1870; *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. I cap. 2 und 3 z. A. *J. J. Baumann*, die Staatslehre d. h. Th. Lpz. 1873). *Holtzmann*, Th. v. A. u. d. Scholastik, Karlsr. 1874. — *Lecoultre*, Essai sur la psychol. des actions hum. d'aprés Aristote et S. Th. Paris, 1884. — (*Alaman* (S. J.) Summa philos. S. Th., neue Ausg. von *Ehrle* und *Jelchlin* [Logica], Paris 1885. *Gonzalez*, d. Phil. des h. Thom., deutsch von *Nolte*, Regensb., 1885). *Vahlen*, Lor. Valla über Th. v. A. (Viertelj. Schr. f. Kultur u. Lit. d. Renaiss. I, 384 ff.) *Eucken*, d. Philos. d. Th. v. A. und die Kultur der Neuzeit (Halle, 1886).

[10] Doctor subtilis, geb. zu Dunstan in Northumberland *oder Duns in Schottland, der grösste Lehrer des Franziskanerordens, 1301 in Oxford, 1304 in Paris, † 1308 in Koeln. In allen Hauptfragen, welche die Zeit bewegten, in der Bestimmung des Verhältnisses von Theologie

und Phil., der Frage nach d. Verhältniss Gottes zur Welt, nach Freiheit und Notwendigkeit in menschlicher Aktion, nach der unbefleckten Empfängniss der Maria, trat er als Gegner des h. Thomas auf, in der letzteren sein ganzer Orden mit ihm*. Opera: ed. *Luc. Wadding*, Lugd. 1639. XII. fol. Hauptwerk: Quodlibeta et Commentaria in libros IV Sententiarum. Ueberdies: quaestiones quodlibeticae. *Baumgarten-Crusius*, de theologia Scoti, Jen. 1826. *Ritter*, VIII, S. 354—472, der ihn „*den scharfsinnigsten und eindringendsten Geist unter den Philosophen des Mittelalters*" nennt. *Baur*, Versöhnung 248 f., *ders.* Dreieinigkeit, II, 589—696 *Ritschl*, D.'s Lehre von Gott (Jahrb. f. D. Th. X.); *ders.*, Rechtf.-Vers. I, 58 ff.; 73 ff. *Dorner jr.* in RE² III, s. n. *K. Werner*, D. Scholastik des spät. M. A. I (Joh. Duns Sc.) Wien, 1881.

11 Schon formal unterscheidet sich der Thomismus vom Scotismus darin, dass ersterer mehr auf das Wissen, letzterer mehr auf das Praktische in der Religion ausgeht*), *Ritter*, VIII, S. 365 f. *Baur*, Lehrb. S. 160. In der Lehre von den Universalien schlossen sich die Thomisten mehr an den Aristoteles, die Scotisten an Plato an; im Theologischen bei den Thomisten eine tiefere Fassung des Verhältnisses der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit (Augustinismus), bei den Scotisten eine pelagianisierende, dem praktischen Verstand wie dem sittlichen Interesse sich empfehlende Hervorhebung des freien Willens. Endlich findet sich auch ein Gegensatz im Dogma von der unbefleckten Empfängniss der Maria, der die beiden Orden wider einander erbitterte, in den beiden Schulen wieder; vgl. die spec. DG.

12 Doctor seraphicus, bei den Griechen Eutychius, auch Eustachius, 1257 Doctor theol. Parisiensis und Praepositus generalis des Franciscanerordens, † 1274 als Cardinal, und wurde 1482 von Sixtus IV. canonisirt. Opera: Romae 1588—1596. VIII. fol. Mogunt. 1609. Neue Ausg. Bd. I—III (1887): *Quaracchi* studio patrum colleg. S. Bonav. Von *dems.*: De hum. cognit. ratione anecdota S. Bonav. . . . Florenz 1883; (*da Vicenza*) B. Breviloquium (ed. II) Freiburg, 1881; (*Ecker*) Ausgew. Schr. d. h. B. I, II, Münster, 1881 f. Darunter: Commentarius in libros IV Sententiarum; Breviloquium; Centiloquium. Auch wird ihm zugeschrieben Compendium theologicae veritatis (de natura Dei). Mystische Tractate: Speculum animae; Itinerarium mentis in Deum; de reductione artium ad theologiam. Vgl. *Semler* a. a. O. S. 52—58. *W. A. Hollenberg*, Studien zu Bonaventura, Berlin 1862; *ders.* B. als Dogmatiker (St. Kr. 1868, I); *da Vicenza*, Des h. B. Leben u. Wirken Paderb. 1874; *Klopp*, Z. Erk. Lehre des h. B. u. s. Schule (Hist pol. Blätter 92).

Einzig in seiner Art steht in der Geschichte der Scholastik da *Raimundus Lullus* (geb. 1236, † 1315) mit seiner „ars generalis", welche, hinausgehend über die ausgetretenen Wege der Schule, den Schlüssel zu einer Fundamentalwissenschaft geben sollte. Damit steht im Zusammensang seine in Rom verfasste necessaria demonstratio articulorum fidei. Vgl. *Helfferich*, R. Lullus etc, Berlin 1858. Ueber dessen dogmatische Bedeutung *Neander*, KG. 3. Aufl. II, S. 560. a. Vgl. *Reuter*, Aufkl. II, S. 4 ff.; *Reusch*, Index I 26—33. (1883).

§. 152.

c. Dritte Periode. Das Ende der Scholastik im 14. und 15. Jahrhundert.

In der letzten Periode der ihrem Untergange sich zuneigenden Scholastik traten nur noch wenig selbstdenkende Köpfe auf, unter denen *Durandus von St. Pourçain*[1], *Raimund von Sabunde*[2] und der nominalistische Skeptiker *Wilhelm Occam*[3] sich auszeichnen. Der weniger originelle Schüler des Letztern, *Gabriel Biel*[4], beschliesst die Reihe der Scholastiker, obschon die ausgeartete Richtung selbst noch länger

*) Dasselbe findet sich in den entsprechenden Orden wieder. Der Dominicaner eifert für das Dogma und wird Inquisitor; der Franciscaner eifert für die Sitte und läuft in seinem Reformationseifer Gefahr, sogar Häretiker zu werden.

andauerte und die Sehnsucht nach einer gänzlichen Umgestaltung des theologischen Studiums nur um so lebhafter hervorrief[5].

[1] De Sancto Porciano (aus der Diöcese von Clermont), Doctor resolutissimus, seit 1312 Lehrer der Theologie zu Paris, später Bischof von Annecy und von Meaux, † 1334. Verf. eines Opus super sententias Lombardi, Par. 1508. Venet. 1571. fol. u. ö. sowie anderer Schriften (s. RE[2] III, 779). Obwohl Dominicaner, wagte er es doch, dem Thomas zu widersprechen, wurde aber eben deshalb von den ächten Thomisten für einen Abtrünnigen gehalten; s. *Cramer*, Bd. VII, S. 801 ff. Vgl. *Baur*, Lehrb. S. 163. *Ritter*, VIII, S. 547—574. *Gieseler*, DG. S. 462: „*Er zeichnet sich durch die Fertigkeit aus, auch die schwierigsten Sätze ur Klarheit zu bringen*". Ueber s. phil. Ansichten vgl. *Prantl*, Gesch. d. Logik i. A. III, 292 ff.; *Werner*, die nominal. Psychologie der spät. Schol. Wien, 1882.

[2] Eigentlich Sabiende; lehrte zu Toulouse ums Jahr 1436. In der Absicht, die Scholastik zu popularisieren, bearbeitete er die natürliche Theologie in dem Werke: Liber creaturarum s. theol. naturalis, o. O. u. J. (1484) 4°; Deventer 1483 fol. u. a.: umgearb. von *Amos Comenius:* Oculus fidei, Amst. 1661. Solisbaci 1852. Vgl. *Montaigne,* essais I. II, c. 12. *F. Holberg,* de theologia naturali Raimundi de Sabunde, Hal. 1843. *Matzke*, die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde, Bresl. 1846. *Ritter* VIII, S. 658—678. *Nitzsch*, Quaest. Raim. (Z.h.Th. 1859, 393 ff.); *Schaarschmidt* RE[2] XII s. n.

[3] † ca. 1349. Venerabilis inceptor, Doctor singularis. Wie der Dominicaner Durandus von Thomas, so wich dieser Franciscaner von Scotus ab, so dass hier der strenge Zusammenhang des Ordensgeistes mit dem Schulgeiste aufhört. Occam nahm auch im Politischen, den Päpsten (Johann XXII.) gegenüber, eine freie Stellung ein und verteidigte das Dogma von der Armut Christi, vgl. darüber die KG. Als Scholastiker verschaffte er dem Nominalismus neues Ansehen. Dogmatische Werke: Compendium errorum Joh. XXII. (in *Goldasti* monarchia, Han. 1612 p. 957) — Quaestiones super IV libb. Sententiarum — Quodlibeta VII — Tract. de sacramento altaris — Centiloquium theologicum (worin besonders viele Spitzfindigkeiten), s. *Cramer* VII, S. 812 ff. Ueber seine unter der Maske der starrsten Orthodoxie sich versteckende ironische Skepsis s. *Rettberg* St. Kr. 1839, 1. Lächerliche Fragen (wie die unten Note 5 angeführten) finden sich bei ihm in Menge vor. Vgl. *Rettberg* S. 80. *Ritter* VIII, S. 574—604. *Baur,* Trin. II, S. 867 ff. Neben der philosophischen Skeptik zeigt sich bei ihm und den spätern Nominalisten ein um so starrerer Supernaturalismus auf dem theologischen Gebiete. — *Eine genügende Gesamtdarst. giebt es nicht. Einzelne Seiten, bes. s. kirchenpolitischen Ansichten u. Schriften sind neuerdings mehrfach untersucht und dargestellt worden [vgl. RE[2] X, 1) und 6)]*; *Dorner.* Verh. v. Kirche u. Staat nach O. (St. Kr. 1885, 672 ff.); *Wagenmann*, Ockam RE[2] X. s. n.

[4] Aus Speier gebürtig, Lehrer der Phil. und Theol. zu Tübingen, † 1495. Verf. eines Collectorium s. Epitome ex Guilelmo Occam in IV libros Magistri sententiarum, ed. *Wend. Steinbach,* Tub. 1502. II. fol. *Wernsdorf,* diss. theol. de Gabr. Biel, celeberrimo papista antipapista, Wittenberg 1749. *Linsenmann* G. Biel, Theol. Qu. Schr. 1865. *G. Plitt*, G. B. als Prediger, Erlg. 1879. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. I, 102 ff. (2. Aufl.). — Biel hatte noch einige Nachzügler an *Antonius Florentinus* und *Paul Cortesius,* s. *Münscher-v. Cölln* S. 30. Auch waren ja *Cajetan, Eck* u. s. w. zur Zeit Luthers noch vollkommene Scholastiker.

[5] *Ueber die abstrusen Gegenstände, an denen scholastische Spitzfindigkeit sich übte, verlauten bittere Klagen in Ernst und Spott.* Vgl. *Erasmi* stultitiae laus, Bas. 1576. p. 141 ss. und in Annotatt. in 1 Tim. 1, 6 u. s. w. *Ad. Müller*, Erasmus S. 155. *Gieseler*, KG. II, 4 S. 324. — Ueber den Verfall der scholastischen Studien schreibt *Luther* an Joh. Lange zu Erfurt: Aristoteles descendit paulatim, inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam. Mire fastidiuntur lectiones sententiariae, nec est ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, i. e. Bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticae auctoritatis doctorem

velit profiteri (bei *de Wette*, Briefe u. s. w. I, Nr. 34 S. 57; vgl. Brief 60 [an Staupitz], S. 102; bei *Enders*, M. L's Briefw. I [1884], n. 41 S. 100; n. 70, S. 175 f.)

§. 153.

Die Mystik.

Charles Schmidt, essai sur les mystiques du quatorzième siècle, Strasb. 1836. 4. *Franz Pfeiffer*, deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. 1. Bd. Lpz. 1845. *Wilh. Wackernagel*, über die Gottesfreunde, s. Beiträge zur vaterländischen Geschichte. 2. Bd. Basel 1843. S. 111 ff. *C. U. Hahn*, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, besonders im 11. 12. und 13. Jahrh. III. Stuttg. 1850. *L. Noack*, die christliche Mystik nach ihrem geschichtlichen Entwicklungsgange im Mittelalter und in der neuern Zeit. 2 Tle. Königsb. 1853. *Ullmann*, Reformatoren vor der Reformation, II. S. 168—234. (Gotha 1866). *Preger*, Gesch. d. Deutschen Mystik im M.A. 2 Bde. Lpz. 1874, 1881; *ders.* in RE² XV, s. v. Theol., myst. *Denifle*, D. geistl. Leben. Blumenlese aus d. d. Myst. des XIV. Jahrh. 3. Aufl. Graz 1880. *du Prel*, Phil. d. Myst. 1885. — Eine Uebersicht der neuern Lit. zur Gesch. d. M. (von Rottmanner) in: Liter. Rundschau 1884. 1 u. 2. — Vgl. KG. II, Vorl. 28.

Ein heilsames Gegengewicht gegen die Scholastik bildete die *Mystik*, welche die der Theologie durch das Uebermaass der Dialektik entzogenen Lebensströme ihr in reichen, wenn auch nicht immer klaren Ergüssen des Gemütes wieder zuführte[1]. Wenn früherhin die positiven Theologen, wie *Bernhard von Clairvaux*, eine am Kirchenglauben festhaltende fromme Gesinnung und andächtige Gemütsstimmung, den speculativen Bestrebungen gegenüber, geltend gemacht[2], ja wenn auch einige der Scholastiker selbst die Ansprüche des frommen Gefühls mit den Forderungen der damaligen Wissenschaft zu vereinigen gesucht hatten (mystische Scholastiker oder dialektisirende Mystiker)[3], so trat dagegen in dem Zeitpunkte des Verfalles der Scholastik die Mystik um so kräftiger und um so selbständiger auf, wenn auch in sehr verschiedener Gestalt. Auch hier fand nämlich (wie in der Scholastik) bald ein genaueres Anschliessen an die Kirchenlehre, bald eine häretisch sich von ihr entfernende Richtung statt[4], und auch rücksichtlich der wissenschaftlichen Begründung der mystischen Lehren zeigten sich die Einen philosophischer gestimmt und vorgebildet, als die Andern. Während die Lehren des *Meisters Eckart*[5] noch Vieles von dem Schwärmerischen pantheistischer Secten an sich trugen und deshalb von dem päpstlichen Stuhle verdammt wurden, schlossen sich (obwohl auch mit manchen Abstufungen) näher an die Kirchenlehre an: *Johann Tauler*[6], *Heinrich Suso*[7], *Johann Ruysbroek*[8], der (anonyme) Verfasser des Büchleins von der deutschen Theologie[9], *Thomas a Kempis*[10] und *Johann Charlier Gerson*[11], welcher letztere zugleich die Mystik wissenschaftlich zu begreifen und ihr eine psychologische Unterlage zu geben suchte. Auch in der griechischen Kirche hatte die Mystik ihre Vertreter *(Nicolaus Kabasilas)*[12].

1 *„An sich bildet das Mystische einen Gegensatz zu dem eigentlich Scholastischen, sofern die durchaus vorherrschende Richtung der Scholastik ein dialektischer Verstandesformalismus ist. Die Mystik konnte sich aber auch wieder mit der Scholastik selbst verbinden, indem sie in ihr das Bedürfniss erweckte, zur Ergänzung dessen, was das rein dialektische*

Denken unbefriedigt liess, den Herd der Religion in der Tiefe und Innigkeit des Gefühls, als des eigentlichen Sitzes der Religion, zu bewahren.“ *Baur,* Lehrb. S. 167. Ueber den gewiss begründeten Unterschied zwischen psychologischer (religiöser) und speculativer (theosophischer) Mystik s. ebend. S. 168 und Trin. II, S. 880 ff.

2 Doctor mellifluus, † 1153. Opera ed. *Mabillon,* Par. 1667; 1690; 1718. II. fol. Ven. 1726. III. fol. — Briefe, Predigten und mystische Tractate (de consideratione ad Eugenium III. Papam; libri V de gratia et libero arbitrio u. a. m.), Vgl. *Neander,* der h. Bernhard und sein Zeitalter, Berlin 1813. *Ellendorf,* der h. Bernhard von Clairvaux und die Hierarchie seiner Zeit, Essen 1837. *H. Schmid* a. a. O. S. 187 ff. *de Wette,* Sittenl. II, 2 S. 208 ff. *Böhringer* II, 1. Vgl. *Hüffer,* handschriftl. Studien zum Leben d. h. B. (Hist. Jahrb. 1883 f.) *Ders.,* B. v. Cl. I, 1886; *Reuter,* B. v. Cl. (ZKG. I, 36—50); *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. I, 109 S. (2. Aufl.). Eine praktische Wirksamkeit entwickelte auch (mit Anstreifen an die Mystik) der Franciscaner *Berthold* (zwischen 1247 u. 1272), s. dessen Predigten, herausg. von *Kling,* Berl. 1824, und die Rec. von *Jak. Grimm* in den Wiener Jahrbb. Jahrg. 1825 (Bd. XXXII), S. 194 ff. *Hamberger,* B. v. Regensburg (Sitz. Ber. d. bair. Ak. d. Wiss. 1867 II; *Stromberger,* B. v. R. (Gütersloh 1877); *Unkel,* B. v. R., (Köln 1882).

3 Namentlich Wilhelm von Champeaux und die Victoriner, nebst Bonaventura, vgl. §. 150 f. Aber auch bei Anselm von Canterbury, bei Albertus Magnus und bei Thomas von Aquino findet sich ein mystischer Hintergrund. Und zwar drängt sich hier die Bemerkung auf, dass die ältere Mystik mit dem Realismus eine innere Verwandtschaft zeigt, während die spätere sich mit dem Nominalismus befreundete.

4 *„Bei den kirchlichen Mystikern ruht alles auf dem positiven Grunde der Glaubensartikel, und alle von ihnen beschriebenen innern Ereignisse hängen aufs Genaueste mit der Lehre von der Dreieinigkeit, mit der Menschwerdung Christi, mit der von Christo verheissenen Wirkung des Geistes und mit dem Geheimniss des Abendmahls zusammen, indess bei den häretischen Mystikern in der Regel die Abstraction allein zu dem tiefsten Grunde der Seele, welcher ihrer Lehre zufolge nichts anderes als Gott selbst ist, führt, die Vergottung vom Menschen selbst ausgeht und die erwähnten positiven Lehren höchstens als Symbole derjenigen innern Vorgänge gelten, welche die Erreichung des letzten Zieles bedingen. Es ist von besonderer Wichtigkeit, diese zwei Reihen kirchlicher und ausserkirchlicher oder orthodoxer und häretischer Mystiker beim Vortrage der Geschichte wohl auseinanderzuhalten.“* *Engelhardt,* Richard von St. Victor S. 2 vgl. S. 97 ff.

5 Schon die Anhänger des Amalrich von Bena hatten das mystisch-pantheistische System des Joh. Scotus Erigena ins Schwärmerische ausgebildet und ihm die praktisch-gefährliche Richtung gegeben, die wir auch bei spätern Secten des Mittelalters wiederfinden, vgl. *Krönlein,* Amalrich von Bena und David von Dinant (St. Kr. 1847. 2.)*); *Engelhardt,* kircheng. Abh. Erl. 1832, S. 251; *Mosheim,* de Beghardis et Beguinabus, p. 211. 255. *Reuter,* Aufkl. II, 222 ff. Mehr systematisiert tritt dieselbe Richtung im 14. Jahrh. auf bei *Meister Eckart* (Aichard), wahrscheinlich in Thüringen geboren und Dominicanerprovincial zu Köln. *„Sein Gefühl der Gottesnähe und seine herrliche Liebesglut steht gleichsam schwindelnd vor einem Abgrunde der Sündenlust und Gotteslästerung“* *Hase.* Seine Lehren wurden von Johann XXII. in einer Bulle von 1329 verdammt. Vgl. *Charles Schmidt,* essai p. 51—57, und Stud. und Krit. 1839, 3. *Mosh.* l. c. p. 280. Sprüche deutscher Mystiker in *Wackernagels* altdeutschem Lesebuch I, Sp. 889—892. *H. Martensen,* Meister Eckart, Hamb. 1842. *Ullmann* a. a. O. S. 20. Leben und Lehre des ‚Vaters der deutschen Mystik‘ ist neuerdings vielfach bearbeitet worden: *Bach,* M. E. Wien 1864; *Lasson,* M. E. Berlin 1866; *Preger,* M. E. u. d. Inquisition, München 1869; *Jundt,* Essai sur le mystic. de M. E. Strasbourg

*) Die Lehre Amalrichs ist von der seiner Schüler zu unterscheiden; ebenso von der des David von Dinant, dessen Zusammenhang mit Scotus Erigena von dem Verfasser negirt wird. Ueber David vgl.: *Preger,* D. Mystik II (1874) 184 f., 467; *Jundt,* Hist. du Panthéisme pop. (1875), 14 ff.

1871; *Linsenmann,* d. eth. Char. d. Lehre M. E.'s, Tübingen 1873. Eine reiche, wenn auch nicht vollst. Sammlung s. Predigten, Traktate und Sprüche in *Pfeifer,* Deutsche Mystiker Bd. II.

6 Doctor sublimis et illuminatus, Dominicaner zu Köln und Strassburg, † 1361, ein geistreicher Prediger. Opera: lat. ed. *Laur. Surius,* Col. 1548. zum Teil ihm nicht zugehörig (z. B. ,Von d. Nachf. d. armen Lebens Christi' = ,Von geistl. Armut, s. Ausg. von Denifle, München 1872); auch die Medulla animae (eine Sammlung mehrerer Tractate) ist eine spätere Compilation. Predigten (III Bde. Lpz. 1826). Vgl. *Wackernagels* altd. Leseb. Sp. 857 ff. Ueber ihn schreibt *Luther* an Spalatin (14. Dec. 1516): Si te delectat puram, solidam, antiquae simillimam theologiam legere, in germanica lingua effusam, sermones Johannis Tauleri, praedicatoriae professionis, tibi comparare potes . . . Neque enim ego vel in latina vel in nostra lingua theologiam vidi salubriorem et cum Evangelio consonantiorem; bei *de Wette* Bd. I, Nr. 25 S. 46. Hingegen *dessen* christl. Sittenl. II, 2 S. 220 ff.: *„Diese Mystik ist sehr tief und innig, und zugleich sehr speculativ; aber es fehlt ihr doch der Gehalt: sie ist nämlich fast nur negativ, Verleugnung des Irdischen, Endlichen; das Wahre hingegen, das Wesentliche, Göttliche, weil es nicht in bestimmtem Verhältniss zum menschlichen Leben und Herzen gefasst wird, ist gewissermaassen eine leere Stelle"* u. s. w. *Ch. Schmidt,* J. Tauler, Hamb. 1841. *Böhringer* II, 3. — *Ch. Schmidt,* Nic. v. Basel Bericht v. d. Bekehrung Taulers, Strassb. 1875; Dgg.: *Denifle,* J.'s Bekehrung (Qu. u. Forsch., Strassb. 1879). Ferner: *Jundt,* Les amis de Dieu au 14e s. Paris 1879; dagg.: *Denifle,* Taulers Bekehrung Münster 1879. *Preger* (RE² XV, im Art. Tauler) verweist auf den noch ausstehenden 3. Bd. seiner ,Gesch. d. deutschen Mystik').

7 Der Seuse (Amandus vom Berg), aus Ueberlingen, † 1366. Opera: 1482; ed. *Laur. Surius,* Col. 1552. *Quétif* et *Echard,* scriptores Ord. Praed. Par. 1719. T. I, p. 654. †Leben und Schriften, herausg. von *Melch. Diepenbrock,* mit Einl. von *Görres,* 1828. 1837. 1840. *Denifle,* S.'s Schriften nach d. ältern Hdschr. Augsb. 1878 ff. Geistl. Blüten von Suso, Bonn 1834. *Waekernagel* a. a. O. Sp. 871 ff. *Ch. Schmidt* in Stud. u. Krit. 1843, 1. Suso ist mehr poetisch als tief speculativ, voll Bilder und Allegorien, nicht selten phantastisch, oft aber auch voll religiösen Schwunges. Eine romantisch-ritterliche, kindliche Seele! *Böhringer* a. a. O. Verschieden von Suso ist der Verf. d. Schrift „von den neun Felsen" (Rulman Merswin), vgl. *Ch. Schmidt* in Illgens Zeitschr. 1839, 2.

8 Prior der regulirten Chorherren zu Grünthal in Brabant, † 1381; Doctor ecstaticus. Opera: ex lingua belgica latine versa ed. *Laur. Surius,* Col. 1552 u. ö. Deutsch von *Gottfr. Arnold,* Offenb. 1701. Neue Ausg. von *Arnswaldt* mit Vorr. von *Ullmann,* Hamb. 1848. Vgl. *Engelhardt* in der §. 150 Note 9 angef. Schrift; *van Otterloo,* J. R., Amsterdam 1874. — R. steht gewissermaassen an der Grenze der kirchlichen und der häretischen Mystiker. *Joh. Gerson,* der gegen ihn schrieb, zählt ihn den letztern bei, vgl. jedoch *Engelhardt* S. 275: *„Die Scheidelinie zwischen häretischer und orthodoxer Mystik, wie wir sie bei Ruysbroek genau gezogen finden, war so fein und so leicht zu überschreiten, dass nur das Beharren auf dem angenommenen, durch den Gebrauch der Lehrer geheiligten, durch die Autorität der Kirche sanctionirten Ausdrucke vor dieser Ueberschreitung bewahren zu können schien."* Ebenso *de Wette,* christl. Sittenlehre a. a. O. S. 247: *„Auch bei R. ist* [wie bei Tauler] *die Idee des Absoluten und der Entäusserung alles Endlichen, der Versenkung in das Eine und Ungeteilte dasjenige, worauf alles zurückgeführt wird. Noch mehr als Tauler erkennt er das im Menschen wohnende Göttliche an, und dies kann als ein grosser Gewinn betrachtet werden. . . . R. ist reicher als T. in Ansehung des sittlichen Gehalts, er entwickelt bestimmter das tugendhafte Leben, und warnt vor dem geistlichen Müssiggang . . . aber mehr als T. ist er in den Fehler der mystischen Sinnlichkeit und Ueppigkeit verfallen"* u. s. w. Vgl. indessen *Ullmann* a. a. O. S. 36 ff.

9 *Deutsche Theologie, oder ein edles Büchlein vom rechten Verstande, was Adam und*

Christus sei, und wie Adam in uns sterben und Christus in uns leben soll: zuerst von *Luther* (mit empfehlender Vorrede) herausg. 1516 u. ö.; von *Pfeiffer: Theologia, deutsch, die leret gar manchen lieblichen unterscheit gotlicher warheit und seit* [sagt] *gar hohe und gar schone ding von einem volkommen leben* (neue, nach der einzigen bis jetzt bekannten Handschrift besorgte Ausg.) Stuttg. 1851. 1855. Vgl. Luthers Briefe bei *de Wette*, I, S. 102: *„Dies edle Büchlein, so arm und ungeschmückt es ist in Worten und menschlicher Weisheit, also und vielmehr reicher und köstlicher ist es in Kunst und göttlicher Weisheit. Und dass ich mich nach meinem alten Narrn rühme, ist mir nächst der Biblien und St. Augustin nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernet habe und erlernet haben will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge sind.“ Luthers* Vorr. Auch *de Wette*, chr. Sittenl. a. a. O. S. 251 nennt die d. Th. *„eine gesunde, körnige Schrift voll Geist und Leben, in einer reinen, gediegenen Sprache geschrieben, wert, von Luther so nachdrücklich empfohlen zu werden,“* vgl. *Ullmann*, das Reformatorische und Speculative in der Denkweise des Verf. der deutschen Theologie, St. Kr. 1852. S. 859 ff. *G. L. Plitt* in Rudelbachs und Guericke's Zeitschrift XXVI, 1. *Reifenrath*, die deutsche Theologie des Frankfurter Gottesfreundes aufs neue betrachtet und empfohlen, mit Vorw. von *Tholuck*, Halle 1863. *Hamberger* in RE² XII, s. v. Theologia. *Die lat. Uebersetzung der Schrift, 1558 bei Plantin und 1580 in Lyon gedr., kam 1621 auf den Index libr. proh. (vgl. *Reusch*, Index, I, 380).*

10 Eigentlich *Thomas Hemerken* aus Kempen, Subprior bei den Augustinern des Agnetenberges bei Zwoll, † 1471 — *„mehr ein frommer, warmer, herzlicher Andachtsprediger, als eigentlicher Mystiker; wenigstens fehlt ihm die Speculation fast ganz,“ de Wette* a. a. O. S. 247. Verfasser mehrerer frommer Tractate: soliloquia animae; hortulus rosarum; vallis liliorum; de tribus tabernaculis; de solitudine; de silentio, etc. Am berühmtesten (doch von Andern auch andern Verff., wie dem Abte Gersen oder dem Gerson zugeschrieben) ist das Buch: de imitatione Christi libb. IV (*mehr als 2000 Ausgaben*). — Opera: Utrecht 1473; Norimb. 1494. u. ö. Vgl. *Gieseler*, KG. II, 4 S. 347 ff. *Ch. Schmidt*, essai sur Jean Gerson p. 121. *Ullmann*, a. a. O. II, S. 711 ff. *L. Schulze*, RE² XV s. n. Vgl. *Funk*, die neueste Lit. ü. Th. n. K. (Hist. Jahrb. 1884. 226—445); dazu noch: Th. J. B. 1884, S. 147. *Die Bearbeitung Castalio's (1563) kam 1725 auf den Index libr. proh. (*Reusch*, I, 381).*

11 Doctor christianissimus, Kanzler der Universität Paris, † in Lyon 1429. Durch ihn kam *„die mittelalterliche Mystik zum Bewusstsein ihrer selbst und zu einem geläuterten Abschluss ihres wahrhaft speculativen und ächt religiösen Gehaltes“ Meier*, DG. S. 203. G. schrieb: considerationes de theologia mystica; de perfectione; de meditatione cordis etc. — Opera: Antw. 1706. fol. Hagae Comitum 1728. Vgl. *Engelhardt*, de Gersonio Mystico, Erlang. 1822. *K. B. Hundeshagen*, über die mystische Theologie des Joh. Charlier Gerson, Lpz. 1834 (aus Z. h. Th. IV). *A. Liebner*, über Gersons mystische Theologie in Stud. und Krit. 1835, H. 2 S. 277 ff. *Ch. Schmidt*, essai sur Jean Gerson, chancelier de l'université et de l'église de Paris, Strasb. et Paris 1839. †*J. B. Schwab*, Johannes Gerson, Würzb. 1858. — Die verschiedenen Definitionen über das Wesen der Mystik (consid. 28 p. 384) bei *Hundeshagen* S. 49. — Ueber seinen Gegensatz zu Ruysbroek s. oben Note 8. — Gerson findet *„in der sinnlichen Phantasie eine mächtige Feindin der reinen mystischen Contemplation, und unterlässt nicht, an mehrern Stellen mit grossem Nachdrucke vor ihren Illusionen zu warnen.“ Hundesh.* S. 81. — Ueber seine Philosophie vgl. *Ritter* VIII, S. 626—658.

12 *Wilh. Gass*, die Mystik des Nicolaus Kabasilas vom Leben in Christo, Greifswald 1849. Vgl. auch *Engelhardt*, die Arsenianer und Hesychasten, Z. h. Th. VIII, S. 48 ff. *A. John*, Lesefrüchte byzantinischer Theologie, St. Kr. 1843. S. 724.

§. 154.

Wissenschaftliche Opposition gegen die Scholastik.

A. H. L. Heeren, Geschichte d. klass. Litteratur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften, Gött. 1797. 1801. *H. A. Erhard*, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, Magdeburg 1827. 1830. II Bde. *G. Voigt*, Die Wiederbelebung d. klass. Alterth. 2. Aufl. 2 Bde. Berlin 1880 f. *J. Burckhardt*, Die Kultur d. Renaiss. in Italien. 2. A. Basel 1869.

Schon im 13. Jahrhundert hatte *Roger Bacon*[1] die speculative Einseitigkeit des Scholasticismus bestritten und auf Verbesserung auch der theologischen Methodik hingewirkt. Besonders aber zeichnete sich die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts durch Wiederherstellung der klassischen Studien aus, durch welche der menschliche Geist von der Einseitigkeit theologischer Speculation, in welche sich sowohl die Scholastik als die Mystik verirrten, abgezogen und zu einer harmonischeren Entfaltung der sämmtlichen Seelenkräfte, zu einer einfachern, naturgemässern Betrachtung der Dinge, und vor allem zu einer geschmackvollern Behandlung geistiger Gegenstände angeregt und angeleitet wurde[2]. Wenn *Laurentius Valla*[3], *Johannes Reuchlin*[4] und *Desiderius Erasmus*[5] im Allgemeinen als die Restauratoren der klassischen (theilweise auch der hebräischen) Philologie sich auszeichnen, so wurde dagegen das Studium der platonischen Philosophie insbesondere durch *Marsilius Ficinus*[6] und *Joh. Picus von Mirandola*[7] gefördert, und dadurch sowohl das übermässige Ansehen des Aristoteles und mit ihm zugleich die Herrschaft der Scholastik beschränkt, als auch der Mystik der Weg gezeigt, sich mit der Speculation inniger zu befreunden und zu verbinden.

[1] Doctor mirabilis, geb. um 1214, Franciscaner und Lehrer der Theologie zu Oxford seit 1240. Schrieb (im Jahre 1267) ein Opus majus de utilitate scientiarum ad Clementem IV. Ausgabe von *Jebb* 1733. Dazu *Brewer*, Rogeri Baconis opera quaedam hactenus inedita, vol. I. (containing opus tertium, opus minus, compendium Philosophiae), London 1859. Höchst charakteristische Auszüge aus dem Opus majus bei *Gieseler* II, 2 S. 382 Anm. w. Vgl. *L. Schneider*, R. B. Ord. Min. Augsb. 1873; *J. Langen* R. B. (HZ. 1884, B. LI, 434 ff). Vgl. *Gelzers* Monatsblätter XXVII, 2. *Baco's* Gegensatz zur Scholastik ist „*principieller Natur; er leugnet das alte System mit seinen Voraussetzungen und seinen Folgerungen, mit seiner Methode und seinen Resultaten, und setzt an die Stelle des alten Princips ein neues eigenes, auf welches er den Bau einer neuen, völlig originalen Lehre gründet*" a. a. O. S. 63.

[2] „*Wenn wir den am nächsten bei der Hand liegenden Gegensatz gegen die scholastische Philosophie und Theologie und das Treiben des scholastischen Wesens suchen, so können wir sagen: es ist der gesunde Menschenverstand, Erfahrung (äussere und innere), Naturanschauung, Menschlichkeit, Humanität.*" *Hegel*, Gesch. der Phil. III, S. 200.

[3] *Ital. Humanist, geb. 1406 (oder 1407) in Rom, als freimüt. Kritiker erst verfolgt unter Nicolaus V., dann dorthin zurückgekehrt* † 1457. — Opera: Bas. 1540. 1543. Elegantiarum latinae linguae libri VI — dialect. libri III — annotatt. in N. T. (ed. Erasm. Paris. 1505; Revius, Amst. 1631 — de ementita Constantini donatione. Vergl. L. Valla und d.

Const. Schenkung von *K. B(enrath)* in: Prot. Monatsbl. 1866, 408—430. *J. Vahlen*, Lorenzo Valla, Berlin 1870. *Monrad*, L. V. u. d. Conzil zu Florenz, Gotha 1882. Vgl. § 151, 9 a. E.

[4] Capnio, 1455—1522. Vgl. *Mayerhoff*, Reuchlin u. seine Zeit, Berlin 1830. — R. beförderte besonders das Hebräische, zugleich aber die kabbalistischen Studien, und feierte einen glorreichen Sieg über die Viri obscuri seiner Zeit. *L. Geiger*, J. R., sein Leben u. s. Werke. Lpz. 1871.

[5] Desiderius Erasmus (Gerhard) von Rotterdam, geb. 1465, † 1536. Vgl. *Adolf Müller*, Leben des Erasm. v. Rotterd. Hamb. 1828. *Drummond*, Ed. his life a Char. 2 voll. London 1872. vgl. *Maurenbrecher*, kath. Reform. I (1880) 119—149; Literatur: ebd. 387 f. — Opera: Brs. 1540. VIII. u. Lugd. Bat. 1703—1706. X. fol. In seiner ratio perveniendi ad veram theologiam, in der laus stultitiae und anderwärts geisselte er die Extravaganzen der Scholastik, und zeigte den Weg zu einer geschmackvollern Behandlung der Theologie. Durch seine kritische Ausgabe des N. Test. (ed. princeps, Basel b. Froben 1516) legte er den Grund zum genauern Bibelstudium, und in seinen Briefen und verschiedenen Abhandlungen verbreitete er das Licht menschlicher Aufklärung. Seine Stellung zur Reformation und zur Dogmatik der Reformatoren findet ihre Erwähnung in der folgenden Periode.

[6] Ueber den Streit der Aristoteliker und Platoniker s. *Münscher-von Cölln* II, S. 27. *Marsilius Ficinus*, † 1499, übersetzte den Plato, und schrieb de rel. christ. et fidei pietate ad Laur. Med. und de immortalite animae. — Opera: Par. 1641. fol. Vgl. *Sieveking*, Geschichte der platonischen Akademie zu Florenz, Gött. 1812. *Ritter*, V, S. 272—291.

[7] 1463, † 1494, suchte ausgehend von dem Gedanken der Einheit alles Wissens Plato und Aristoteles zu vermitteln*). — Opera: Bas. 1601. fol. (darunter: in Hexaëmeron libb. VII — quaestiones 900 — de Christi regno et vanitate mundi — in Platonis Convivium libb. III — epistolae). S. *Meiners*, a. a. O. Bd. II. v. Anf. Vgl. *Sigwart*, Ulrich Zwingli, der Charakter seiner Theologie, mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula. Stuttg. 1855. S. 14 ff. *Voigt*, a. a. O. *Burckhardt*, a. a. O. *Rensch*, Index, I, 59.

§. 155.

Praktische Opposition. Vorläufer der Reformation.

Flathe, Geschichte der Vorläufer der Reformation, Lpz. 1835. *C. Ullmann*, Reformatoren vor der Reformation, Hamb. 1841. 1842. II. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. I, 129 ff. *Lechler*, Wiclif I, 5 ff. — Vgl. KG. II, Vorll. 29—32; 34; 35.

Nicht allein aber auf dem Wege der Wissenschaft, sondern unmittelbar von dem Boden des christlichen Lebens aus that sich immer mehr der Geist der Reformation kund. Zum Teil an die Lehre der Mystiker, mitunter auch wieder an die scholastischen Denkformen sich anschliessend, jedoch im Ganzen mehr auf das Praktische gerichtet, traten im Anschluss an die reinere Bibellehre *Johann Wiclif*[1], *Joh. Hus* und *Hieronymus von Prag* nebst ihren Anhängern auf[2], von welchen Letztern einige wieder in die schwärmerischen Richtungen früherer Secten überschweiften[3]. Eine eigentümliche Erscheinung ist die des *Hieronymus Savonarola*, dessen Theologie im Ganzen das Gepräge einer apokalyptisch gefärbten Mystik trägt[4]; während *Johann Wessel* von Gröningen die edlere Mystik und den klaren, aus den

*) In der *griechischen* Kirche huldigte *Gemistius Pletho* (im 15. Jahrhundert) dem Platonismus, während *Gennadius* als Vertreter des Aristotelismus erscheint; vgl. *Gass*, Gennadius und Pletho, Breslau 1844.

Fesseln der Scholastik sich losringenden Geist wissenschaftlicher Forschung auf eine wohltätige Weise in sich vereinigte und dadurch im engern Sinne ein Vorläufer Luthers wurde[5].

[1] Lehrte auf der Universität Oxford, stritt seit 1360 gegen die Bettelmönche. Gregor XI verdammte 1377 neunzehn seiner Sätze. Sein Widerspruch gegen die Transsubstantiationslehre in der spec. DG. — Sein dogmatisches Hauptwerk ist: dialogorum libb. V. (Trialogus), Bas. 1525; W.'s Bibelübers. Oxford 1850; (durch *Lechler*) Oxford 1879; W.'s engl. Predigten ebd. I. 1869; II. 1871; die übr. engl. Schriften durch *Matthew* 1880; die lat. Schriften werden durch die Wiclef-Soc. ediert. *Buddensieg*, W.'s lat. Streitschr. Lpz. 1883. Vgl. *Rob. Vaughan*, life and opinions of J. de Wycliffe, Lond. 1829. 1831. II. *Oscar Jäger*, John Wykliffe u. seine Bedeutung für die Reformation, Halle 1854. *Böhringer* II, 4, 1. *Lechler*, J. v. W. etc. 2 Bde. Leipzig 1873 (in der Einl. liter. Angaben). Dass. übers. u. mit Beilagen von *Lorimer*, London 1878; 1881. *J. Loserth*, Hus und W. Prag u. Lpz. 1884; *Buddensieg*, J. W. u. s. Zeit, Halle 1885. — W.'s Lehrbegriff stellt *Lewald* dar: Z.h.Th. 1846 f.; vgl. noch *Reusch*, Index I, 35 f.

[2] Von Hussinecz, seit 1402 Prediger zu Prag, † 1415 den Märtyrertod zu Constanz. Seine Opposition war mehr eine praktische als dogmatische. Selbst in der Lehre vom Abendmahl entfernte sich Hus von der Kirchenlehre weniger als seine Collegen Hieronymus von Prag und Jacobellus von Misa, wovon in der spec. DG. Hist. et Mon. J. Huss et Hier. Prag. Norimb. 1558; Francof. 1715. Docc. Mag. H. vitam illustr. ed. *Palacky*, Prag 1869. *Lechler*, Wiclef, II; *Loserth*, s. o.

[3] Ueber die Geschichte der Husiten (Taboriten und Calixtiner) vgl. die KG. u. *Lenfant*, histoire de la guerre des Hussites, Amst. 1731. II. 4. Unter ihren Theologen zeichnete sich *Johann Rokykzana* aus. Zur schwärmerischen Partei gehörte *Martin Lokwitz* (Loquis) aus Mähren, siehe *Schröckh* XXXIV, S. 687. Ueber ihr Verhältniss zu den Waldensern: *v. Zezschwitz*, die Katechismen der Waldenser u. böhmischen Brüder als Documente ihres gegenseitigen Lehraustausches. Erlangen 1863. *Palacky*, Bezz. d. Wald. zu d. böhm. Sekten, Prag 1869.

[4] Dominicaner, seit 1489 in Florenz, † den Märtyrertod 1498. Picus von Mirandola schrieb für ihn eine Apologie (in *Goldasti* monarchia T. I, p. 1635). S.'s Schriften: compendio di revelazione (1495; lat. 1496) — de simplicitate vitae christianae — triumphus crucis s. de veritate fidei, 1497 — Predigten. — *Rudelbach*, Hieronymus Savonarola und seine Zeit, Hamb. 1835. *K. Meier*, Girolamo Savonarola, Berlin 1836. *Hase*, neue Propheten S. 97. *Ranke*, histor. biogr. Studien, 1877.

[5] Lux mundi, magister contradictionum, mit dem Familiennamen Gansfort, lebte und lehrte zu Köln, Heidelberg, Löwen und Paris, † 1498. „*Scholastisch gebildet, verkündigte er das nahe Ende der Scholastik, drang auf die Schrift als den alleinigen Grund des Glaubens, auf den Glauben als Grund der Rechtfertigung ohne Werke, auf Innerlichkeit des ganzen religiösen Lebens.*“ *Meier*, DG. S. 238. — Opera: Gron. 1614. Literar. darüber bei *Doedes* in St. Kr. 1870, III. — Vgl. *Muurling*, de Wesselii cum vita tum meritis in praeparanda sacrorum emendatione in Belgio septentrionali, Traj. ad Rhen. 1831. *Ullmann*s Vorref. II. Dazu jedoch: *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. I, 129 ff. *H. Schmidt*, RE[2] XVI, s. n.

Auch *Johann Goch* zu Mecheln († 1475), *Johann von Wesel*, Prof. der Theologie zu Erfurt, später Prediger zu Worms († 1482), u. m. a., sowie *Gerhard Groot* und die Brüder vom gemeinsamen Leben sind dieser Klasse von Männern beizuzählen. Vgl. *J. G. E. Scholtz*, diss. exhibens disquisitionem, qua Thomae a Kempis sententia de re christiana exponitur et cum Gerhardi et Wesselii Gansfortii sententiis comparatur, Gron. 1840. *Ullmann*, ob. Werk. Bd. I. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. I, 131 f. — *Hirsche*, Brüder vom gemeins. Leben: RE[2] III. s. v.

§. 156.

Zusammenhang der Dogmengeschichte mit der Kirchen- und Weltgeschichte in dieser Periode.

Wenn übrigens in irgend einer Periode, so zeigt sich in dieser der innige Zusammenhang zwischen der Entwicklung des kirchlichen und allgemein menschlichen Lebens überhaupt und der Entwicklung der Lehre[1]. So steht die Geschichte der Scholastik in unverkennbarem Parallelismus mit der Geschichte des Papsttums und der Hierarchie[2]. Das Mönchtum und das Cölibat konnten ebensowohl den spitzfindigen Grübelgeist der Scholastiker nähren, als die tiefere Sehnsucht der Mystiker wecken[3]. Die Pracht und Fülle des katholischen Cultus wirkte auf die Kirchenlehre (namentlich auf die Lehre von den Sacramenten und von den Heiligen) in eben dem Maasse zurück, als sie selbst auch wieder ein Product derselben war[4]. Auch in der mittelalterlichen Kunst prägte sich der dogmatische Geist der Zeit symbolisch aus[5], und aus den Kreuzzügen, die ihre Quelle selbst zum Teil in der religiösen (mystischen) Aufregung der Zeit hatten, erntete das Abendland hinwiederum Früchte sehr verschiedener Art[6]. — Auch wirkten die grossen Landplagen des 14. Jahrhunderts dergestalt auf die Gemüter, dass sich daraus teilweise die religiösen und mystischen Richtungen des Zeitalters (Flagellanten) begreifen lassen[7]. — Hatte der einseitige Gebrauch der lateinischen Kirchensprache die Vernachlässigung einer gründlichen Bibelexegese und eine barbarische Terminologie zur Folge gehabt, so wirkte später die Verbreitung der griechischen Litteratur seit der Eroberung von Constantinopel (1453) vorteilhaft sowohl auf das Studium der heil. Schrift nach ihren Grundsprachen, als auch auf die Form der Behandlung theologischer Gegenstände zurück[8]. Und war es endlich dem furchtbaren Institut der Inquisition gelungen, die Geister einzuschüchtern und den freien Gedankentausch zu hemmen[9], so ward durch Erfindung der Buchdruckerkunst (um 1440), durch die Entdeckung von Amerika (1490) und durch den ganzen Umschwung der Geschichte eine neue Zeit vorbereitet, welche mit einem vielfach veränderten Gesichtskreise auch eine neue religiöse Lebensentwicklung notwendig machte.

1 Vgl. oben die allg. Einl.

2 Es ist nicht gleichgültig, dass die Scholastik mit dem Zeitalter Gregors VII. ihren ersten Anfang nimmt. Anselm war im Investiturstreite auch eine Stütze der päpstlichen Hierarchie, während etwas später Abälards Schüler, Arnold von Brescia, die freiern dogmatischen Grundsätze seines Lehrers aufs Praktisch-kirchliche anwandte. Ebenso vereinigt sich in Bernhard von Clairvaux der dogmatische Orthodoxismus mit der Anhänglichkeit an das päpstlich-kirchliche Institut. — Gleichzeitig mit Innocenz III., der Blüte des mittelalterlichen

Papsttums, steht die Scholastik auf ihrem Höhepunkte, während die Spaltung der Schulen (Thomisten und Scotisten) eine nicht zu verkennende Parallele zu dem etwas später eintretenden päpstlichen Schisma bildet. — Hatte der päpstliche Stuhl an der realistischen Richtung Anselms früher eine Stütze gehabt, so tritt der Nominalist Occam nun in offene Opposition zu demselben. — Auch die Geschichte der Mystik lässt sich so verfolgen, dass die eine Seite ihres Wesens sich freundlich, die andere sich feindlich zu den Tendenzen des römischen Stuhles verhält. Wurzelt doch das Papsttum selbst (der Idee nach) in einer mystischen Weltanschauung, während es häufig durch den Widerspruch, in den es sich mit der Idee setzte, d. h. durch seine Aeusserlichkeit und Weltlichkeit, gegen die mystische (innerliche) Weltanschanung verstossen und diese gegen sich in den Kampf rufen musste. Vgl. meine (§. 149) angef. Abhandl.

3 Gewisse Verirrungen, sowohl der Scholastiker, als der Mystiker, lassen sich fast nur von dem Standpunkte einer Mönchszelle aus begreifen. Waren die frühern Scholastiker Benedictiner oder regulirte Chorherren, so nahmen später die Bettelorden (trotz des längern Widerspruchs der Pariser Universität) die theol. Lehrstühle ein, und erteilten Grade und Würden. Dazu kommt die oben berührte Ordenseifersucht, welche tief in die Spaltungen der Scholastiker eingreift.

4 Vgl. die spec. DG. (bei der Lehre von den Heiligen und vom Abendmahl).

5 Ist es ganz zufällig, dass gerade die durch ihre Dome ausgezeichneten Städte Strassburg und Völn die Lieblingssitze mystischer Lehrer wurden? s. *Ch. Schmidt,* essai p. 45 u. 52. Ebensowenig ist der Zusammenhang zwischen der romantischen Poesie und der mystischen Richtung zu verkennen (*Liebner,* Hugo von S. Victor S. 246).

6 S. *Heeren,* Entwicklung der Folgen der Kreuzzüge für Europa (histor. Schriften, Gött. 1808. Bd. II.).

7 Vgl. *Hecker,* der schwarze Tod im 14. Jahrh. Berlin 1832; *Höniger,* D. schwarze Tod in Deutschl. Berlin 1882. *Förstemann,* die christlichen Geislergesellschaften, Halle 1828.

8 Vgl. §. 154.

9 S. *Llorente,* Geschichte der Inquisition, Lpz. 1823. *Neudecker* (*-Benrath*) in RE² VI s. v.; *Reusch,* Index I, 14 ff. Eine Zusammenstellung u. Beurteilung neuerer Beiträge z. Gesch. d. Inquis. im M. A. giebt *K. Müller*: Theol. Lit. Ztg. 1883 I—III. Vgl. *H. Ch. Lea,* Hist. of the Inquisition of the Middle-Ages, I New-York 1888.

B. Specielle Dogmengeschichte der dritten Periode.

ERSTER ABSCHNITT.

Apologetisch-Propädeutisches.

Wahrheit des Christentums. Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung. Offenbarungsquellen. Schrift und Tradition.

§. 157.

Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums.

Der apologetische Standpunkt, den die Christen dieser Periode den Nichtchristen gegenüber zu behaupten hatten, war ein von der ersten Zeit merklich verschiedener. Das Judentum des Mittelalters[1] war ein anderes, als das, welches Justin im Gespräch mit Trypho bestritt; aber auch das Christentum der mittelalterlichen Apologeten war in mancher Beziehung ein anderes, als das der ersten Väter. Ebenso erforderte der Kampf gegen den Islam andere Waffen, als der gegen den antiken Polytheismus[2]. Mehr aber noch, als die neben dem Christentum bestehenden historischen Religionen, machte die im Schoosse der Christenheit selbst bald offener bald verdeckter hervortretende, besonders gegen das Ende der Periode erscheinende Zweifelsucht und Freidenkerei eine philosophische Vertheidigung des Christentums nothwendig[3]. Im Ganzen schlossen sich die Apologeten an die frühere Methode an. Der Wunder- und Weissagungsbeweis wurde traditionell festgehalten[4], obwohl auch Einige zu der Einsicht gelangten, dass das Christentum auch ohne Wunder schon durch seine innere Vortrefflichkeit sich empfehle[5].

[1] Man sehe z. B. die Vorwürfe, welche Agobard den damaligen Juden macht: de insolentia Judaeorum, Opp. T. I, p. 59—66 (bei *Schröckh* XXI, S. 302).

[2] Vgl. die oben §. 144 genannten Schriften gegen die Mahomedaner, und *Gieseler*, DG. S. 476 ff. — Gegen die Heiden (gentiles), d. h. vorzüglich gegen die heidnische Philosophie, schrieb *Thomas Aqu.* seine Summa catholicae fidei, die nicht mit der grössern Summa zu verwechseln ist. Auszüge bei *Schröckh* XXIX, S. 341 ff.

[3] *Anselm* hegte noch den Grundsatz: Fides nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos, qui se christiani nominis honore gaudere fatentur; epp. lib. II, 41. Ueber die spätern Apologien des Savonarola u. Ficin s. §. 154. 155.

[4] Den Begriff des Wunders suchte *Anselm* dahin zu bestimmen, dass er einen dreifachen cursus rerum unterschied: den wunderbaren (mirabilis), den natürlichen (naturalis), und den vom creatürlichen Willen abhängigen (voluntarius). Das Wunderbare kann nicht den Bedingungen und Gesetzen der beiden andern unterliegen, sondern herrscht frei; es beeinträchtigt aber die beiden andern nicht (neque illis facit injuriam), da sie ja auch nur vom

höchsten Willen, dem Willen Gottes, abhängig sind. Auch ist die Möglichkeit des Wunders darin begründet, dass die Schöpfung selbst ein Wunder d. i. eine Wirkung des göttlichen Willens ist, s. de conceptu virg. et orig. peccato, c. 11. *Hasse*, Anselm II, S. 457. — Eine Definition des Wunders giebt *Thomas von Aquino* P. I, quaest. 110, art. 4: Dicendum, quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem naturae; sed non sufficit ad notionem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem naturae alicujus particularis, quia sic, cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit *praeter ordinem totius naturae creatae;* hoc autem non potest facere nisi Deus, quia quidquid facit angelus vel quaecunque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae, et sic non est miraculum. Unde relinquitur, quod solus Deus miraculum facere possit. — Von diesem objectiven Begriff des Wunders unterscheidet Thomas den subjectiven: Sed quia non omnis virtus naturae creatae est nota nobis, ideo cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae nobis notae per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. In dieser Beziehung unterscheidet er auch zwischen miraculum und mirum. Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 749 f. †*Brischar*, der Wunderbegriff des h. Thomas v. Aquino, in der Tüb. Quartalschr. 1845, 3. *Ritter*, Gesch. der Philos. VIII, S. 226, und die dort citirte Stelle contra gent. III, 98. *Ueber den Wunderbegriff des Albertus M. s. *Köstlin* RE² XVII, 362. — Vgl. *Dorner*, System d. chr. Gl.-Lehre I 583 f.* — Rücksichtlich der Weissagungen berief man sich auch jetzt noch auf die Sibyllinen. So Ficinus u. a. Siehe *Schröckh* XXXIV, S. 352.

5 So unter Andern Aeneas Sylvius, s. *Platina* in vita Pii II. gegen das Ende. Vgl. auch *Dante*, div. comm. (Parad. 24, 106—108).

§. 158.

Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wissen.

Waren auch alle Christen von der Wahrheit und Göttlichkeit ihrer Religion (auch da, wo sie ihnen durch das getrübte Medium der Kirchenlehre erschien) überzeugt, so entstand doch für den denkenden Geist die Aufgabe, über das Verhältniss des specifisch Christlichen zu dem allgemein Menschlichen, des Geoffenbarten zum natürlich Vernünftigen, des Christentums zur Philosophie, sich ins Klare zu setzen. Schon *Johannes Scotus Erigena* neigt sich darin zum christlichen Rationalismus und zu einer Vereinbarung desselben mit dem Supernaturalismus, dass ihm die wahre Religion auch die wahre Philosophie ist, und dass er den innersten tiefsten Quell der religiösen Erkenntniss in dem Menschen selbst d. h. in seinem vernünftigen Bewusstsein sucht, ob er gleich die Notwendigkeit einer positiven, von aussenher gegebenen Offenbarung nicht in Abrede stellt[1]. Auch nach *Abälard* findet eine Uebereinstimmung der Philosophie und des Christentums in *der* Weise statt, dass die allgemeinen Vernunftwahrheiten und die sittlichen Gesetze, welche schon die Heiden kannten, durch die höhere Autorität der göttlichen Offenbarung ihre Bestätigung und Erweiterung erhalten[2]; und wenn auch *Anselm* den Glauben an die geoffenbarten und durch die Kirchenlehre fixirten Wahrheiten mit der subjectiven Erfahrung des Herzens vorausver-

langt, so ermächtigt, ja verpflichtet er doch die Vernunft, hinterher über das Geglaubte sich Rechenschaft zu geben: wobei auch er von der Voraussetzung ausgeht, dass Vernunft und Offenbarung sich nicht widersprechen können[3]. *Thomas von Aquino* zeigte, wie die christliche Lehre einerseits aus der Vernunft erkennbar sei, andrerseits aber über die Vernunft hinausgehe[4]; und *Duns Scotus* hob die unterscheidenden Momente der Offenbarung in articulirten Sätzen hervor[5]. Nur in anderer Weise als bei den Scholastikern, doch am meisten der anselmischen Theorie verwandt, fand ebenso bei den Mystikern die Annahme eines unmittelbar Gewissen im Innern des Menschen statt, doch so, dass nach den Einen (den kirchlich-orthodoxen) die *innern* Offenbarungen mit der Kirchenlehre übereinstimmten[6], nach den Andern (den schwärmerischen Mystikern) die neuen Geistesoffenbarungen nicht selten mit den historisch überlieferten Lehren, ja mit der Schriftlehre selbst sich in offenen Widerspruch setzten[7].

[1] De divina praed. (ap. *Mauguin* T. I, c. 1, §. 1; vgl. *Frommüller* a. a. O. S. 50): Quid est de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa Deus et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam (vgl. Aug. de vera rel. c. 5). Das Selbstbewusstsein ist ihm die letzte Quelle relig. Erkenntniss, de div. nat. V, 31 p. 268: Nulla quippe alia via est ad principalis exempli purissimam contemplationem praeter proximae sibi suae imaginis certissimam notitiam. Doch wird die Notwendigkeit einer äussern (positiven) Offenbarung damit nicht geleugnet. Im Gegenteil II, 31 p. 85: Nisi ipsa lux initium nobis revelaverit, nostrae ratiocinationis studium ad eam revelandam nihil proficiet (vgl. unten über d. Schrift). Erigena kann sonach „*in einem gewissen Sinne allerdings der Urheber des Rationalismus genannt werden.* *Staudenmaier* (s. §. 148, 7; S. 241); *allein er geht von der für ihn selbstverständlichen Annahme aus, dass die beiden Erkenntnissquellen der Wahrheit, recta ratio und vera auctoritas, sich nicht widersprechen können*. Weiteres s. bei *Christlieb*, RE[2] XVII, 793; *Ritter* VII, 214.

[2] De theol. christ. II, p. 1211 (ed. *Martène*): Hinc quidem facilius evangelica praedicatio a philosophis, quam a Judaeis suscepta est, cum sibi eam maxime invenirent ad finem, nec fortasse in aliquo dissonam, nisi forte in his, quae ad incarnationis vel sacramentorum vel resurrectionis mysteria pertinent*). Si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturae inveniemus, quam secutos esse philosophos constat; cum lex magis figuralibus quam moralibus nitatur mandatis, et exteriori potius justitia quam interiori abundet: evangelium vero virtutes ac vitia diligenter examinat et secundum animi intentionem omnia', sicut et philosophi, pensat. Unde, cum tanta . . . *evangelicae et philosophicae doctrinae concordia* pateat, nonnulli Platonicorum . . . in tantam proruperunt blasphemiam, ut Dominum Jesum omnes suas sententias a Platone accepisse dicerent, quasi philosophus ipsam docuisset Sophiam. Erst wer nach *thätigem* Forschen das Göttliche erkennt, gelangt nach ihm zu einem *festen* Glauben**). Hat der Mensch das Seinige gethan, dann kommt die göttliche Liebe hinzu und verleiht dem Menschen, was er durch *sein* Forschen nicht erhalten hat u. s. w. „*Abälard war aber fern von dem Wahne, dass seine Philosophie eine adäquate, keiner Sehnsucht mehr Raum lassende Erkenntniss der gött-*

*) Also bereits eine Unterscheidung von articuli puri et mixti? Vgl. auch *Thomas Aq.* Note 4.

**) Daher sein Wahlspruch: Qui credit cito, levis est corde (Sir. 19, 4).

lichen Dinge geben könne“ *Neander,* der h. Bernh. (1. Ausg.) S. 117 ff. Abälard unterscheidet zwischen *credere, intelligere* und *cognoscere*; durch den Zweifel gelangt man zur Untersuchung, durch die Untersuchung zur Wahrheit (dubitando ad inquisitionem, inquirendo ad veritatem). In der Introductio spricht sich Abälard hierüber noch stärker aus, als in der schon modificirten Theol. christ., s. *Neander* S. 127 Anm. 4; vgl. *Böhringer* a. a. O. S. 118 ff. — Auch *Alanus ab Insulis* stellt den Glauben zwar *über* die opinio, aber *unter* die scientia, art. 17 (bei *Pez* I, p. 482). Vgl. Clem. Alex. oben §. 35. 6. — Zu der Abälard'schen Anschauungsweise trat die des h. *Bernhard* in den schroffsten Gegensatz. Ihm erscheint der Abälardsche Rationalismus nicht nur mit dem Glauben, sondern mit der Vernunft selbst im Widerspruch: Quid enim magis *contra* rationem, quam rationem ratione conari transcendere? Et quid magis contra fidem, quam credere nolle quicquid non posset ratione attingi? — Dagegen wieder *Abälard* (Ep. ad Helois.): Nolo sic esse philosophus ut recalcitrarem Paulo, non sic esse Aristoteles, ut secludar a Christo; non enim aliud nomen est sub coelo, in quo oporteat me salvum fieri, vgl. *Neander,* Bernhard S. 147 ff. *Deutsch,* a. a. O. Kap. IV.

3 Prosl. c. 1: . . . Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam.* De incarn. verbi c. 2: Nullus quippe Christianus debet disputare, quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, quomodo non sit: sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter, quantum potest quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Citius enim in se potest confidens humana sapientia impingendo cornua sibi evellere, quam innitendo petram hanc evellere. . . . Palam namque est, quia illi non habent fidei firmitatem, qui, quoniam quod credunt, intelligere non possunt, disputant contra ejusdem fidei a sanctis patribus confirmatam veritatem, velut si vespertiliones et noctuae, nonnisi in nocte caelum videntes, de meridianis solis radiis disceptent contra aquilas, solem ipsum irreverberato visu intuentes. Prius ergo fide mundandum est cor . . . prius ea quae carnis sunt postponentes secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei dijudicando discutiamus. . . . Quanto opulentius nutrimur in Sacra Scriptura, ex his, quae per obedientiam pascunt, tanto subtilius provehimur ad ea, quae per intellectum satiant. . . . *Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget.* Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia. . . . Nemo ergo se temere mergat in condensa difficillimarum quaestionum, nisi prius in soliditate fidei conquisita morum et sapientiae gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula in tanta levitate discurrens, aliqua tenaci illaqueetur falsitate. Vgl. de sacram. altaris II, 2: Christianae fidei veritas quasi hoc speciali jure praeminet, ut non ipsa per intellectum, sed per eam intellectus quaerendus sit. . . . Qui ergo nihil credere vult, nisi ratione vel intellectu praecedente, hic rem confundit et scire omnia volens, nihil credens, fidem, quae in ipso est, videtur annullare. Epp. lib. II, 41: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur. Gleichwohl macht er dem, der die Kraft hat, zu erkennen, die Erkenntniss zur Pflicht. Cur Deus homo I, c. 2 lässt er den Boso sagen, ohne ihm zu widersprechen: Sicut *rectus ordo* exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, *ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere.* Vgl. ebend. c. 10. 25. Auch giebt sich Boso (in Beziehung auf die Satisfactionslehre) erst zufrieden, nachdem er die vorgebrachten Gründe als *rationabilia* erkannt hat (II, 19 u. 21). „*Es war also für die Scholastik keine zu hohe Idee, dass auf dem Wege der Speculation der ganze Inhalt des A. und N. Test. rationell bewiesen werden könne; nur wird dabei immer vorausgesetzt, dass der Inhalt des Glaubens an sich schon feststehe und keines Beweises bedürfe, so dass demnach, was durch die Vernunft hinzukommt, so wertvoll*

es im Uebrigen sein mag, doch nur ein opus supererogationis ist." *Baur,* Versöhnungsl. S. 185 Anm. „*Die fides praecedens intellectum, von welcher die Scholastik als Basis ausgeht, ist nicht nur der Glaube, wie er als Lehre in der Schrift enthalten, und* [ist nicht] *der Glaube, wie er in der religiösen Erfahrung der Einzelnen lebendig ist, sondern er ist auch und ist noch viel mehr der formulirte Glaube, das Dogma mit allen seinen kirchlich sanctionirten einzelnen Bestimmungen,*" *Landerer* a. a. O. S. 660. Dadurch unterscheidet sich die Anselmische Auffassung wesentlich von der modernen eines *Jacobi* u. *Schleiermacher.* Vgl. *Möhlers* Schriften I, S. 137 f. *Hasse* a. a. O. S. 34 ff. — An Anselm schliesst sich auch *Albert d. Gr.* an; vgl. die Stellen bei *Ritter* VIII, S. 193.

[4] *Thomas Aq.* Summa cath. fid. contra gentiles lib. I, c. 3 (bei *Münscher, von Cölln* S. 100): Et in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut: Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest: sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi, quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Aber auch diese „praeambula fidei" bedürfen der Bestätigung durch die Offenbarung; denn sonst würde die Erkenntniss Gottes nur ein Vorrecht Weniger sein (der Denkenden und Wissenden); Andere würden durch den Leichtsinn der früheren Jahre abgehalten, zu spät zu ihr gelangen; auch ist im besten Falle immer eine Einmischung des Irrtums in die Wahrheit zu befürchten. Gleichwohl sind die Glaubenswahrheiten, wenn auch *über* die Vernunft hinausgehend, ihr nicht widersprechend u. s. w.

[5] Diese Momente sind: Praenuntiatio prophetica, Scripturarum concordia, auctoritas scribentium, diligentia recipientium, rationabilitas contentorum, irrationabilitas singulorum errorum, ecclesiae stabilitas und miraculorum claritas, nach *Baur*, Lehrb. S. 174. Ueber das Verhältniss der Philos. zur Theol. vgl. *Ritter* VIII, S. 264 ff.

[6] Die Reihe derselben eröffnet *Bernhard von Clairvaux*, de consideratione V, 3: Deus et qui cum eo sunt beati spiritus, tribus modis veluti viis totidem, nostra sunt consideratione vestigandi: opinione, fide, intellectu. Quorum intellectus rationi innititur, fides auctoritati; opinio sola verisimilitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam; ceterum opinio, certi nihil habens, verum per verisimilia quaerit potius, quam apprehendit. . . . Verus intellectus certam habet non modo veritatem, sed notitiam veritatis. . . . Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum prolatae veritatis. Intellectus est rei cujuscunque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias. Ergo fides ambiguum non habet, aut si habet, fides non est, sed opinio. Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod etsi non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus. Denique quod intellexisti, non est de eo, quod ultra quaeras; aut si est, non intellexisti. *Nil autem malumus scire, quam quae fide jam scimus.* Nil supererit ad beatitudinem, cum, quae jam certa sunt nobis fide, erunt aequa et nuda. Ebenso sagt er über die Erkenntniss der göttlichen Dinge (V, 13): *Non ea disputatio comprehendit, sed sanctitas.* — Dieser Ansicht folgen auch die Victoriner. *Hugo*, de Sacramentis fidei P. III, lib. I, c. 30 (de cognitione divinitatis — bei *Liebner* S. 173 ff. 186): Alia enim sunt *ex ratione*, alia *secundum rationem*, alia *supra rationem*, et praeter haec quae sunt *contra rationem*. Ex ratione sunt necessaria, secundum rationem sunt probabilia, supra rationem mirabilia, contra rationem incredibilia. Et duo quidem extrema omnino *fidem* non capiunt. Quae enim sunt ex ratione, omnino nota sunt et *credi* non possunt, quoniam *sciuntur*. Quae vero contra rationem sunt, nulla similiter ratione credi possunt, quoniam non suscipiunt ullam rationem, nec acquiescit his ratio aliqua. Ergo quae secundum rationem sunt et quae sunt supra rationem, tantummodo suscipiunt fidem. Et in primo quidem genere fides ratione adjuvatur et ratio fide perficitur, quoniam secundum rationem sunt, quae creduntur. Quorum veritatem si ratio non comprehendit, fidei tamen illorum non contradicit. In iis, quae supra rationem sunt, non adjuvatur fides ratione ulla, quoniam non capit ea ratio, quae fides credit, et tamen est

aliquid, quo ratio admonetur venerari fidem, quam non comprehendit. Quae dicta sunt ergo secundum rationem, probabilia fuerunt rationi et sponte acquievit eis. Quae vero supra rationem fuerunt, ex divina revelatione prodita sunt, et non operata est in eis ratio, sed castigata tamen, ne ad illa contenderet. — Schon complicirter ist die Theorie des *Richard von St. Victor*. Nach ihm giebt es sechs Arten der Contemplation. Wir erkennen 1) nach der Einbildungskraft (sinnliche Eindrücke der Schöpfung); 2) nach der Vernunft (Wahrnehmungen der gesetzlichen Ordnung innerhalb der Schöpfung); 3) *in* der Vernunft nach der Einbildungskraft (symbolische Erkenntniss der Natur, als eines Spiegels der Geister); 4) *in* der Vernunft und *nach* der Vernunft (Inneres auf Inneres bezogen, ohne sinnliches Bild — intellectuelle Anschauung?); 5) *über* und nicht *gegen* die Vernunft (geoffenbarte Erkenntniss innerhalb des Vernunftkreises — durch die Offenbarung potenzirte Vernunfterkenntniss); 6) *über* und (scheinbar) *gegen* die Vernunft (namentlich das Mysterium der Trinität). Vgl. *Engelhardt*, Richard von St. Vict. S. 60 ff. — Im strengen Gegensatz, dass der Mensch bei seinem Streben nach Erkenntniss von Gott selbst unterstützt sein müsse, lehrt auch *Johann von Salisbury*, Policrat. lib. VII, c. 14 (Bibl. max. T. XXIII, p. 352): Quisquis ergo viam philosophandi ingreditur, ad ostium gratiae ejus humiliter pulset, in cujus manu liber omnium sciendorum est, quem solus aperit agnus, qui occisus est, ut ad viam sapientiae et verae felicitatis servum reduceret aberrantem. Frustra quis sibi de capacitate ingenii, de memoriae tenacitate, de assiduitate studii, de linguae volubilitate blanditur. . . . Est autem humilitati conjuncta simplicitas, qua discentium intelligentia plurimum adjuvatur. — So warnte auch vor dem Hochmute der Speculation der Prediger *Berthold* (bei *Kling*, Grimms Rec. 206): Swer faste in die sunnen sihet, in den qrennenden glast, der wird von ougen sô boesę, daz er es niemer mêr gesiht. Ze glîcher wîse alsô stêt ez umbe den glouben; wer ze faste in den heiligen cristenglouben sihet, alsô daz in vil gwundert *und ze tiefe darinne rumpelt mit gedenken.* — Auf das innere Zeugniss beruft sich *Savonarola*, triumph. cruc. prooem. (bei *Rudelbach* S. 376): Licet fides ex causis principiisque naturalibus demonstrari non possit, ex manifestis tamen effectibus validissimas rationes adducemus, quas nemo sanae mentis inficiari poterit. — So sagt auch *Picus von Mirandola* treffend: Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet (Ep. ad A. Manut. Opp. ed. Bas. p. 243).

[7] Vgl. §. 161 Note 5.

§. 159.

Erkenntnissquellen. Bibel und Tradition.

Die Bibel, obwohl der Theorie nach immerfort als die höchste Norm der christlichen Wahrheit verehrt[1], wurde doch immer mehr von der Tradition, deren Ansehen ihr zur Seite stand[2], überschattet, und so der Lehrgehalt derselben mehr und mehr durch willkürliche Menschensatzungen getrübt und verunstaltet. Ausser der kirchlichen Tradition wurde dem geschriebenen Worte Gottes auch das Buch der Natur an die Seite gesetzt[3]. Von den mystischen Secten wurden auch noch andere Schriften, ausser der Bibel, als vom Himmel stammend herumgeboten[4], oder es wurden wohl gar die Einbildungen des natürlichen Menschen dem Worte Gottes gleichgestellt[5]. Dagegen machte sich das Princip der Schriftautorität, einer verderbten Tradition gegenüber, immer mehr Bahn in dem Zeitalter unmittelbar vor der Reformation[6].

[1] *Joh. Dam.* de fide orth. I, 1: *Πάντα τοίνυν τὰ παραδεδομένα ἡμῖν διά τε*

νόμου καὶ προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν δεχόμεθα καὶ γινώσκομεν καὶ σέβομεν, οὐδὲν περαιτέρω τούτων ἐπιζητοῦντες.... Ταῦτα ἡμεῖς στέρξωμεν καὶ ἐν αὐτοῖς μείνωμεν, μὴ μεταίροντες ὅρια αἰώνια, μηδὲ ὑπερβαίνοντες τὴν θείαν παράδοσιν. Vgl. IV, 17. — *Joh. Scot. Erig.* de div. nat. I, c. 66 p. 37: Sanctae siquidem Scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quum in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas; (doch dazu die Beschränkung:) non tamen ita credendum est, ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signis fruatur, divinam nobis naturam insinuans; sed quibusdam similitudinibus variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur, infirmati nostrae condescendens nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens. Auch kann die Schrift der Vernunft nicht widersprechen, c. 68 p. 38: Nulla itaque auctoritas te terreat ab his, quae rectae contemplationis rationalibis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est. Vgl. c. 69 p. 39 und *Böhringer*, a. a. O. S. 134 ff. — Weit unbedingter dagegen *Johann von Salisbury*, Policrat. a. a. O. (§. 158 Note 6): Serviendum est ergo scripturis, non dominandum; nisi forte quis se ipsum dignum credat, ut angelis debeat dominari.

² *Joh. Dam.* de fide orth. IV, 16: *Ὅτι δὲ καὶ πλεῖστα οἱ ἀπόστολοι ἀγράφως παραδεδώκασι, γράφει Παῦλος ὁ τῶν ἐθνῶν ἀπόστολος* (2 Thess. 2, 14. 1 Cor. 11, 2). De imaginibus orat. I, 23 (Opp. I, p. 318): *Οὐ μόνον γράμμασι τὴν ἐκκλησιαστικὴν θεσμοθεσίαν παρέδωκαν (οἱ πατέρες), ἀλλὰ καὶ ἀγράφοις τισὶ παραδόσεσι.... Πόθεν τὸ τρὶς βαπτίζειν; πόθεν τὸ κατ' ἀνατολὰς εὔχεσθαι; πόθεν ἡ τῶν μυστηρίων παράδοσις; κτλ.* Vgl. orat. II, 16 p. 338; dazu *Langen*, Joh. v. D. S. 271 f. — Indem *Joh. Scot. Erigena* Vernunft und Schrift in Parallele stellt, scheint er die Tradition ihnen (und namentlich der Vernunft) unterzuordnen. I, c. 71 p. 39: Omnis autem auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas, nisi rationis virtute coeperta veritas et a *sacris patribus* ad posteritatis utilitatem litteris commendata. . . . Ideoque *prius* ratione utendum est . . . ac deinde auctoritate. . . . Ibid. IV, 9: Non sanctorum patrum sententiae, praesertim si plurimis notae sunt, introducendae sunt, nisi ubi summa necessitas roborandae ratiocinationis exegerit propter eos, qui cum sint rationis inscii, plus auctoritati quam rationi succumbunt. — Doch auch hierin steht Erigena ziemlich allein. Im Allgemeinen verblieb es bei den von Augustin und Vincentius von Lerinum in der vor. Per. gegebenen Bestimmungen (vgl. oben §. 122). So mahnt unter andern *Alcuin*, doch ja bei der überlieferten Lehre zu bleiben und keine neue Namen zu erfinden (in ep. ad Felic. Opp. I, p. 783, vgl. p. 791 ss.): Porro nos intra terminos apostolicae doctrinae et sanctae *romanae* ecclesiae firmiter stamus: illorum probatissimam sequentes auctoritatem et sanctissimis inhaerentes doctrinis, nihil novi inferentes, nullaque recipientes, nisi quae in illorum catholicis inveniuntur scriptis. — Hatte auch *Abälard* durch sein Werk „Sic et non" das Ansehen der frühern Väter, und somit auch das der Tradition untergraben, so fuhren die Scholastiker doch fort, sich nicht nur auf die ältere Tradition zu berufen, sondern sie rechtfertigten auch unbiblische Lehren damit, dass die Kirche fortwährend das Recht habe, neue Dogmen zu gründen, wie das von der Transsubstantiation und der unbefleckten Empfängniss der Maria. Selbst *Gerson* berief sich (in Beziehung auf das letztere Dogma) auf diese Fortbildung der Lehre durch die Kirche. Sodann gesellte sich zur Autorität der Kirche noch (wenn gleich nicht von der Kirche anerkannt, doch factisch) die des Aristoteles, bis unmittelbar vor der Reformation die *Schriftautorität* wieder als die höchste, wo nicht als die einzige herausgehoben ward (z. B. von Nicolaus de Clemanges, Wiclif, Wessel u. a.).

³ Jede Creatur ist nach *Johannes Scotus Erigena* eine Theophanie Gottes, de div. nat. III, 19. — Nach *Raymund von Sabunde* (Theol. naturalis) hat Gott den Menschen *zwei* Bücher

gegeben, das Buch der Natur und das der Schrift: beide können und dürfen sich nicht widersprechen; *das letztere aber ist nicht jedem zugänglich, sondern nur den Priestern.* Von dem erstern, das auch den Laien zugänglich ist, muss jede Erkenntniss anheben; jedes Geschöpf ist ein von Gott geschriebener Buchstabe. Aber die höchste Erkenntniss ist die Liebe Gottes, als das Einzige, was der Mensch aus seinem Eignen der Gottheit geben kann. Vgl. *Hase*, KG. §. 187. *Tennemann* VIII, S. 964 ff. *Matzke* a. a. O. S. 30 ff. — In ähnlicher Weise hatte schon der heil. *Bernhard* gesagt: Was er in der Erklärung der heil. Schrift vermöge und in der Erkenntniss der göttlichen Dinge, habe er besonders in den Wäldern und auf Feldern durch innere Betrachtung und Gebet erlangt, und keine andern Lehrer gehabt, als die Buchen und Eichen, s. *Neander*, der h. Bernhard S. 6. Vgl. Bruder *Bertholds* Predigten (bei *Kling* S. 113), wo auch der Gedanke von den 2 Büchern (Himmel und Erde) sich wiederfindet*)

4 So stand namentlich bei den Spiritualen das Evangelium aeternum (Weissagungen des Abts *Joachim* von Fiore in Calabrien, † 1202) in grossem Ansehen. *Ueber ihn s.: *Reuter*, Aufkl. II, Buch 7; dazu S. 356 ff. „Die Werke J.'s — neben jenem: Concordia V. et N. Test., Expos. Apocal., Psalterium decem chordarum — galten den Joachimiten als das unentbehrl. Haus- und Handbuch ihrer apokal. Andacht, als eine heilige Literatur, welche zur Entheiligung der Bibel führte", ebd. S. 192. *Preger's* (das Ev. Aet. in: Abh. d. baier. Ak. Hist. Cl. XII, 3) Bedenken gegen die Echtheit dieser Schriften sucht Reuter a. a. O. zu beseitigen. Vgl. noch *Renan*, L'év. éternel, Revue des D. Mondes 1866, 94—142; *Döllinger*, Weissagungsgl. etc., Hist. Tasch. IV, 1 (1871) 332 ff.; *Haupt*, Z. Gesch. d. Joachimismus (ZKG 1885, 372—425). Verbot von J.'s Schriften bei *Reusch*, Index, I, 18 ff.* Auszüge des Evang. aet. in *d'Argentrée*, coll. judiciorum de novis err. Paris 1728. T. I, p. 163 ss.

5 *Um das einheitl. Prinzip (Gott = primum efficiens) auch hier zu wahren*, sagte *David* von Dinant, Gott habe aus Ovid so gut gesprochen als aus Augustin [oder aus der Bibel?], s. *Engelhardt* a. a. O. S. 245. — Die Beghinen lehrten: quod homo magis tenetur sequi instinctum interiorem, quam veritatem evangelii, quod quotidie praedicatur; siehe das bischöfl. Schreiben Johanns von Strassburg bei *Mosheim* a. a. O. p. 258. Vgl. §. 161.

6 So sagt *Wiclif* (Trial. IV, c. 7 p. 199): Wenn es hundert Päpste gäbe und alle Mönche in Cardinäle verwandelt werden sollten, so dürfte man ihrer Meinung in Glaubenssachen nicht anders einen Wert beilegen, als sofern sie auf die Schrift gegründet ist. Ueber Wiclif's Schriftprinzip vgl. *Lechler*, a. a. O. I, 471 ff. Ueber das von *Hus* vgl. *Neander*, Züge aus dem Leben des h. Joh. Hus, in den kleinen Gelegenheitsschriften S. 217 ff. So verlangt er namentlich, dass das Concil ihn aus der Schrift des Irrtums überweise**). Ueber die ganze biblische Richtung des der Reformation vorangehenden Zeitalters s. *Ullmann*, Reformatoren vor der Reformation II, S. 430 ff.; über *Wessels* Schriftprincip ebend.

§. 160.

Bibelkanon und Bibelkritik.

Der Kanon war seit der vorigen Periode abgeschlossen, und zwar so, dass in der lateinischen Kirche die sogenannten Apokryphen des A. Test. in der Regel mit zu demselben gezählt wurden, *obwohl die völlige auch dogmatische Gleichstellung der Apokryphen nur wenig

---

*) Es ist zu beachten, dass bei dem Dualismus von Schrift und Tradition das eine Glied (die Schrift) viel fester steht, während das andere mehr wechselt, und statt desselben manchmal auch ein anderes, wie hier die Natur, oder wie bei Scotus Erigena die Vernunft, oder bei den Mystikern das innere Wort substituirt wird.

**) *Helfert* nennt daher auch (vom katholischen Standpunkte aus) das von Hus festgehaltene Schriftprincip das Alpha und Omega seines Irrtums! —

Verteidiger fand*[1]. Die Paulicianer im Morgenlande verwarfen (gnostisch) das A. Test. und die petrinischen Schriften[2]. Aber auch innerhalb der katholischen Kirche regten sich noch im karolingischen Zeitalter Zweifel gegen die Aechtheit einzelner Bücher[3].

[1] Vgl. den Kanon des *Isidor. Hispal.* de eccles. off. I, 12 und die Synodalbeschlüsse; auch *Joh. Dam.* IV, 17 (bei *Münscher-v. C.* II, S. 106). — Rücksichtlich der Apokryphen stützen sich einige Abendländer, wie *Odo von Clugny, Hugo von St. Victor, Joh. von Salisbury, Hugo von St. Caro* u. a. noch auf Hieronymus; doch blieb der augustin. Kanon der herrschende, s. *Münscher* a. a. O. S. 107, und *Diestel*, a. a. O. S. 154 f., 177 ff.: „In der griechischen Kirche herrscht fortwährendes Schwanken über den Umfang des Kanons, da die trullanische Synode Beschlüsse sehr verschiedener Art autorisiert hatte.“ *Diestel*, S. 183.

[2] Nach *Petr. Sic.* bei *Wetst.* N. T. II, p. 681. *de Wette*, Einl. ins N. Test. S. 281.

[3] *„Im Kloster von St. Gallen wagten die Mönche im Kanon der heil. Schriften das Ungöttliche zu unterscheiden. Von den Büchern der Chronica und Esther war ihr Urtheil:* in eis littera non pro auctoritate, tantum pro memoria tenetur. *So auch von Judith und den Maccabäern.“ Joh. von Müller*, Gesch. der schw. Eidg. Buch I, Cap. 12, S. 287, nach *Notker*, de interpret. S. S. ad Salomonem in *Pez*' thes. anecd. T. I. (Vom Standpunkte der praktischen Convenienz aus hatte bekanntlich schon *Ulfilas* die Bücher der Könige, als zu kriegerisch, für seine Gothen weggelassen).

§. 161.

Inspiration.

Die Vorstellung von der Inspiration[1] entwickelte sich in immer grösserer Schärfe, so dass die Behauptung des Erzbischofs *Agobard von Lyon*, d. hh. Schriftsteller hätten nicht immer die Regeln der Grammatik beobachtet, den Abt *Fredegis von Tours* zum lebhaften Widerspruch aufforderte, wogegen indessen Agobard mit gesundem Mutterwitze sich verteidigte[2]. Weniger Widerspruch erfuhr in der griechischen Kirche *Euthymius Zigabenus*, der sich über die Abweichungen der Evangelisten von einander freimütig erklärte[3]. Die Scholastiker suchten die Inspiration durch genauere Merkmale zu bestimmen[4], während bei den Mystikern der Begriff der Bibelinspiration mit dem der göttlichen Erleuchtung im Allgemeinen mehr zusammenfloss[5]; wie denn überhaupt nicht zu übersehen ist, dass das poetisch gestimmte Zeitalter fortwährend an die Macht göttlicher Inspiration (auch ausserhalb des Bibelkanons) glaubte, und gewiss an nichts weniger dachte, als die Fülle göttlicher Geisteserweisungen in den Rahmen eines auch für noch so göttlich gehaltenen Buches auf ewige Zeiten eingrenzen zu wollen[6].

[1] *Joh. Dam.* de fide orth. IV, c. 17 (Opp. I, p. 282): *Διὰ πνεύματος τοίνυν ἁγίου ὅ τε νόμος καὶ οἱ προφῆται, εὐαγγελισταὶ καὶ ἀπόστολοι καὶ ποιμένες ἐλάλησαν καὶ διδάσκαλοι. Πᾶσα τοίνυν γραφὴ θεόπνευστος πάντως καὶ ὠφέλιμος κτλ.* (2 Tim. 3, 16).

[2] Agobard. ad Fredegisium Abbatem (Opp. Par. p. 157 ss.). Der Abt *Fredegis* hatte

sogar die Untrüglichkeit auch auf Uebersetzer und Commentatoren ausdehnen wollen. Was die Schriftsteller selbst betrifft, so meinte Fredegis: Turpe est credere Spir. Sanctum, qui omnium gentium linguas mentibus Apostolorum infudit, *rusticitatem* potius per eos, quam *nobilitatem* uniuscujusque linguae locutum esse; und daher behauptet er weiter: Ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum Spir. S. eis inspiraverit, sed etiam ipsa *corporalia verba extrinsecus in ore illorum ipse formaverit.* Wogegen Agobard: Quodsi ita sentitis, quanta absurditas sequetur, quis dinumerare poterit? . . . Restat ergo, ut, sicut ministerio angelico vox articulata formata est in ore asinae, ita dicatis formari in ore Prophetarum, et tunc talis etiam absurditas sequetur, ut, si tali modo verba et voces verborum acceperunt, sensum ignorarent; sed absit *talia deliramenta cogitare.* Er führt mehrere Beispiele aus der Schrift an von Verschiedenheit der Schreibart und von eigenen Geständnissen, wie Exod. 4 u. 1 Cor. 1. Laus divinae sapientiae (fährt er fort) in sacris mysteriis et in doctrina spiritus invenitur, non in inventionibus verborum. . . . Vos sic laudatis, ut laude vestra magis minoretur, quam augeatur (divina majestas), quoniam in his, quae extrinsecus sunt, dicitis nobilitatem linguarum ministrasse Apostolis Spiritum Sanctum, ut confuse et indifferenter cum Apostolis omnes interpretes et quoscunque expositores laudetis et defendatis. So nahe indessen „*Agobard daran streifte, in dem Inspirationsbegriffe das Göttliche und das eigentümlich Menschliche schärfer zu sondern*“, so wenig gelangte er dazu, „*dies vollständig zu entwickeln*“ *Neander*, KG. IV, S. 388. Vgl. *Reuter*, Aufkl. I, 36 ff.

³ Comment. in ev. Matth. c. 12, 8 (T. I, p. 465 ed. *de Matthaei*); vgl. *Schröckh*, KG. XXVIII, S. 310. Dass ein Evangelist mitunter etwas erzähle, was der andere weglasse u. s. w., leitet er einfach und natürlich davon ab, dass sie sich der Sachen nicht mehr genau erinnerten, weil sie sie erst spät aufschrieben.

⁴ „*So reich die Scholastik in Entwicklung der übrigen Realbegriffe ist, die das Gebiet der Offenbarung bestimmen, und so viel wir ihr namentlich in Rücksicht auf die Feststellung des objectiven Begriffs der Wunder verdanken, so spärlich fallen die Bestimmungen auf dieser Seite* (der Inspirationslehre) *aus. Man nahm es einmal als eine* ἀρχὴ πρώτη *an, die eines weitern Beweises um so weniger bedürftig war, als die ganze christliche Kirche in diesem Elemente sich bewegte.*“ *Rudelbach*, Savonarola S. 48 f. Indessen finden wir bei den Meistern der scholast. Kunst*), *Thomas Aqu.* und besonders bei *Duns Scotus*, nähere Bestimmungen. Ersterer spricht sich darüber aus in seiner theol. Summa, Pars I, qu. 1, der letztere Prol. Sententt. qu. 2 (bei *Münscher-von Cölln* a. a. O. S. 103—105), vgl. *Gieseler*, DG. S. 480. *Cremer*, Act. ‚Inspiration‘ RE² VI. S. 762 f.

⁵ Auch hierin giebt es indessen verschiedene Nüancen. Die besonnenern Mystiker, wie die Victoriner, schlossen sich genau an die heilige Schrift an und schrieben ihr in einem besondern Sinne Inspiration zu. Vgl. *Liebner*, Hugo von St. Victor S. 128 ff. (wo zwar wenig über den Inspirationsbegriff selbst vorkommt, wo aber überall die Schriftinspiration vorausgesetzt wird). Hier und da nahm Hugo ein Herausgehen des Schriftstellers aus sich selbst an, z. B. bei dem Verf. des Koheleth (s. *Liebner* S. 160); an andern Orten aber unterschied er wieder das menschlich Eigentümliche vom Göttlichen. So macht er bei Obadja die Bemerkung, dass er mit einfacher Rede einen tiefen Sinn verbinde, und karg an Worten, aber reich an Gedanken sei (ebend. S. 163). — Auch dem mit den Mystikern verwandten *Savonarola* ist die heil. Schrift im strengsten Sinne von Gott eingegeben, wobei er jedoch (mit Clemens Alex. und Chrysostomus, vgl. oben S. 66. 260) davon ausgeht, dass das Evangelium ursprünglich nicht geschrieben ward in steinerne Tafeln oder auf papierne Blätter, sondern in fleischerne Herzen mit dem Finger und mit der Kraft des heil. Geistes, und wobei er zugleich die Beschränkung zulässt, dass Gott nicht etwa die heil. Schriftsteller

---

*) Aehnliche Bestimmungen gaben auch die Rabbinen des Mittelalters, Moses Maimonides u. a. über die alttestamentliche Prophetie, s. *Rudelbach* a. a. O. S. 50 ff. Ja wie sehr einzelne der Scholastiker auch damit sich müssen beschäftigt haben, zeigt der Umstand, dass Anselm *ganze Nächte* über diesen Gegenstand nachdachte, s. *Möhler* a. a. O. S. 52.

als willenlose Werkzeuge gebrauchte, sondern vielmehr die Weiber als Weiber, die Hirten als Hirten reden liess u. s. w., siehe *Rudelbach*, Savon. S. 335 f. Aber Savonarola beschränkte die Inspiration nicht auf die Schrift, indem er bekanntlch *sich selbst* prophetische Gabe zuschrieb, ohne sich jedoch deren zu überheben. Ueber diese Prophetengabe, sowie über die des Joachim und der Brigitta s. *Rudelbach* a. a. O. S. 297 ff.; Savonarola's eigne Theorie darüber S. 303 (aus dem compendium revelationum). — Anders die schwärmerischen Mystiker, welche recht eigentlich antiscripturarisch auftraten, indem sie behaupteten, die vom Geiste Getriebenen seien über das Gesetz erhaben (s. *Mosh.* de Beguin. p. 216), oder indem sie offen lehrten: multa in Evangeliis esse poëtica, quae non sunt vera, sicut est illud: Venite, benedicti etc. Item, quod magis homines debent credere humanis conceptibus, qui procedunt ex corde, quam doctrinae evangelicae. Item, aliquos ex eis posse meliores libros reparare *omnibus* libris catholicae fidei etc. (bei *Mosh.* p. 258). — Vgl. oben §. 159.

6 *Thomas von Aquino* I, qu. XII, art. 13 (zwar mit Rücksicht auf die biblischen Visionen, aber doch auch eine allgemeinere Deutung zulassend): Lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea, quae naturaliter a sensibilibus accipimus. „*Eben solche ausserordentliche und unmittelbare Erleuchtung hat man dem Thomas, Scotus und andern Lehrern ehedem zugeschrieben, da die vielen Erscheinungen und Besuche Gottes sowohl, als andrer seliger und heiliger Personen noch gäng und gäbe waren.*“ *Semler* zu *Baumg.* II, S. 63. — Nach den Mystikern wurde der Fromme fortwährend höherer Eingebungen gewürdigt. *Gerson*, consid. X: Intelligentia simplex est vis animae cognitiva, *suscipiens immediate a Deo* naturalem quandam lucem, in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera certissima terminis apprehensis (bei *Liebner*, Hugo von St. Victor S. 340, wo auch über die mystische Offenbarungslehre der Victoriner das Weitere). Damit zu vergleichen *Tauler* (Pred. I, S. 124), der einen Unterschied macht zwischen der *wirkenden* und der *leitenden* Vernunft. Letztere muss die erstere befruchten; sie selbst aber erhält ihre Offenbarungen von Gott.

§. 162.

Schrifterklärung und Schriftgebrauch.

An einer gesunden, auf einer grammatisch-historischen Basis ruhenden Auslegung der Schrift fehlte es, bei dem Mangel an Sprachkenntniss, fast durchgängig, und erst gegen Ende der Periode begann es licht zu werden. Die Auslegung war daher entweder eine kirchlich-stabile, im Dienste der Tradition, oder eine allegorisch-willkürliche, meist im Dienste der spitzfindigen Scholastik oder der grübelnden Mystik[1]. *Scotus Erig.* lehrte einen unendlichen[2], Andere bald mit Origenes einen dreifachen, bald mit Augustin einen vierfachen, noch Andere gar einen sieben- und achtfachen Sinn der Schrift[3]. Dabei liess man es nicht an manchen, oft praktisch heilsamen Regeln der Auslegung fehlen[4]. Der Bibelgebrauch wurde bei dem Volke — aus Furcht vor Ketzerei — vielfach von obenher beschränkt[5], von andrer Seite her dringend empfohlen[6]. Gesunde Schriftansichten und Schrifterklärung finden wir namentlich bei *Johann Wessel*, „*dessen Streben nach dem Biblischen den bestimmten Charakter seiner Theologie bildet*“[7].

1 S. *Liebner*, Hugo von St. Victor S. 132 f.: „*Entweder konnte man dabei stehen bleiben, die Erklärungen der Kirchenväter nach dem beliebten dreifachen Verstande der Schrift nur zu*

sammeln, oder man konnte auch in der Weise selbständig weiter exegesiren, dass man, sprachlicher und antiquarischer Untersuchungen sich überhebend, in weiterer Verfolgung jenes dreifachen Verstandes frei dem eigenen Gedanken sich überliess, wie er sich an die verstandenen oder nicht verstandenen Worte der Schrift nach der lateinischen Uebersetzung zufällig knüpfte. Bis ins 11. *Jahrhundert hinein geschah fast nur das Erstere.* — *Diestel unterscheidet vom 11. Jahrh. ab zwei Etappen bis zur Ref. Zeit: 1) bis 1300 — die Auslegung ist glossatorisch-homilienartig, aber man giebt gerne, dem dialektischen Zuge der Zeit folgend, Definitionen, behandelt den Stoff nach Kategorieen u. s. w.; 2) seit *Nic. von Lyra* zeigt sich, angeregt durch die jüdische Theologie, eine Wendung zum Bessern. Freilich wurden die Abweichungen seiner ‚Postille' von den üblichen kirchlichen Traditionen wieder corrigiert und seine Wirkung war noch nicht durchschlagend. Vgl. Diestel, a. a. O. S. §. 25, 26*.

2 De div. nat. III, 24 p. 132 (134): Infinitus conditor Sacrae Scripturae in mentibus prophetarum, Spiritus Sanctus, infinitos in ea constituit intellectus, ideoque nullius expositoris sensus sensum alterius aufert, dummodo sanae fidei catholicaeque professioni conveniat, quod quisque dicat, sive aliunde accipiens, sive a se ipso illuminatus, tamen a Deo inveniens. Vgl. III, 26; IV, 5 p. 164. Er vergleicht die heilige Schrift einer Pfauenfeder, von welcher der kleinste Teil in den verschiedensten Farben schillert. Vgl. *Ritter*, VII, S. 213. Wie viel ihm daran liegt, in den geheimen Sinn der Schrift einzudringen, s. V, 37 p. 307: O Domine Jesu, nullum aliud praemium, nullam aliam beatitudinem, nullum aliud gaudium a te postulo, nisi ut ad purum absque ullo errore fallacis theoriae verba tua, quae per tuum Sanctum Spiritum inspirata sunt, intelligam.

3 Einen dreifachen Schriftsinn lehrt z. B. *Paschasius Radbert*: einen buchstäblichen (historischen), einen geistlichen und mystischen (von der Kirche), und einen moralischen (von der Seele jedes einzelnen Christen); einen vierfachen *Rabanus Maurus*: 1) Geschichte, 2) Allegorie, 3) Tropologie, 4) Anagogie; desgl. *Hugo von St. Victor* (s. *Liebner* S. 133 ff.) und *Savonarola* (s. *Rudelb.* S. 343). — *Angelom*, ein Mönch zu Luxeuil, nahm einen siebenfachen Sinn an: 1) einen historischen, 2) einen allegorischen, 3) einen zwischen diesen beiden in der Mitte liegenden (?), 4) einen tropischen (von der Dreieinigkeit), 5) einen parabolischen, 6) einen von der doppelten Erscheinung Christi, 7) einen moralischen, s. *Pez*' thes. Tom I, und *Schmid*, Mysticismus des Mittelalters S. 76. Ueber den achtfachen Sinn', s. *Marrier* zu Odonis Cluniacensis moralibus in Iobum (Bibl. max. Patr. T. XVII, p. 315): 1) sensus litteralis vel historicus, 2) allegoricus vel parabolicus, 3) tropolicus vel etymologicus, 4) anagogicus vel analogicus, 5) typicus vel exemplaris, 6) anaphoricus vel proportionalis, 7) mysticus vel apocalypticus, 8) boarcademicus vel primordialis (i. e. quo ipsa principia rerum comparantur cum beatitudine aeterna et tota dispensatione salutis, veluti loquendo de regno Dei, quod omnia sint ad Deum ipsum, unde manarunt, reditura). Der dreifache Schriftsinn ward selbst wieder mystisch gedeutet. So vom heil. *Bernhard* (sermo 92 de diversis). Der Bräutigam führt die Braut 1) in den Garten = historischer Sinn; 2) in den Gewürz-, Frucht- und Weinkeller = moralischer Sinn; 3) in das cubiculum — mystischer Sinn. Ebenso vergleicht *Hildebert von Mans* den vierfachen Schriftsinn den 4 Füssen am Tische des Herrn (sermo II. in fest. assumt. Mariae), s. *Lentz*, Gesch. der Homiletik I, S. 275.

4 So warnt *Hugo von St. Victor* vor allzu leichtfertigem Allegorisieren, und dringt doch wenigstens mit auf den Buchstaben (praenott. c. 5, bei *Liebner* S. 142), obwohl er sich selbst nicht immer von Spielerei fern hielt, s. die Beispiele bei *Liebner* S. 163. — Auch *Thomas Aq.* stellt den Kanon auf (Summa P. I, qu. 102, art. 1): . . . In omnibus, quae S. Scriptura tradit, pro fundamento tenenda veritas historica, et desuper spirituales expositiones fabricandae. — Nach *Savonarola* ist die erste Bedingung der fruchtbaren Schriftauslegung, dass man denselben Geist habe, in welchem die Schrift geschrieben ist, den Geist des Glaubens u. s. w. s. *Rudelbach* S. 339 ff.

5 Diese Beschränkung trat schon im 9. Jahrhundert in der griechischen Kirche im Kampfe mit den Paulicianern ein, vgl. *Petri Siculi* (870) Historia Manichaeorum, und *Gieseler*, DG.

S. 484. Dazu kamen dann später im Abendlande die Verbote Innocenz' III. (1199), des Conc. Tolosanum (1229) can. 14, des Conc. Tarragonense (1234) can. 2, der Kirchenversammlungen von Béziers 1233 und 1246 (gegen die Waldenser) und der zu Oxford (1408, gegen die Bibelübersetzung Wiclif's). Vgl. *Reusch,* Index I, 43 ff.

6 So giebt *Joh. Dam.* IV, 17 eine nur etwas zu spielende Empfehlung der heil. Schrift. Er nennt sie *τὸν κάλλιστον παράδεισον, τὸν εὐώδη, τὸν γλυκύτατον, τὸν ὡραιότατον, τὸν παντοίοις τῶν νοερῶν θεοφόρων ὀρνέων κελαδήμασι περιηχοῦντα ἡμῶν τὰ ὦτα κτλ.* — Auch *Anselm* empfahl das Lesen der heil. Schrift angelegentlich in dem tractatus asceticus (bei *Möhler* a, a. O. S. 62). Ebenso *Bonaventura* (principium in libros sacros), vgl. *Lentz*, Gesch. der Homiletik I, S. 290. Ueber des Letztern Biblia pauperum s. ebend. Ueber die Wirkungen der Schrift bei den Waldensern siehe den Bericht des *Rainerius* im 13. Jahrhundert in der Bibl. Patr. Lugd. T. XXV, bei *Neander*, kleine Gelegenheitsschriften S. 162, und über die Verdienste der Brüder des gemeinsamen Lebens um Verbreitung der Bibelkenntniss unter dem Volke ebend. S. 182 Note. — Der Priester *Gerhard Zerbolt* († 1398), der dem frommen Verein zu Deventer angehörte, verfasste eine Schrift: de utilitate lectionis sacrarum litterarum in lingua vulgari, s. *Jacobi Revii* Daventria illustrata, p. 41. Auszüge bei *Neander* a. a. O. *Uebrigens sind gemäss der Einleitung hier unter den sacrae litterae fromme Schriften überhaupt zu verstehen; vgl. *Hirsche* RE² II 716*.

7 *Ullmann,* Joh. Wessel S. 190 ff.

ZWEITER ABSCHNITT.

Theologie.

(*Mit Inbegriff der Kosmologie, Angelologie, Dämonologie u. s. w.*)

Ritschl, geschichtliche Studien zur christl. Lehre von Gott (Jahrbb. f. D. Theol. X, 2 S. 277 ff.)

§. 163.

Dasein Gottes.

Eberstein, natürliche Theologie der Scholastiker, Lpz. 1803. *Billroth*, de Anselmi Cant. Proslogio et Monologio, Lips. 1832. *Fricke*, argumenta pro Dei existentia exponuntur et judicantur, Lips. 1846. *F. Fischer*, der ontologische Beweis für das Dasein Gottes u. seine Geschichte, Basel 1852.

Die Beweise für das Dasein Gottes haben in der Scholastik ihren eigentlichen Boden. Was früher nur der Form des Beweises sich näherte, das tritt hier in demonstrativer Bündigkeit auf. So findet der *kosmologische* Beweis des Diodor von Tarsus in *Johannes Damascenus*[1] seine weitere Begründung, und in die Fusstapfen des Augustin und Boëthius (vgl. §. 123) trat *Anselm von Canterbury*, der aus dem vorhandenen Begriffe Gottes dessen Existenz zu beweisen suchte. Dies der *ontologische* Beweis[2], der jedoch nicht sofort sich der Anerkennung seiner Zeitgenossen zu erfreuen hatte. Die Bedenklichkeiten,

welche der Mönch *Gaunilo* von einem mehr empirischen Standpunkte aus in witziger Wendung erhob, wurden von Anselm eben so witzig beseitigt[3]. Aber auch das fernere Schicksal dieses Beweises war ein verschiedenes[4]. Während *Hugo von St. Victor* einen neuen Beweis, den *aus der Contingenz*, versuchte[5], berücksichtigten die Lehrer des 13. Jahrhunderts, wie namentlich *Thomas von Aquino* und *Duns Scotus*, den anselmischen Beweis, den sie jedoch nach ihrer Weise modificirten[6]. Den sogenannten *moralischen* Beweis, der aus der sittlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit vernünftiger Geschöpfe auf einen ewigen Vergelter schliesst, leistete *Raimund von Sabunde*[7], und den *historischen* aus dem consensus gentium finden wir unter Andern bei *Savonarola*[8]. Dagegen fehlte es auch nicht an Solchen, welche das Unzulängliche dieser Beweise aufdeckten, oder wenigstens sich aller Beweise der Art enthielten, und sich lediglich auf die unmittelbare Gottesoffenbarung im Innern des Menschen beriefen. Zu den ersteren gehören *Johannes Duns Scotus*[9] und *Wilhelm Occam*[10], zu den Letztern *Johann Wessel*[11], und vor allen die Mystiker[12].

[1] De fide orth. I, 3. Auch *Damascenus* geht davon aus: *ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται* — allein durch die Sünde war dieses Gottesbewusstsein getrübt. Gott stellte es durch die Offenbarung wieder her, die von Wundern begleitet war. Statt der Wunder dienen jetzt die schwachen Versuche des Beweises. Zuerst stellt er nun den kosmologischen (1. ex rerum mutabilitate), dann den physiko-theologischen (2. ex earum conservatione et gubernatione, und 3. ex rerum ordinato situ) auf. Den erstern leistet er so: *Πάντα τὰ ὄντα ἢ κτιστά ἐστιν ἢ ἄκτιστα· εἰ μὲν οὖν κτιστὰ, πάντως καὶ τρεπτά· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα τῇ τροπῇ ὑποκείσεται πάντως, ἢ φθειρόμενα, ἢ κατὰ προαίρεσιν ἀλλοιούμενα. Εἰ δὲ ἄκτιστα, κατὰ τὸν τῆς ἀκολουθίας λόγον, πάντως καὶ ἄτρεπτα· ὧν γὰρ τὸ εἶναι ἐναντίον, τούτων καὶ ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος ἐναντίος, ἤγουν αἱ ἰδιότητες. Τίς οὖν οὐ συνθήσεται, πάντα τὰ ὄντα, ὅσα ὑπὸ τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν, ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγγέλους τρέπεσθαι καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ πολυτρόπως κινεῖσθαι; . . . Τρεπτὰ τοίνυν ὄντα, πάντως καὶ κτιστά· κτιστὰ δὲ ὄντα, πάντως ὑπό τινος ἐδημιουργήθησαν· δεῖ δὲ τὸν δημιουργὸν ἄκτιστον εἶναι. Εἰ γὰρ κἀκεῖνος ἐκτίσθη, πάντως ὑπό τινος ἐκτίσθη, ἕως ἂν ἔλθωμεν εἴς τι ἄκτιστον. Ἄκτιστος οὖν ὁ δημιουργὸς, πάντως καὶ ἄτρεπτός ἐστι. Τοῦτο δὲ τί ἂν ἄλλο εἴη ἢ θεός*; vgl. Diod. von Tars. oben §. 123, n. 3. In dem physiko-theol. Beweis (2. und 3.) folgt Joh. Damasc. den ältern Lehrern, namentlich Athanas. und Greg. v. Nazianz.

[2] Die Benennung stammt aus der neuern Zeit (von Kant?), s. *Fischer* a. a. O. S. 12. Monol. I: Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus, estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sunt bona, quaecunque bona sunt, aut sunt bona alia per aliud? . . . III: Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona et omnia magna per idem aliquid sunt magna, sed quicquid est, per *unum* aliquid videtur esse. . . . Quoniam ergo cuncta quae sunt, sunt per ipsum unum: procul dubio et ipsum unum est per se ipsum. Quaecunque igitur alia sunt, sunt per aliud, et ipsum solum per se ipsum. Ac quicquid est per aliud, minus est quam illud, per quod cuncta sunt alia et quod solum est per se: quare illud, quod est per se, maxime omnium est. Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est; quod autem maxime omnium est et per quod est quicquid est bonum vel magnum,

et omnino quicquid est aliquid est, id necesse est esse summe bonum et summe magnum et summum omnium quae sunt. Quare est aliquid, quod sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimam et maximum est et summum omnium quae sunt. Vgl. Augustin und Boëthius oben §. 124, n. 3. Eigenthümlicher gewendet (gleich von der Realität der Idee ausgehend) Prosl. c. 2. Wohl spricht der *Thor* in seinem Herzen (Ps. 14, 1): Es ist kein Gott! aber er erweist sich eben dadurch als Thoren, weil er etwas sich Widersprechendes aussagt. Er trägt die Idee von Gott *in* sich, und leugnet ihre Realität. Ist aber Gott in der Idee gegeben, so muss er auch in der Wirklichkeit sein; denn der *wirkliche* Gott, dessen Existenz eine gedenkbare ist, wäre dann höher, als der blos eingebildete, mithin höher, als das höchste Gedenkbare selbst, was ein Widerspruch ist; folglich fordert das, über welches hinaus nichts mehr kann gedacht werden, auch dessen Wirklichkeit (Idee und Realität decken sich). Convincitur ergo insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest: quia hoc cum audit, intelligit, et quicquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, *est* quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

[3] *Gaunilo* war Mönch im Kloster Marmoutier; von ihm: Liber pro insipiente adv. Anselmi in Proslogio ratiocinationem (in *Anselmi* Opp. p. 32; *Gerb.* p. 53). Der Gedanke schliesst die Realität einer Sache noch nicht *in* sich: es giebt auch viele falsche Gedanken. Ja es fragt sich vor allem, ob man sich überhaupt nur von Gott einen Gedanken bilden könne, da er über alle Gedanken erhaben ist. . . . Wenn jemand von einer Insel spreche, die vollkommener und herrlicher als alle bekannten Inseln sei, und *daraus* die Existenz derselben ableite, weil sie sonst nicht vollkommener als die andern wäre, so wisse man nicht, ob man den, der einen solchen Beweis führe, oder den, der sich einen solchen gefallen lasse, für einen grössern Thoren halten müsse. Das Verfahren müsse gerade umgekehrt werden: zuvor sei die Existenz der Insel zu erweisen, und dann erst der Beweis zu führen, dass die Insel an Herrlichkeit alle andern übertreffe u. s. w. „*Es bemerkt jeder von selbst, dass Gaunilo als Empirist gegen Anselmus argumentirt, mithin von einem wesentlich verschiedenen Standpunkte aus*" *Möhler* a. a. O. S. 152. — Gegen Gaunilo verteidigte sich Anselm in der Schrift: Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente (auch contra insipientem, Opp. p. 34; *Gerb.* p. 37). Er geht wieder auf den obigen Unterschied von Denken und Denken zurück, und verwirft das Bild von der Insel als ein höchst unpassendes. Wenn Gaunilo *wirklich* eine Insel denken könne, vollkommener, als je eine gedacht werden möge, so schenke er sie ihm. „*Dem Anselm war der Gedanke des vollkommensten Wesens ein notwendiger Vernunftbegriff, der mit dem willkürlichen Phantasiegebilde einer herrlichsten Insel gar nicht in Parallele zu setzen war*" *Möhler* S. 163. (Vgl. *Hegel*, Encyklop. der phil. Wiss. 2. Ausg. 1827. S. 61 ff. S. 181: „*Anselm hat mit Recht das nur für vollkommen erklärt, was nicht blos auf eine subjective Weise sei, sondern zugleich auf eine objective Weise ist. Alles Vornehmtun gegen diesen sogenannten ontologischen Beweis und gegen diese anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinne eben so sehr liegt, als sie in jeder Philosophie, selbst wider Wissen und Willen, wie im Princip des unmittelbaren Glaubens zurückkehrt.*") Ob indessen der anselmische Beweis im eigentlichen Sinne ein *Beweis* heissen könne, oder nicht eher nur „*ein wissenschaftliches sich Orientiren, ein sich Zurechtfinden in der geglaubten Wahrheit?* s. *Möhler* S. 154. Ueber den ganzen Streit vgl. *Fischer* a. a. O. *Hasse*, Anselm II, S. 233 ff. *Schwane*, DG. d. mittl. Zeit S. 103—106.

[4] Die anselmische Betrachtung hat „*eine grosse Geschichte erhalten. Nicht nur wurde sie vielfach angewendet und von grossen Köpfen ausgebildet, sondern bis auf den heutigen*

Tag, je nach dem Charakter einer philosophischen Schule, entweder bestritten oder in Schutz genommen.“ *Möhler* S. 150.

[5] *„Hugo erkannte nicht die Tiefe der anselmischen Idee, getäuscht durch das doch nur die dialektische Oberfläche berührende Raisonnement eines Gaunilo.“* *Liebner* S. 369. Den Beweis aus der Contingenz, dem auch später *Peter von Potiers* folgte, führte er de sacramentis c. 7—9; de trib. dieb. c. 17 (bei *Liebner* S. 369 f.). Es ist folgender: Die Vernunft, als Geschöpf und Ebenbild Gottes, disponiert ihn zu erkennen, unterscheidet sich von ihrem Körper und allem Sinnlichen wesentlich als etwas Unsichtbares, Geistiges. Nun erinnert sie sich aber, nicht immer thätig und ihrer bewusst, folglich auch nicht immer dagewesen zu sein: denn ein Erkenntnissvermögen ohne Erkennen und Bewusstsein lässt sich nicht denken. Sie muss also einen Anfang haben. Als geistig kann sie aber nicht aus dem Sinnlichen entsprungen, sondern sie muss aus Nichts geschaffen sein, folglich ausser sich einen Urheber haben. Dieser kann aber nicht wiederum entstanden sein, denn alles, was entstanden ist, kann einem Andern kein Dasein geben, sowie auch der Process ins Unendliche entgegensteht. Es muss mithin als Ursache ein durch sich selbst seiendes ewiges Wesen existiren. (Dieser Beweis liegt gewissermassen zwischen dem kosmologischen und ontologischen in der Mitte. Hat ersterer die Welt, letzterer die Idee zu seiner Unterlage, so dieser den Geist.) Ueberdies bediente sich Hugo auch des kosmologischen und physiko-theologischen Beweises, der in dieser Zeit noch immer der beliebteste war. — So blieb auch von *Peter dem Lombarden* der anselmische Beweis unbenutzt, sentent. I, dist. 3. *Ueber ‚die Form der Gottesbeweise b. d. nachf. Scholastikern‘ s. *Schwane*, a. a. O. 109—110.*

[6] Gegen die absolute Stringenz des Anselmischen Beweises bemerkt *Thomas* Summ. Theol. P. I, qu. 2, art. 1: Dato etiam, quod quilibet intelligat hoc nomine „Deus“ significari hoc quod dicitur, scilicet illud, quo majus cogitari non potest: non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse. Des Thomas eigner Beweis läuft darauf hinaus, dass zwar der Satz: *„Gott ist,“* für *sich* betrachtet (quantum in se est) an sich bekannt sei, weil das Prädicat einerlei mit dem Subject ist; aber nicht *in Beziehung auf uns.* Thomas verband die verschiedenen Beweisarten mit einander auf der Grundlage, die schon *Richard von St. Victor* de trin. I, c. 6 ss. gegeben hatte (vgl. *Engelhardts* Monographie S. 99 ff.), und zählt nun im Ganzen 5 Wege des Beweises auf: 1) vom ersten Bewegenden (primum movens), das von keinem Andern bewegt wird; 2) von der ersten wirkenden Ursache (causa efficiens); 3) von dem an sich Notwendigen (per se necessarium — diese drei ersten Wege bilden zusammen den kosmologischen Beweis in seiner dialektischen Entfaltung); 4) von der Stufenfolge der Dinge (Schluss vom Unvollkommenen auf das absolut Vollkommene — Augustin und Anselm); 5) aus der Zweckmässigkeit der Dinge (physiko-theologischer, teleologischer Beweis). S. *Baur*, Trin. II, S. 581 ff. *Duns Scotus* sucht dem Anselmischen Beweis durch verschiedene Wendungen mehr Farbe zu geben (colorare), de primo rerum princ. c. 4; vgl. *Fischer* a. a. O. S. 7. Im Uebrigen stützt er sich auch auf Erfahrungsbeweise, s. *Münscher-von Cölln* II, S. 56.

[7] Schon *P. Abälard* hatte Theol. christ. V (*Martène* p. 1349) auf diesen Beweis hingewiesen, jedoch nicht als auf einen eigentlichen stringenten *Beweis* (magis honestis, quam necessariis rationibus nitimur), sondern mehr praktisch, als auf die Stimme des Gewissens. Vgl. *Deutsch*, a. a. O. S. 193. — Schon mehr in der Form des Beweises schreitet das Argument des *Raimund* einher, Theol. natur. tit. 83. Da der Mensch ein zurechnungsfähiges Wesen ist, er aber weder sich selbst belohnen, noch sich selbst bestrafen kann, so folgt, dass ein Höherer sein müsse, als er, der belohnt und straft; denn wäre kein solcher vorhanden, so wäre das Menschenleben ein vergebliches, ein Spiel des Zufalls. Da ferner die vernunftlose Schöpfung dem Menschen gehorcht und um des Menschen willen da ist, so müsste, wenn nicht wieder ein entsprechendes höheres Wesen über dem Menschen stände,

auch jene ein zweckloses Ding sein. Nun aber erblicken wir [hier tritt der physiko-theologische als Hülfsbeweis ein] in der äussern, dem Menschen untergeordneten Schöpfung alles wohl geordnet*); wie sollte also die Ordnung in der natürlichen Welt nicht in der sittlichen sich wiederholen? Wie das Auge den sichtbaren Dingen entspricht und das Ohr den hörbaren, der Verstand den begreiflichen Dingen, so muss auch der sittlichen That des Menschen entsprechen das Gericht und die Vergeltung, mithin ein Richter und Vergelter. Dieser aber muss notwendig eine vollkommene Einsicht in die Handlungen der Menschen und ihre sittliche Beschaffenheit haben, mithin allwissend sein; er muss aber auch im höchsten Sinne gerecht sein; und muss endlich die vollkommene Macht besitzen, sein Urteil zu vollstrecken, mithin allmächtig sein. Ein solches Wesen aber kann nur das vollkommenste aller Wesen sein = Gott. (Auf die Aehnlichkeit dieses Beweises mit dem Kantischen ist häufig aufmerksam gemacht worden.)

8 Triumph. crucis lib. I, c. 6 p. 38 ss. *Meier,* Savonarola S. 245.

9 Sentent. 1, dist. 2, qu. 2, art. 1 (bei *Münscher-von Cölln* S. 37; *Tiedemann* Bd. IV, S. 632). Der Einwurf richtet sich besonders gegen den Beweis des necessarium ex se, indem Scotus die Begriffe von Möglichkeit und Notwendigkeit auseinanderhält.

10 Centiloqu. theol. concl. 1 (*Tiedemann* V, S. 205) gegen das aristotelische Hauptargument vom *πρῶτον κινοῦν.*

11 *Wessels* Lehre ist diese: Der allgemeine und nächste Weg, auf welchem der Mensch zu Gott gelangt, ist der eines *ursprünglichen Wissens von Gott*, welches jedem vernünftigen Geiste einwohnt. Wie kein Ort so dunkel ist, dass er nicht irgendwie durch einen Strahl der Sonne erleuchtet werde, so giebt es auch keine vernünftige Seele, welcher nicht irgend eine Kunde (notitia) von Gott einwohnte . . . (Ps. 19, 7). Aber diese Erkenntniss ist nicht bei allen eine und dieselbe, sondern entwickelt sich in den verschiedenen Geistern je nach ihren sonstigen Anlagen und ihrem ganzen sittlichen und intellectuellen Zustande auf verschiedene Weise, ebenso wie das allgemeine Licht der Sonne auf verschiedene Weise aufgenommen wird nach Maasgabe der Empfänglichkeit, Lage und Entfernung. Die einfache und allgemeine Erkenntniss Gottes bezeichnet Wessel auch als den *Namen* Gottes, der gleichsam in jedem Geiste liegt, in jeder Seele ausgesprochen und daher in jeder zum Bewusstsein zu bringen ist. De orat. lib. V. *Ullmann* S. 200.

12 *Tauler,* Pred. Bd. I, S. 58 (auf den 2. Adv.): Ich habe eine Kraft in meiner Seele, die Gottes allzumal empfänglich ist; ich bin dessen so gewiss, als ich lebe, dass mir kein Ding also nahe ist, als Gott. *Gott ist mir näher, als ich mir selbst bin* u. s. w. Vgl. den folgenden §. Note 3.

§. 164.

Erkennbarkeit Gottes.

Mit den Ansprüchen, Gottes Dasein zu erweisen, hängt auch immer die grössere oder geringere Zuversicht zusammen, Gottes Wesen erkennen zu können: und so machte denn namentlich die Scholastik das Wesen Gottes zum eigentlichen Objecte ihrer Speculation. Gleichwohl ward auch von den Scholastikern die Unbegreiflichkeit Gottes nachdrücklich behauptet, und meist nur eine *bedingte* menschliche Erkenntniss Gottes angenommen[1]. *Occam* streift hierin

---

*) R. macht auf die Stufenleiter der Wesen aufmerksam. Die einen *sind* blos (anorganische Wesen); andere *sind* und *leben* (die Pflanzen); noch andere *sind, leben* und *empfinden* (die Thiere); andere endlich *sind, leben, empfinden* und *denken* (der Mensch). Der Mensch wiederholt in sich alle die frühern Stufen. Vgl. *Matzke* a. a. O. S. 49.

sogar bis an das Skeptische[2], während die Mystiker, sowohl dem Dogmatismus als dem Skepticismus gegenüber, mehr in Gott sich hineinzuleben und auf *diesem* Wege ihn unmittelbar in seinem Lichte und alle Dinge *in* Gott zu schauen sich bestreben[3].

1 Nach dem Vorgange früherer Väter hatte schon *Joh. Damasc.* de fide orth. I. 4 gelehrt, dass Gott nicht zu den *Dingen* gehöre (*οὐδὲν γάρ τῶν ὄντων ἐστίν*), was dem neuern speculativen Gott = Null gleichkommt. Er ist ὑπὲρ γνῶσιν πάντως καὶ ὑπὲρ οὐσίαν, und nur auf dem Wege der Negation (*δι' ἀφαιρέσεως*) gelangt man zur Erkenntniss seiner Eigenschaften (vgl. Clem. Al. in der 1. Periode, s. oben §. 38, 1). — *Joh. Scotus Erigena* lehrte sogar, in einem noch kühnern Style fortfahrend, aber eben damit auch das Maass menschlicher Befugniss überschreitend, de divis. nat. II, 28 p. 78: Gott erkenne sich selbst nicht. Deus itaque nescit se, quid est, quia non est *quid*; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui. Ihm teilt sich die ganze Theologie in eine kataphatische und apophatische (bejahende und verneinende). Affirmation aber und Negation heben sich daher in der absoluten Idee Gottes auf, und was für uns Widerspruch ist, ist es nicht für ihn. Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 276. — Dagegen lenkte der bescheidenere *Anselm* wieder auf die richtige Bahn ein, indem er in seinem Monologium freimütig gestand, nur *Gott* erkenne sein eigenes Wesen, und keine menschliche Weisheit reiche an die göttliche hinan, sie irgendwie zu messen oder zu begreifen; denn gewiss ist, dass, was Gott nur beziehungsweise beigelegt wird, sein Wesen nicht ausdrückt (si quid de summa natura dicitur relative, non est ejus significativum substantiae); vgl. Monol. c. 15—17. *Hasse* II, S. 129 ff. Aehnlich *Alanus ab Ins.* de art. cath. fidei, art. 16. s. (bei *Pez* I, p. 482). Ueber *Abälard* vgl. *Deutsch*, S. 196 f. — *Albertus M.* unterscheidet zwischen attingere Deum intellectu und comprehendere. Nur das Erstere kommt den Geschöpfen zu. Vgl. Summa Theol. I, tr. IV, qu. 18, membr. 3, p. 67 (bei *Ritter* VIII, S. 197). — Auf dieser Grundlage zeigte auch *Thomas von Aquino* Summa P. I, qu. 12, art. 12, wie der Mensch von Gott zwar keine cognitionem quidditativam habe, (d. h. Gott nicht *an sich* erkenne), wohl aber *habitudinem ipsius ad creaturas*, während *Scotus* (sent. I, dist. 3, qu. 1, art. 1 ss.), zugleich mit Bezug auf die Meinungen eines Lehrers der Sorbonne, *Heinrich's von Gent* (um 1289), das Gegenteil lehrte. Der Streit beider Schulen de cognitione Dei quidditativa wurde endlich dahin entschieden, dass der Mensch zwar eine cognitio quidditatis Dei, nicht aber eine cognitio quidditativa habe, d. h. dass er wohl das *Wesen* Gottes (gegenüber einer blos *zufälligen* und oberflächlichen Notiz) erkenne, nicht aber Gott in der Art durch und durch erkenne, dass ihm nichts mehr von seinem Wesen verborgen bleibe*) Vgl. die Stellen bei *Münscher-von Cölln* S. 44 ff. und *Eberstein*, natürl. Theol. der Scholastiker S. 52—56. *Baur*, Trin. II, S. 611 ff. — *Schwane* a. a. O. S. 112 ff. — *Durandus von St. Pourçain* giebt (in Magistri sentent. I, dist. 3, qu. 1) einen dreifachen Weg der Erkenntniss Gottes an: 1) via eminentiae, die von den Vorzügen der Geschöpfe aufsteigt zu den höchsten d. i. zur Vollkommenheit Gottes; 2) via causalitatis, die von den Erscheinungen bis zur letzten Ursache aufsteigt; 3) via remotionis, die von dem veränderlichen und abhängigen Sein anhebt und in dem notwendigen und absoluten Sein endet. — Aehnlich und noch einfacher *Alexander von Hales* (Summa P. I, qu. 2, membr. 1, art. 2): Dicendum, quod est cognitio de Deo *per modum positionis et per modum privationis.* Per modum privationis cognoscimus de Deo, quid non est, per modum positionis, quid est. Divina substantia in sua immensitate non est cognoscibilis ab anima rationali cognitione positiva, sed est cognoscibilis cognitione privativa. Vgl.

*) *Cajetanus*, Summae P. I, qu. 12; de arte et essentia c. 6, qu. 4: Aliud est cognoscere quidditatem s. *cognitio quidditatis*, aliud est *cognitio quidditativa* s. cognoscere quidditative. Cognoscit nempe leonis *quidditatem*, quicunque novit *aliquid* ejus praedicatum essentiale. Cognoscit autem *quidditative* nonnisi ille, qui *omnia* praedicata quidditativa usque ad ultimam differentiam novit (bei *Münscher-v. Cölln* a. a. O.).

Münscher-von Cölln a. a. O. Man müsse sagen, *apprehendi* quidem posse Deum, *comprehendi* nequaquam. *Schröckh* XXIX, S. 15. — Wie auch die spätern griechischen Dogmatiker, z. B. Nicolaus von Methone, besonders nach dem Vorgange Dionys des Areopagiten, sich bemühten, das Unzureichende unsrer Erkenntniss- und Ausdrucksweise in Beziehung auf göttliche Dinge darzustellen, davon siehe *Ullmann* [Lit. z. §. 146] S. 72—74: Das Göttliche darf auf keine Weise zusammengestellt und verglichen werden mit allem, was existirt: es wäre überhaupt besser, alles, was von dem Göttlichen ausgesagt wird, überschwänglich und *auf dem Wege der Negation* (ὑπεροχικῶς καὶ κατεξαίρετον) auszudrücken u. s. w.

2 Ebenso geht *Occam* (wie Alexander von Hales) von einer positiven und negativen Erkenntniss Gottes aus und richtet auch demgemäss (Quodl. theol. I, qu. 1) seine Definitionen ein, die aber nur formell verschieden sind, wie: Deus est aliquid nobilius et aliquid melius omni alio a se; und: Deus est quo nihil est melius, prius vel perfectius. Er bestreitet überhaupt die Argumente der früheren Scholastiker, centiloqu. concl. 2. *Münscher von Cölln* S. 51. Vgl. sent. 1, dist. 3, qu. 2: Nec divina essentia, nec divina quidditas, nec aliquid intrinsecum Deo, nec aliquid, quod est realiter Deus, potest hic cognosci a nobis, ita quod nihil aliud a Deo concurrat in ratione objecti. . . . Deus non potest cognosci a nobis intuitive et puris naturalibus. *Baur,* Trin. II, S. 875.

3 So sagt *Gerson* (contra vanam curiositatem, lectio secunda T. I, p. 100; bei *Ch. Schmidt* p. 73): Fides saluberrima et omnis metaphysica tradit nobis, quod Deus est simplicissimus in supremo simplicitatis gradu, supra quam imaginare sufficimus. Hoc dato, quid opus est ipsam unitissimam essentiam per formas metaphysices vel quidditates vel rationes ideales vel alias mille imaginandi vias secernere, dividere, constituere, praescindere ex parte rei, ut dicunt, et non ex intellectus negotiatione circa eam? Deus sancte, quot tibi prioritates, quot instantia, quot signa, quot modeitates, quot rationes aliqui ultra Scotum condistinguunt! Jam mille codices talibus impleti sunt, adeo ut longa aetas hominum eos vix sufficiat legere, ne dicam intelligere. — Die Gotteserkenntniss Gersons (Erkennen Gottes durch die Liebe) wurde von mehrern und ihm selbst treffend als *theologia affectiva* bezeichnet (tract. III super Magnificat. T. IV, p. 262). *Suso,* eine Ausrichtung, wo und wie Gott ist (bei *Diepenbrock* S. 212, c. LV): „Die Meister sprechen, Gott habe kein Wo, er sei Alles in Allem. Nun thu die innern Ohren deiner Seele auf und los eben. Dieselben Meister sprechen auch in der Kunst Logica, man komme etwa in eine Kundschaft eines Dinges von seines Namens wegen. Es spricht ein Lehrer, dass der Name *Wesen* der erste Name Gottes sei. Zu dem Wesen kehre deine Augen in seiner lautern blossen Einfältigkeit, dass du fallen lassest dies und das teilhaftige Wesen. Nimm allein Wesen an sich selbst, das unvermischt sei mit Nichtwesen; denn alles Nichtwesen leugnet alles Wesen; ebenso thut das Wesen an sich selbst, das leugnet alles Nichtwesen. Ein Ding, das noch werden soll oder gewesen ist, das ist jetzt nicht in wesentlicher Gegenwärtigkeit. Nun kann man vermischtes Wesen oder Nichtwesen nicht erkennen, denn mit einem Gemerk des alligen Wesens. Denn so man ein Ding will verstehen, so begegnet der Vernunft zuerst Wesen, und das ist ein alle Dinge wirkendes Wesen. Es ist nicht ein zerteiltes Wesen dieser oder der Creatur; denn das geteilte Wesen ist alles vermischt mit etwas Anderheit, mit einer Möglichkeit, icht [etwas] zu empfahen. Darum so muss das namenlose göttliche Wesen in sich selbst ein alliges Wesen sein, das alle zerteilte Wesen erhält mit seiner Gegenwärtigkeit." Ebendaselbst S. 214: „Nun thu deine innern Augen auf und sieh an, so du magst, das Wesen in seiner blossen einfältigen Lauterkeit genommen, so siehst du zuhand, dass es von niemand ist und nicht hat Vor noch Nach, und dass es keine Wandelbarkeit hat, weder von innen noch aussen, weil es ein einfältig Wesen ist: so merkest du, dass es das *allerwirklichste* ist, das *allergegenwärtigste*, das *allervollkommenste*, in dem nicht Gebrechen noch Anderheit ist, weil es ein einziges Ein ist in einfältiger Blossheit. Und diese Wahrheit ist also kundlich in erleuchteten Vernunften, dass sie kein anderes mögen gedenken; denn eines beweiset und bringet das andere; darum dass es ein einfältig Wesen

ist, muss es von Not das erste sein und von niemanden sein, und ewig sein; und so es das erste ist und ewig ist und einfältig, davon muss es das gegenwärtigste sein. Es stehet in der allerhöchsten Vollkommenheit und Einfältigkeit, da nichts mag zu noch von genommen werden. Magst du dies verstehen, dass ich dir gesagt habe von der blossen Gottheit, so wirst du etwa viel gewiesen in das unbegreifliche Licht der göttlichen verborgenen Wahrheit. Dies lautere einfältige Wesen ist die oberste Sache aller sächlichen Wesen; und von seiner besondern Gegenwärtigkeit, so umschleusset es alle zeitliche Gewordenheit als ein Anfang und ein Ende aller Dinge. Es ist allzumal in allen Dingen und ist allzumal ausser allen Dingen. Darum spricht ein Meister: *Got ist als ein cirkellicher Ring, dess Ringes Mittlepunct allenthalb ist und sin Umswank niene.*" Vgl. damit *Tauler* (§. 163 Note 12), *Ruysbroek* bei *Engelhardt* S. 173 (Gott an sich) und die Deutsche Theol. Cap. 1, wo besonders auch das praktische Element hervorgehoben wird, die Notwendigkeit eines göttlichen Lebens, um Gott zu erkennen.

§. 165.

Das Wesen Gottes im Allgemeinen.

(Pantheismus und Theismus).

Das geistreiche System des *Johannes Scotus Erigena*, welches den Gegensatz von Gott und Welt (Natur) rein im Interesse der Wissenschaft dialektisch zu vermitteln suchte[1], wurde von einigen Nachbetern, wie namentlich von Amalrich von Bena und den Amalricanern, dahin missverstanden und missbraucht, dass eine crasse Vergöttlichung des Fleisches daraus hervorging[2]. Einen mehr oder minder gerechten Vorwurf des Pantheismus zogen sich auch die Mystiker durch ihre Behauptung zu, dass ausser Gott nichts Realität habe[3]; doch bewahrten die Besonnenern unter ihnen mit den übrigen Lehrern der Kirche stets die theistische Grundlage von einem Unterschiede Gottes und der Creatur, wenn sie auch nicht immer im Stande waren, das praktisch Festgehaltene wissenschaftlich zu begründen[4].

[1] In seinem Werke de divisione naturarum spaltet *Erigena* die gesamte Natur (welche alles Sein in sich begreift) in vier Arten des Seins: 1) natura creans, sed non creata = Gott; 2) natura creans et creata — Sohn Gottes; 3) natura creata et non creans = die Welt; 4) natura non creata et non creans = Gott (als Ziel aller Dinge). Indem er nämlich Gott als das Princip und die Ursache aller Dinge betrachtet, gelangt Erigena zu der Ueberzeugung, dass das göttliche Wesen, die Güte, die Kraft, die Weisheit, von keinem Wesen geschaffen werden könne, weil es keine höhere Natur giebt, von dem es herkommen könnte. Indem er aber dann wieder das göttliche Wesen als das letzte unüberschreitbare Ziel setzt, nach welchem alle Dinge hinstreben und worin das Ende ihrer Bewegung ist, findet er, dass diese Natur weder erschaffen ist, noch schafft: denn da alles in sie zurückkehrt, was von ihr ausgegangen ist, und alles in ihr beruht, so kann man nicht sagen, dass sie schafft. Was sollte Gott schaffen, da er in allem sein wird, und doch in keinem andern Dinge, als in sich selbst nur wieder sich selbst darstellen kann? Daher I, 74 p. 42: Cum audimus, Deum omnia facere, nihil aliud debemus intelligere, quam *Deum in omnibus esse*, hoc est essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est, et omne quod vere in his quae sunt dicitur esse, ipse solus est. Sehr schön, aber auch missverständlich heisst es I, 76 p. 43: Omne quodcunque in creaturis vere bonum vereque pulcrum et amabile

intelligitur, ipse est. Sicut enim nullum bonum essentiale est, ita nullum pulcrum seu amabile essentiale praeter ipsum solum. Vgl. *Frommüller,* in der Tüb. Zeitschr. 1830, S. 58 ff. *Staudenmaier,* Freib. Zeitschr. 1840. 2 S. 272 ff. — Wie sich neben der pantheistischen Richtung des Scotus gleichwohl wieder ein Ringen nach theistischen Ausdrücken findet, zeigt *Ritter* VII, S. 242 u. 286.

[2] Vgl. oben §. 153 Note 5. Aus dem Satze, dass, wer in der *Liebe* sei, auch in *Gott* sei, folgerten sie: *„wat man nu dede in der leve,* dat were kene Sunde, also mohte man stelen, roven, unkuscheyt driven sunder sunde, wenn dat scheghe in der leve." Vgl. Dittmars Chronik von *Grautoff,* bei *Hurter,* Innocenz III. Bd. II, S. 238 ff. Cäsarius von Heisterbach (1222) bei *Engelhardt,* kirchenhist. Abhandl. S. 255 ff. Vgl. unten §. 184.

[3] Am meisten nähert sich dem crassern Pantheismus Meister *Eckart:* „Gott ist ein Nicht und Gott ist ein Icht. Was Icht ist, das ist auch Nicht; was Gott ist, das ist er allzumal" (Predigt auf Pauli Bekehrung fol. 243 b; bei *Schmidt* St. Kr. 1839, 692). „Er hat aller Creaturen Wesen *in* ihm, er ist ein Wesen, das alle Wesen *in* ihm hat." „Alles das in der Gottheyt ist, das ist *ein,* und davon ist nicht zu sprechen. *Gott* der würcket, die *Gotheyt* nit; sie hat auch nit zu würckende, in ir ist auch kein werk. Gott und Gotheyt hat Unterscheyd an Würcken und an nit Würcken" (Predigt auf des Täufers Enthauptung fol. 302 a; bei *Schmidt* a. a. O. S. 693). Nach Eckardt wird Gott erst Gott durch die Schöpfung. „Ehe die Creaturen warent, do was Gott nit Gott, er was das er was; do die Creaturen wurden, und sy anfingen ir geschaffen was, do was Gott nit in im selber Gott, sunder in den Creaturen was er Gott (2. Pred. auf Allerh. fol. 307 a; *Schmidt* S. 694). *„Bei den von Liebe durchglühten, von dem Gedanken und Gefühle Gottes gleichsam berauschten Geistern ist der Pantheismus eine hohe edle Erscheinung, die uns mit eignem Zauber blendet. Da aber, wo er nur Resultat subtiler Schlüsse und Begriffsbestimmungen ist, oder stolze, jedoch unklare Träumerei eines unbestimmten religiösen Bedürfnisses, da verliert er seine grossartigen Verhältnisse, seine geheimnissvolle Poesie; und seine Mängel, die man vorher zu übersehen geneigt wäre, stellen sich mit all ihren Widersprüchen deutlich heraus."* *Schmidt* a. a. O.

[4] Sehr charakteristisch zeigt unter anderm *Suso,* wie die pantheistische Stimmung nur ein vorübergehender Gefühlsrausch ist, der sich erst setzen müsse (bei *Diepenbrock* S. 189): „Ich heisse das eine florirende Vernünftigkeit: so der Mensch von innen geräumt wird von sündlicher Grobheit und gelöset wird von haftenden Bilden, und sich fröhlich aufschwinget über Zeit und Statt, da der Mensch zuvor entfreit [gebunden] war, dass er seines natürlichen Adels nit gebrauchen konnte. So sich dann das vernünftige Auge aufzuthun beginnt, und der Mensch gelicket [kostet] einer andern bessern Lust, die da liegt am Erkennen der Wahrheit, am Brauchen [frui] göttlicher Seligkeit, an dem Einblick in das gegenwärtige Nun der Ewigkeit und desgleichen, und die geschaffene Vernünftigkeit beginnt der ewigen ungewordenen Vernünftigkeit einen Teil zu verstehen in sich selbst und in allen Dingen, so geschieht dem Menschen etwa wunderlich, so er sich selbst des ersten ansieht, was er zuvor war und was er nun ist, und er findet, dass er zuvor wie ein Armer, Gottloser, Dürftiger, der zumal blind und ihm Gott fern war; aber nun so dünkt ihm, *dass er voll Gottes sei, und dass nichts sei, das Gott nicht sei, ferner dass Gott und alle Dinge ein einiges Ein seien; und er greift die Sache zu geschwindiglich an in einer unzeitigen Weise, er wird in seinem Gemüthe florirend wie ein aufgährender Most, der noch nicht zu sich selber kommen ist"* u. s. w. . . . „Solchen Menschen geschieht wie den Bienlein, die den Honig machen: so sie zeitig werden und des ersten ausstürmen aus den Körben, so fliegen sie in verirrter Weise hin und her, und wissen nicht wohin; etliche missfliegen und werden verloren, aber etliche werden ordentlich wieder eingesetzt. Also geschieht diesen Menschen, wenn sie *mit ungesetzter Vernunft Gott Alles in Allem schauen"* u. s. w. — Mit klarem Geiste vertheidigte *Gerson* den Unterschied Gottes von der (auch noch so sehr begnadigten) Creatur gegen Ruys-

brock und Eckardt, obwohl er sich selbst nicht immer consequent blieb; vgl. *Hundeshagen* S. 62 ff. „*Nichts*“, sagt *Tauler* (Pred. Bd. I, S. 61), verhindert die Seele so sehr an der Bekenntniss Gottes, als Zeit und Statt [Raum]; Zeit und Statt sind Stücke, und Gott ist Eins: darum, soll die Seele Gott erkennen, so muss sie ihn erkennen *über* Zeit und *über* Statt; denn Gott ist weder dies, noch das, wie diese mannigfaltigen Dinge, denn Gott ist Eins.“ — Selbst *Wessel* könnte durch seine Behauptung, „das Gott allein *ist*, und alle übrigen Dinge das, *was* sie sind, aus *ihm* sind (de orat. III, 12 p. 76), sowie auch durch andere seiner Aussprüche den Schein des Pantheismus auf sich ziehen; allein siehe dagegen die treffende Bemerkung *Ullmanns* S. 230 Anm.

§. 166.

Eigenschaften Gottes.

a. Gott im Verhältniss zu Zeit, Raum und Zahl (Allgegenwart, Ewigkeit, Einheit Gottes).

Ueber die Eigenschaften Gottes finden wir bei *Johannes Damascenus*[1] und seinen Nachfolgern in der griechischen Kirche[2] weniger ausführliche Bestimmungen und Einteilungen, als bei den gerade hierin sehr reichhaltigen Scholastikern. So nachdrücklich nun auch *Anselm* und Andere an den Satz Augustins erinnerten, dass die Eigenschaften Gottes sowohl unter sich eins, als mit Gottes Wesen selbst identisch seien, mithin nicht als etwas Mannigfaltiges und Fremdartiges an Gott haften[3], so wurde doch diese einfache Wahrheit dem grübelnden, zur Begriffssonderung geneigten Verstande häufig aus den Augen gerückt. Unter den metaphysischen Eigenschaften Gottes hob *Anselm* besonders die ***Ewigkeit*** und ***Allgegenwart*** heraus und zeigte, dass es in Gott weder ein *Aliquando* noch ein *Alicubi* im eigentlichen Sinne gebe[4]. Rücksichtlich der Allgegenwart verteidigten Mehrere, z. B. ***Hugo*** und ***Richard von St. Victor***, die substantielle Gegenwärtigkeit gegen eine blos dynamische, während Andere beides zu vereinigen suchten[5]. Gleicherweise unterschied man auch die Ewigkeit Gottes von der blossen *sempiternitas*, welche auch den Geschöpfen (Engeln und Menschenseelen) zu gute kommen kann[6]. Endlich sollte auch die ***Einheit Gottes***, welche manche Scholastiker mit zu den Eigenschaften rechneten, nicht blos als mathematische Grösse gefasst werden, was die griechischen Dogmatiker andeuteten durch die Steigerung der Einzahl auf die frühere Potenz des Ueber-Alles-Einen[7].

[1] *Joh. Dam.* de fide orth. I, 4: *Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον· καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ κατάληπτον, ἡ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία· ὅσα δὲ λέγομεν ἐπὶ θεοῦ καταφατικῶς, οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν δηλοῖ. Κἂν ἀγαθὸν, κἂν δίκαιον, κἂν σοφὸν, κἂν ὅ τι ἂν ἄλλο εἴπῃς, οὐ φύσιν λέγεις θεοῦ, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν. Εἰσὶ δὲ καί τινα καταφατικῶς λεγόμενα ἐπὶ θεοῦ, δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα· οἷον, σκότος λέγοντες ἐπὶ θεοῦ, οὐ σκότος νοοῦμεν, ἀλλ᾽ ὅτι οὐκ ἔστι φῶς, ἀλλ᾽ ὑπὲρ τὸ φῶς· καὶ φῶς, ὅτι οὐκ ἔστι σκότος.* Vgl. Cap. 9: *Τὸ θεῖον ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀσύνθετον· τὸ δὲ ἐκ πολλῶν καὶ διαφόρων συγκείμενον σύνθετόν ἐστιν. Εἰ οὖν τὸ ἄκτιστον καὶ ἄναρχον*

καὶ ἀσώματον καὶ ἀθάνατον καὶ αἰώνιον καὶ ἀγαθόν καὶ δημιουργικὸν καὶ τα τοιαῦτα οὐσιώδεις διαφορὰς εἴπομεν ἐπὶ θεοῦ, ἐκ τοσούτων συγκείμενον, οὐχ ἁπλοῦν ἔσται, ἀλλὰ σύνθετον· ὅπερ ἐσχάτης ἀσεβείας ἐστίν. Χρὴ τοίνυν ἕκαστον τῶν ἐπὶ θεοῦ λεγομένων, οὐ τί κατ᾽ οὐσίαν ἐστὶ σημαίνειν οἴεσθαι, ἀλλ᾽ ἤ τί οὐκ ἔστι δηλοῦν, ἢ σχέσιν τινὰ πρός τι τῶν ἀντιδιαστελλομένων, ἤ τι τῶν παρεπομένων τῇ φύσει ἢ ἐνέργειαν. Vgl. Cap. 19 und oben §. 164 Note 1.

2 Vgl. *Ullmann*, Nicolaus von Methone u. s. w. S. 69 ff. und §. 164 Note 1.

3 Monol. c. 14—28. *Hasse* II, S. 127 ff. Gott ist nicht nur gerecht, er ist die Gerechtigkeit u. s. f. C. 16: Quid ergo, si illa summa natura tot bona est, eritne composita tot pluribus bonis, an potius non sunt plura bona, sed unum bonum tam pluribus nominibus significatum? ... Cum igitur illa natura nullo modo composita sit et tamen omni modo tot illa bona sit [sint], necesse est, ut illa omnia non plura, sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum illorum quod omnia sunt [sive] simul, sive singula, ut cum dicitur vel justitia vel essentia, idem significet quod alia, vel omnia simul vel singula. C. 18: Vita et sapientia et reliqua non sunt partes tui, sed omnia sunt unum, et unumquodque horum est totum quod es, et quod sunt reliqua omnia. Hieran schloss sich auch *Hugo von St. Victor*, s. *Liebner* S. 371. Vgl. auch *Abälard*, Theol. christ. (bei *Cousin*, Opp. Ab. II, 357 ff.) III, p. 1264: Non itaque sapientia in Deo vel substantialis ei forma vel accidentalis, imo sapientia ejus ipse Deus est. Idem de potentia ejus sentiendum est et de caeteris, quae ex nominum affinitate formae esse videntur in Deo quoque sicut in creaturis etc. Im Allg. s. *Deutsch*, Abälard, Cap. V. — Ebenso *Alanus* l. c. art. 20 bei *Pez* I, p. 484: Nomina enim ista: potentia potens, sapientia sapiens, neque formam, neque proprietatem, neque quidquid talium Deo attribuere possunt, cum simplicissimus Deus in sua natura nihil sit talium capax. Cum ergo ratiocinandi de Deo causa nomina nominibus copulamus, nihil quod non sit ejus essentia praedicamus, et si transsumtis nominibus de Deo quid credimus, improprie balbutimus.

4 S. Monol. c. 18 ff. *Hasse* II, S. 134 ff. — Von Gott kann nur das Est, nicht das Fuit und Erit ausgesagt werden. Zeit und Raum sind für ihn keine Schranken, vgl. Prosl. c. 19. *Hasse* S. 282 ff. So hat auch (rücksichtlich der Allwissenheit) Gott sein Wissen nicht von den Dingen, sondern die Dinge haben ihr Sein von seinem Wissen. *Hasse* II, S. 624.

5 *Hugo von St. Victor* de sacram. c. 17: Deus substantialiter sive essentialiter et proprie et vere est in omni creatura, sive natura sine sui definitione et in omni loco sine circumscriptione et omni tempori sine vicissitudine vel mutatione. Est ergo, ubi est, totum, qui continet totum et penetrat totum. S. *Liebner* S. 372. — *Rich. von St. Victor* macht daraus, dass Gott potentialiter in den Dingen ist, die Folgerung, dass er es auch essentialiter sei, de trin. II, 24. *Engelhardt* S. 174. Er ist *über* allen Himmeln, und doch zugleich *in* allen, er ist in allem Körperlichen und Geistigen, was er gemacht hat und nach seinem Willen regiert. — Mit dieser Ansicht einer essentialen Gegenwart Gottes stimmt auch *der Lombarde*, obwohl er gesteht, dass sie die menschlichen Begriffe übersteige, sent. I, dist. 27, 9. — Nach *Alexander von Hales* ist Gott in allen Dingen, aber nicht in den Dingen *eingeschlossen*; er ist ausser denselben, aber nicht von ihnen *ausgeschlossen*. Gott ist in den Dingen auf dreierlei Weise: essentialiter, praesentialiter, potentialiter; doch sind diese drei Arten nicht in sich, sondern nur in unsrer Vorstellung von einander verschieden. Gott ist nicht in allen Dingen auf gleiche Weise, z. B. in den Begnadigten, in den Sacramenten u. s. w. Man fragte überdies: Kann Gott durch seine einwohnende Gnade in dem Leib eines Menschen vor der Vereinigung seiner Seele mit ihm sein? u. s. w., s. *Cramer* VII, S. 295—297. — Auf der Grundlage Alexanders ruhen auch die Bestimmungen des *Thomas Aqu.* Summ. I, qu. 8, art. 1: Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae vel sicut accidens, sed sicut *agens adest ei in quod agit.* Oportet enim omne agens conjungi ei, in quod immediate agit, et *sua virtute illud contingere.* ... Art. 2: Deus omnem locum replet, *non sicut corpus* ... immo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus lo-

catis, quae replent omnia loca. Art. 3: Substantia sua adest omnibus ut *causa essendi* etc. Art. 4: Oportet in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. — Der dynamischen (virtualen) Ansicht der Thomisten trat die ideale der Scotisten entgegen, *Münscher-von Cölln* S. 50. — *Bonaventura,* comp. theol. (ed. Mogunt. 1609, p. 695): Ubique Deus est, tamen nusquam est, quia nec abest ulli loco, nec ullo capitur loco (August.). Deus est in mundo non inclusus, extra mundum non exclusus, supra mundum non elatus, infra mundum non depressus. Ex his patet, quod Deus est intra omnia, et hoc quia omnia replet et ubique praesens est. Ita extra omnia est, quia omnia continet, nec usquam valet coarctari. Sed nota, quod haec propositio „extra" dicit ibi *non actualem praesentiam ad locum, sed potentialem,* quae est Dei immensitas, quae infinitos mundos potest replere, si essent. Idem ipse est supra omnia, quia omnibus praestat nec aliquid ei aequatur. Item infra omnia est, quia omnia sustinet et sine ipso nihil subsisteret. Dicimus etiam, quod ubique est, non ut indigeat rebus, quod ex eis sit, sed potius res sui indigeant, ut per eum subsistant. . . . Sciendum est ergo, ut aliquid est in loco *circumscriptive et diffinitive,* ut corpus; aliquid *diffinitive,* non circumscriptive, ut angelus; aliquid nec sic, ut Deus, et hoc ideo, quia non individuatur per materiam, ut corpus, neque per suppositum, ut angelus. Aliquid est etiam in loco, partim circumscriptive, partim diffinitive, ut corpus Christi in sacramento. . . . Corpus autem Christi . . . in pluribus tamen locis est . . . sed non ubique. . . . Nota, quod Deus est multipliciter in rebus, scilicet per naturam: et sic est ubique potentialiter, praesentialiter, essentialiter. Item per gratiam: sic est in bonis. . . . Item per gloriam: sic est in rationali virtute animae, ut veritas, in concupiscibili, ut bonitas, in irascibili, ut potestas. Item per unionem: sic fuit in utero virginis unitus humanae naturae, et in seculcro unitus carni, et in infero unitus animae Christi etc. Selbst *die* Frage wird aufgeworfen, *ob* und *inwiefern* Gott auch in dem Teufel sei? *Insofern der Teufel Natur und Geist ist — ja!* — Der heil. *Bernhard* in seinen Meditationen (cap. I bei Bonaventura a. a. O.) sagt: Deus in creaturis mirabilis, in hominibus amabilis, in angelis desiderabilis, in se ipso incomprehensibilis, in reprobis intolerabilis, item in damnatis ut terror et horror. — Gleicherweise unterscheidet *Tauler* die Gegenwart Gottes in den Dingen und die in den Menschen also: „Gott ist auch gegenwärtig in einem Stein und in einem Holz, aber sie wissen's nicht. Wüsste das Holz Gott und erkennete, wie nahe er ihm ist, wie das der höchste Engel erkennt, das Holz wäre also selig als der höchste Engel. Und darum ist der Mensch seliger denn ein Holz, dass er Gott erkennet" u. s. w. (Predigten Bd. I, S. 58 f.).

[6] So *Alexander von Hales,* bei *Cramer* a. a. O. S. 209 ff. Vgl. Bonaventura, com. I, 18. Alex. definirt die aeternitas (nach Boëth.) als interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio (interminabilitas).

[7] *Joh. Damasc.* de fide orth. I, 6. *Nicolaus* von Methone (refut. p. 25; bei *Ullmann* a. a. O. S. 72): „Indem wir das Eine Anfang nennen, thun wir es nicht in dem Sinne, als ob wir es mit dem, was nach dem Anfang ist, zusammenstellen wollten; deshalb sagen wir auch nicht schlechthin Anfang, sondern *über*anfänglicher Anfang, und nicht schlechthin das *Eine*, sondern das *Ueber-Alles-Eine,* und nicht das Erste und Allererste, sondern das *Ueber-erste*, und auch nicht das Grosse oder Grösste, sondern das *Uebergrosse.*" Er nennt Gott das ὑπερέν, und gebraucht sogar (refut. 26) den Ausdruck ὑπέρθεος μονὰς καὶ τριάς. Vgl. *Hugo von St. Victor,* der unter der Einheit gleichfalls nicht nur die numerische Einheit, sondern auch die Einfachheit (vera unitas) und die Unveränderlichkeit (summa universitas) versteht, bei *Liebner* S. 371. — *Ein Streit über die *Einheit* Gottes kam auf der Synode zu Rheims 1148 zur Verhandlung. Der h. Bernhard wies dort vier durch seinen Schüler *Gaufred* uns erhaltene, von dem Abte *Gottschalk* de Monte S. Eligii aus dem Commentar Gilbert's de la Porrée zum Boëthius gezogene Sätze als solche nach, welche dieselbe in Frage stellten. Gilbert nahm diese Sätze zurück und bekannte sich zu dem von der Synode aufgestellten Glaubensbekenntnisse. Vgl. *Schwane,* a. a. O. S. 123 f. Ebendort S. 124 ff.

Näheres über die Bestimmung der Einheit Gottes durch *Alb.* M., *Henricus* von Gent, *Thomas* und *Duns*.*

§. 167.

b. Gott im Verhältniss zu den Dingen. Allmacht und Allwissenheit.

Das *Wissen* und das *Können* Gottes, auf die Dinge ausser Gott bezogen, führte nur allzu leicht auf anthropomorphistische Vorstellungen und absurde Subtilitäten[1], welche man am besten dadurch beseitigte, dass man die Eigenschaften der Allmacht und der Allwissenheit nicht als gesonderte Eigenschaften, sondern im Zusammenhange mit Gottes Wesen betrachtete. So erinnerten *Anselm*[2] und *Abälard*[3] einstimmig daran, dass Gott alles zu thun vermöge, was ohne Einschränkung seiner unendlichen Vollkommenheit geschehen könne; und dieser Ansicht folgten auch der Lombarde, die Victoriner und andere mehr[4]. Auch das Wissen Gottes wurde als ein unmittelbares, immer gegenwärtiges gefasst, und das Wissen Gottes in den Dingen (als habitus) von dem Wissen seiner selbst (als actus) unterschieden[5]. Rücksichtlich der Allmacht behaupteten die Einen, z. B. Abälard, dass Gott nichts Anderes und nichts Besseres machen könne, als das was er macht[6]; doch schien diese Behauptung den Andern, z. B. dem Hugo von St. Victor, eine gotteslästerliche, weil dadurch der unendlichen Macht Gottes Schranken gesetzt würden[7].

[1] Z. B. ob Gott Geschehenes ungeschehen? ob er aus einer Dirne eine reine Jungfrau machen könne und Aehnliches, s. *Erasmus* in den §. 152 Note 5 angeführten Stellen.

[2] Der Frage z. B., ob Gott auch lügen könnte, wenn er wollte? begegnet *Anselm* (cur Deus homo I, 12): Non sequitur, si Deus vult mentiri, justum esse mentiri, sed potius *Deum illum non esse.* Nam nequaquam potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas, immo quae deserendo veritatem corrupta est. Cum ergo dicitur: Si Deus vult mentiri, non est aliud, quam: Si Deus talis est naturae, quae velit mentiri etc. Vgl. II, 5: Denique Deus nihil facit necessitate, quia nullo modo cogitur aut prohibetur aliquid facere. Et cum dicimus, Deum aliquid facere, quasi necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet, potius intelligendum est, quia hoc facit necessitate servandae honestatis, quae scilicet necessitas non est aliud, quam immutabilitas honestatis ejus, quam a se ipso et non ab alio habet; et *idcirco improprie dicitur necessitas.* Ibid. 17: Quoties namque dicitur Deus *non posse,* nulla negatur in eo potestas, sed insuperabilis significatur potentia et fortitudo. Non enim aliud intelligitur, nisi quia nulla res potest efficere, ut agat ille, quod negatur posse. — Vgl. Proslog. 7: . . . Inde verius es omnipotens, quia potes nihil per impotentiam et nihil potes contra te. Vgl. *Hasse* II, S. 274. De concord. praesc. et praed. P. I, c. 2 ss. (wieweit von Gott eine necessitas behauptet werden kann?) Ebenso zeigt Anselm (mit Augustin) in Beziehung auf das *Wissen* Gottes, dass Gott die Dinge nicht weiss, weil sie sind, sondern dass sie sind, weil er sie weiss, ibid. c. 7.

[3] So verschieden der Lehrtropus des *Abälard* von dem des Anselm ist, so stimmt er doch hierin mit ihm überein. Theol. christ. lib. V, p. 1350 (*Martène*): Quaerendum itaque primo videtur, quomodo vere dicatur omnipotens, si non possit omnia efficere; aut quomodo omnia possit, si quaedam non possumus, quae ipse non possit. Possumus autem quaedam, ut ambulare, loqui, sentire, quae a natura divinitatis penitus aliena sunt, cum necessaria isto-

rum instrumenta nullatenus habere incorporea queat substantia. Quibus quidem objectis id praedicendum arbitror, quod juxta ipsos quoque philosophos et communis sermonis usum nunquam potentia cujusque rei accipitur, nisi in his, quae ad commodum vel dignitatem ipsius rei pertinent. Nemo enim hoc potentiae hominis deputat, quod ille superari facile potest, immo impotentiae et debilitati ejus, quod minime suo resistere potest incommodo, et quicquid ad vitium hominis vergit magisque personam improbat quam commendat, impotentiae potius quam potentiae adscribendum est. . . . Nemo itaque Deum impotentem in aliquo dicere praesumat, si non possit peccare sicut nos possumus, quia nec in nobis ipsis hoc potentiae tribuendum est, sed infirmitati. . . . Vgl. Pag. 1351: . . . Sunt etiam quaedam, quae in aliis rebus potentiae deputanda sunt, in aliis vero minime. . . . Inde potentem hominem comparatione aliorum hominum diceremus, sed non ita leonem vel elephantem. Sic in homine, quod ambulare valet, potentiae est adscribendum, quoniam ejus necessitudini congruit, nec in aliquo ejus minuit dignitatem. In Deo vero, qui sola voluntate omnia complet, hoc omnino superfluum esset, quod in nobis necessarium est, atque ideo non potentiae, sed vitio penitus tribuendum esset in eo, praesertim cum hoc in multis excellentiae ipsius derogaret, ut ambulare videlicet posset. . . . *Posse itaque Deus omnia dicitur, non quod omnes suscipere possit actiones, sed quod in omnibus, quae fieri velit, nihil ejus voluntati resistere queat.* Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 487 ff.

[4] *Hugo von St. Victor* c. 22: Deus omnia potest, et tamen se ipsum destruere non potest. Hoc enim posse posse non esset, sed non posse. Itaque omnia potest Deus, quae posse potentia est. Et video vero omnipotens est, quia impotens esse non potest. Vgl. *Liebner* S. 367. — *Petrus Lombard.* sentent. I, dist. 42 E: Deus omnino nihil potest pati, et omnia facere potest praeter ea sola, quibus dignitas ejus laederetur ejusque excellentiae derogaretur. In quo tamen non est minus omnipotens: hoc enim posse non est posse, sed non posse. Vgl. die übrigen Stellen aus *Richard von St. Victor, Alexander von Hales, Albert d. Gr., Thomas von Aquino* bei *Münscher-v. Cölln* S. 47 f.

[5] *Hugo von St. Victor* c. 9. 14—18 (bei *Liebner* S. 363 f.): „Alles war von Ewigkeit her unerschaffen in Gott, was von ihm zeitlich erschaffen wurde, und wurde eben darum von ihm gewusst, *weil* es *in* ihm war, und so von ihm gewusst, *wie* es in ihm war. Gott erkannte nichts ausser sich, weil er alles in sich hatte. Es war nicht in ihm, weil es einmal zeitlich zukünftig war; das zeitliche Zukünftigsein war nicht Ursache des in Gott Seins, noch ist es zeitlich geworden, weil es in Gott war, als hätte das Ewige nicht sein können ohne das Zeiliche. Vielmehr hätte jenes bestanden auch ohne dieses: nur hätte es sich nicht auf dieses bezogen, wenn dieses nicht zukünftig gewesen wäre. Es wäre immer ein Wissen gewesen von einem Sein, nämlich von dem in Gott Sein, wenn auch nicht von einem Zukünftigsein; und darum nicht minder in dem Schöpfer, der nur kein Vorherwissen von etwas gehabt hätte, das nicht zukünftig war." — Nach *Alexander von Hales* erkennt Gott alle Dinge *durch* sich und *in* sich; denn erkennte Gott dieselben durch etwas anderes als durch sich, so wäre der Grund seiner Erkenntniss eine Vollkommenheit ausser ihm, es wäre nicht das höchste vollkommene Wesen, das keinem andern etwas zu danken hat. . . . Gott erkennt alles auf einmal; denn er sieht alles in sich selbst, und weil er sich auf einmal ganz erkennt, so muss er auch in sich selbst alle Dinge ganz und auf einmal erkennen. Die Dinge können vermehrt oder vermindert werden, nicht so die Erkenntniss Gottes: diese ist unwandelbar. S. *Cramer* VII, S. 241. — *Bonaventura,* comp. I, 29: Scit Deus omnia praesentialiter et simul, perfecte quoque et immutabiliter. Praesentialiter dico, hoc est ita limpide ac si cuncta essent praesentialiter existentia. Simul etiam scit omnia, quia videndo se, qui sibi praesens est, omnia videt. Perfecte quoque, quia cognitio ejus nec potest augeri, nec minui. Scit et immutabiliter, quia noscit omnia per naturam sui intellectus, qui est immutabilis. Dicendum ergo, quod Deus cognoscit temporalia aeternitaliter, mutabilia immutabiliter, contingentia infallibiliter, creata increate, alia vero a se, in se et per se. Vgl. brev.

I, 8. — *Thom. Aqu.* quaest. XIV, art. 4: . . . In Deo intellectus et id, quod intelligitur, et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Unde patet per hoc, quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia. Vgl. art. 13: Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul: quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse. Aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus. . . . Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia suis causis comparata. . . . Ea, quae temporaliter in actum reducuntur, a nobis successive cognoscuntur in tempore, sed a Deo in aeternitate, quae est supra tempus. . . . Sicut ille, qui vadit per viam, non videt illos, qui post eum veniunt, sed ille, qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. . . . Sed ea, quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum, quo subsunt divinae scientiae, non autem absolute secundum quod in propriis causis considerantur. Vgl. *Baur,* Trin. S. 638 ff. *Schneider,* D. Wissen Gottes nach d. Lehre des Thomas v. A. 4. Abt. Regensbg. 1885—86. — Ueber das Verhältniss des Wissens zum Vorherwissen: *Joh. von Salisbury,* Policrat. II, 21 (Bibl. max. XXIII, p. 268). Ein Beispiel von Spitzfindigkeit bei *Liebner* a. a. O. S. 365 Anm. — Vgl. *Schwane,* a. a. O. 132 ff.

[6] *Abälard*, theol. christ. V, p. 1354: . . . Facit itaque omnia quae potest Deus, et tantum bene quantum potest. . . . Necesse est, ut omnia quae vult, ipse velit; sed nec inefficax ejus voluntas esse potest: necesse est ergo, ut quaecunque vult ipse perficiat, cum eam videlicet sumamus voluntatem, quae ad ipsius pertinet ordinationem. Istis ergo rationibus astruendum videtur, quod plura Deus nullatenus facere possit quam faciat, aut melius facere, aut ab his cessare, sed omnia ita ut facit necessario facere. Die Darlegung geht darauf hinaus: Quicquid itaque facit (Deus), sicut necessario vult, ita et necessario facit. *Wenn Ab. damit bei den Zeitgenossen Anstoss erregte, so konnte er sich auf Augustin berufen und auf die Erläuterung verweisen, dass es nicht eine Beschränkung der göttlichen Macht, sondern vielmehr eine Verherrlichung derselben sei, dass Gott nichts thun könne, was mit seinem Wesen im Widerspruch stehe. Vgl. *Deutsch*, S. 215 f. Dass bei Gott Wollen und Können von gleichem Umfange, wird in Sic et non 35 paradox gefasst und in der Introd., der Theol. Christ. und den Sententiae eingehend erläutert; vgl. *Deutsch*, S. 216 ff.*

[7] Ueber die Polemik des *Hugo von St. Victor* gegen den *Abälard*schen Optimismus (wobei dann freilich der Umfang der göttlichen Macht grösser angenommen werden musste als der des Willens) vgl. *Liebner* S. 367 f.

§. 168.

c. Moralische Eigenschaften.

Die sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes: ***Heiligkeit***, ***Weisheit***, ***Gerechtigkeit***, ***Güte***, kamen auch bei der Behandlung anderweitiger Dogmen zur Sprache, wobei mitunter wenigstens scheinbare Conflicte eintraten[1]. Wie übrigens das Wissen Gottes eins ist mit seinem Sein, so auch sein Wille, dessen Endzweck nur das absolut Gute, mithin Gott, sein kann[2]. Die Mystiker versenkten sich am liebsten in den Abgrund der göttlichen *Liebe* und suchten sich auf

ihre Weise Rechenschaft darüber zu geben[3], während die Scholastiker auch über diese am wenigsten dialektisch zu zersetzende Eigenschaft Gottes wunderliche Fragen aufwarfen[4].

1 So zwischen der Gerechtigkeit (Heiligkeit), Allmacht und Liebe Gottes bei der Satisfactionstheorie. Vgl. *Anselm*, cur Deus homo I, c. 6—12. und Prosl. c. 8. s. *Hasse* II, S. 275 ff. Vgl. *Schwane*, a. a. O. S. 143 ff.

2 *Thom. Aqu.* Summa P. I, qu. 19, art. 3: Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Es entstand die Frage, ob Gott ein liberum arbitrium habe, da doch alles in ihm notwendig ist. Thomas entschied sich dahin, dass Gott frei sei in Beziehung auf das, was keine wesentliche Bestimmung seiner Natur ist, also in Beziehung auf das Zufällige, Endliche. Er selbst aber ist in Beziehung auf sich durch seine eigene Notwendigkeit bestimmt. Vgl. art. 10. u. *Baur*, Trin. II, S. 641. — Dagegen behauptet *Duns Scotus* die absolute Freiheit Gottes, s. die Stellen bei *Baur* a. a. O.; vgl. *Schwane* a. a. O.

3 Merkwürdig äussert sich der Verf. der Deutschen Theologie c. 50: „Gott hat nicht sich selbst lieb als sich selber, sondern als Gut. Und wäre und wüsste Gott etwas Besseres denn Gott, das hätte er lieb und nicht sich selber. Also gar ist Ichheit und Selbstheit, d. i. Eigenliebe und Eigenwille, von Gott geschieden, und gehört ihm Nichts zu, sondern so viel sein noth ist zu der Persönlichkeit oder zum Unterschied der Personen."

4 So fragt *Alexander von Hales* (bei *Cramer* S. 261): ob die Liebe gegen die Erschaffenen eben dieselbe sei, womit Gott sich und womit die göttlichen Personen sich unter einander lieben? Antw.: dieselbe, in Beziehung auf den Hauptbegriff (principale signatum), nicht aber auf den Nebenbegriff (connatum), d. h. dieselbe rücksichtlich des Liebenden, nicht aber der Geliebten. Eben darum liebt auch Gott nicht alle seine Geschöpfe in demselben Grade: die bessern mehr, als die minder guten. Er liebt alle Geschöpfe von Ewigkeit (in der Vorstellung); erst aber wenn sie zur Existenz kommen oder gekommen sind, liebt er sie in der Wirklichkeit. — Liebt Gott die Engel oder die Menschen mehr? Antw.: die ersten mehr, insofern Christus nicht unter den letztern begriffen; allein die Liebe, womit Gott Christum, und mithin auch die Menschen in *Christo* liebt, übertrifft selbst die Liebe gegen die Engel. — Damit ist allerdings eine tiefere christliche Wahrheit in scholastischer Form ausgesprochen.

Dreieinigkeitslehre.

§. 169.

Lehre vom Ausgange des heiligen Geistes.

J. G. Walch, historia controversiae etc. *Pfaff*, historia succincta. (Vgl. oben § 94.) *Hasse*, Anselm II, S. 322 ff. † *Hergenröther*, Photius, s. Leben u. s. Schriften III, Regensb. 1867 ff. *Langen*, Trinit. Lehrdifferenz, Bonn, 1876.

Ehe die Lehre von der Trinität ihre weitere dialektische Begründung und Ausbildung erhalten konnte, mussten erst die Acten über den Streit geschlossen sein, der sich zwischen der morgen- und abendländischen Kirche in Betreff des heil. Geistes und seines Ausgangs vom Vater und vom Sohne entsponnen hatte. Nachdem durch *Joh. Damascenus* die griechische Ueberlieferung in das orthodoxe System des Morgenlandes eingetragen worden war[1], liess im Abendlande Karl der Grosse im Jahr 809 eine Synode zu Aachen halten, auf welcher besonders unter dem Einflusse der fränkischen Theo-

logen *Alcuin* und *Theodulph* von Orleans der abendländische Lehrtropus bestätigt wurde, demzufolge der Geist nicht vom Vater allein, sondern auch vom Sohne ausgeht[2]. Der römische Bischof Leo III. billigte zwar diese Lehre, missbilligte aber das unkritische Einschiebsel in das konstantinopolitanische Symbol, und rechnete die Lehre überhaupt zu jenen schwer erforschlichen Geheimnissen, die mehr auf den Höhen der Speculation, als auf dem Lebensgrunde des Glaubens von Bedeutung sind[3]. Als aber später durch den Streit des Patriarchen Photius mit Nicolaus I. das Schisma zwischen den beiden Kirchen herbeigeführt wurde, kam auch diese dogmatische Verschiedenheit aufs neue zur Sprache. *Photius* vertheidigte den Ausgang des Geistes vom Vater allein und verwarf den Beisatz *filioque,* den hingegen die abendländischen Theologen *Aeneas*, Bischof von Paris, und der Mönch *Ratramnus* von Corvey, wollten festgehalten wissen[4]. Für die lateinische Ansicht sprach ferner *Anselm von Canterbury* auf der Synode von Bari (in Apulien) im Jahre 1098, und entwickelte seine Ansichten auch weiterhin schriftlich[5]. *Anselm*, Bischof von Havelberg, vertheidigte dieselbe (1135—1145)[6]. Die Vereinigungsversuche auf der Synode von Lyon 1274 führten zu keinem befriedigenden Resultat; denn 1277 brach der Streit von neuem aus, und auch die auf der Synode von Florenz 1439 vorgeschlagene Formel half nicht für lange[7]. Und so blieb denn der Lehrbegriff beider Kirchen darin verschieden, dass die Griechen noch immer den Geist nur vom Vater, die Lateiner ihn vom Vater und vom Sohne ausgehen lassen. Uebrigens begnügten sich auch unter den letzteren einige mit dem Ausgange vom Vater[8].

[1] De fide orth. I, 7. Er nennt den Geist (im Gegensatz gegen einen blossen Hauch oder eine blosse Kraft Gottes) *δύναμιν οὐσιώδη, αὐτὴν ἑαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην, καὶ τοῦ πατρὸς προερχομένην,* setzt aber hinzu: *καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἀναπαυομένην καὶ αὐτοῦ οὖσαν ἐκφαντικὴν, οὔτε χωρισθῆναι τοῦ θεοῦ ἐν ᾧ ἐστι, καὶ τοῦ λόγου, ᾧ συμπαρομαρτεῖ, δυναμένην, οὔτε πρὸς τὸ ἀνύπαρκτον ἀναχεομένην, ἀλλὰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ λόγου καθ' ὑπόστασιν οὖσαν, ζῶσαν, προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργὸν, πάντοτε τὸ ἀγαθὸν θέλουσαν, καὶ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν, μήτε ἀρχὴν ἔχουσαν, μήτε τέλος· οὐ γὰρ ἐνέλειψέ ποτε τῷ πατρὶ λόγος, οὔτε τῷ λόγῳ πνεῦμα.* Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 177. *Langen,* Joh. v. D. S. 283 ff.

[2] *Alcuinus,* de processione Spir. S. libellus (Opp. ed. *Froben*. T. I, p. 743). — Belegstellen: Luc. 6, 19 (omnis turba quaerebat eum tangere, quia virtus de illo exibat et sanabat omnes) vgl. Joh. 20, 21. 1 Joh. 3, 23 f. und dazu die Autorität der Väter. S. *Theodulphi* de Spiritu S. liber (in *Theodulphi* Opp. ed. *Sirmond.* Paris 1646. 8. und in *Sirmondii* Opp. T. II, p. 695), cf. libb. Carolin. lib. III c. 3: Ex patre et filio — omnis universaliter confitetur ecclesia eum procedere. Das Geschichtliche: KG. II Vorl. 4 a. E.

[3] Schon vor der Aachener Synode hatte der Papst bei Anlass eines Streites der griechischen und lateinischen Mönche zu Jerusalem sich dahin ausgesprochen: Spiritum S. a Patre et Filio aequaliter procedentem. — Ueber seine Stellung zur Synode selbst siehe Col-

latio cum Papa Romae a legatis habita et epist. Caroli Imp. ad Leonem P. III. utraque a Smaragdo Abb. edita (bei *Mansi* T. XIV, p. 17 ss.).

4 *Photii* ep. encyclica vom J. 867 (bei *Montacucius* ep. 2, p. 47), wo es unter andern Beschuldigungen heisst: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐκ τοῦ πατρὸς μόνον, ἀλλά γε ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι καινολογήσαντες. — Die Gegenschriften des *Ratramnus* und *Aeneas* sind nicht mehr vollständig vorhanden, vgl. *d'Achery,* spicil. ed. 1. T. I, p. 63 ss. *Rösler,* Bibl. d. Kirchenväter Bd. X, S. 663 ff. — Die Griechen betrachteten den Vater als die πηγὴ θεότητος und meinten, wenn man den Geist auch vom Sohn ausgehen lasse, so entstehe eine πολυαρχία, was die Lateiner nicht zugeben konnten, da Vater und Sohn eins seien. — Ueber Photius vgl. *Gass* RE[2] XI s. v. und *Hergenröther* a. a. O.

5 Ueber die Synode s. *Eadmer* in der vita Anselmi p. 21 (b. *Walch* a. a. O. S. 61). — *Anselmus,* de processione Spiritus S. contra Graecos (Opp. p. 49; ed. Lugd. p. 115), wo c. 1—3 sowohl die *Uebereinstimmung* zwischen beiden Kirchen (in Beziehung auf die Trinitätslehre und die Lehre vom heil. Geist überhaupt), als die *Verschiedenheit* zwischen beiden klar und bündig dargestellt ist. Was die abendländische Lehre selbst betrifft, so argumentiert Anselm von der Formel Deus de Deo aus also. Cap. 4: Cum est de Patre Spiritus S., non potest non esse de filio, si non est filius de Spiritu S.; nulla enim alia ratione potest negari Spiritus S. esse de filio. . . . Quod autem filius non sit de Spir. S., palam est ex catholica fide; non enim est Deus de Deo, nisi aut nascendo ut filius, aut procedendo ut Spir. S. Filius autem non nascitur de Spiritu S. Si enim nascitur de illo, est filius Spir. Sancti, et Spir. S. pater ejus, sed alter alterius nec pater nec filius. Non ergo nascitur de Spir. S. filius, nec minus apertum est, quia non procedit de illo. Esset enim Spir. ejusdem Spir. S., quod aperte negatur, cum Spir. S. dicitur et creditur Spiritus Filii. Non enim potest esse Spir. sui Spiritus. Quare non procedit filius de Spir. S. Nullo ergo modo est de Spir. S. filius. Sequitur itaque inexpugnabili ratione, Spiritum S. esse de filio, sicut est de patre. Cap. 7: Nulla relatio est patris sine relatione filii, sicut nihil est filii relatio sine patris relatione. Si ergo alia nihil est sine altera, non potest aliquid de relatione patris esse sine relatione filii. Quare sequitur, Spiritum S. esse de utraque, si est de una. Itaque si est de patre secundum relationem, erit simul et de filio secundum eundem sensum. . . . Non autem magis est pater Deus quam filius, sed unus solus verus Deus, Pater et Filius. Quapropter si Spiritus S. est de Patre, quia est de Deo qui pater est, negari nequit esse quoque de filio, cum sit de Deo, qui est filius. (Cap. 8—12 wird der Beweis aus Bibelstellen geführt.) Cap. 13 begegnet er dem Einwande, als ob dadurch der Geist herabgesetzt werde: . . . Qui dicimus Spiritum S. de Filio esse sive procedere, nec minorem, nec posteriorem eum Filio fatemur, namque quamvis splendor et calor de sole procedant, nec possint esse nisi sit ille, de quo sunt, nihil tamen prius aut posterius in tribus, in sole et splendore et calore, intelligimus: multo itaque minus, cum haec in rebus temporalibus ita sint, in aeternitate, quae tempore non clauditur, praedictae tres personae in existendo susceptibiles intervalli possunt intelligi. — Die griech. Concession, Spiritum Sanctum de patre esse *per* Filium, genügt dem Anselm nicht. Wie der See sowohl vom Quell, als vom Flusse gebildet wird, der dem Quell entströmt, so geht der Geist aus vom Vater und vom Sohne (c. 15 u. 16). Uebrigens darf man nicht *zwei* Principien annehmen, aus denen der Geist hervorginge, sondern immerhin *ein* göttliches Princip, das dem Vater und Sohne gemeinschaftliche (c. 17). Cap. 18—20 Beleuchtung der Bibelstellen, welche scheinbar den Geist nur vom Vater ausgehen lassen. Cap. 21 vertheidigt das Einschieben des *filioque* als eine notwendige Maassregel, um dem Missverstande vorzubeugen. Cap. 22—27 wiederholen und bestätigen das Bisherige. Sowie aber Anselm seine Abhandlung mit Anrufung des heil. Geistes selbst begonnen hat, so beschliesst er sie mit den Worten: Si autem aliquid protuli, quod aliquatenus corrigendum sit, *mihi* imputetur, non *sensui Latinitatis.* Vgl. *Hasse* a. a. O. — *Auch *Abaelard* hat die abendländische Position formell und materiell zu rechtfertigen

gesucht (*Deutsch*, S. 282 ff.); wenn er auch selbst zu Gunsten der Griechen Stellen aus Hier. und Augustin anführt, wonach der h. Geist *proprie* oder *principaliter* vom Vater ausgehe.* Ueber den weiteren Schriftstreit und die späteren Bestimmungen der Scholastiker vgl. *Baur,* Dreieinigkeit II, S. 705 ff. und *Langen* a. a. O.

6 Er war 1135 Gesandter Lothars II. in Constantinopel, wo der Streitpunkt verhandelt wurde. Papst Eugen III. bat ihn 1145 seine Ansicht schriftlich zu verfassen. Vgl. *Spieker:* Z.h.Th. 1840. 2.

7 Auf der Synode von Lyon bekannten die Griechen mit dem Conc. can. I: quod Spir. S. aeternabiliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit. — Zwischenhinein aber wieder neue Zerwürfnisse, vgl. *Münscher-von Cölln* a. a. O. S. 114. — Die florentinische Unionsacte vom 6. Juli 1439 (bei *Mansi* T. XXI, p. 1027 ss. und bei *Gieseler* II, 4 S. 541 ff.) bediente sich des Ausdrucks: quod Spir. S. ex Patre et Filio aeternaliter est; und erklärte das procedere *ex* Patre *per* Filium zu Gunsten der lateinischen Auffassung, sowie sie überdies das *filioque* sich gefallen liess. Aber auch dieser Friede war von keiner Dauer, und die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem erliessen 1443 ein Synodalschreiben gegen die Vereinigung. Vgl. *Leo Allatius,* de ecclesiae occident. et orient. perpetua consensione p. 939 ss. *Frommann,* krit. Beitr. z. Gesch. d. Florent. Kircheneinigung, Halle 1872; *ders.,* dass.: Jahrbb. f. D. Th. 1874, IV; †*Hefele,* Conz. Gesch. VII (1874).

8 So *Johann von Wesel,* vgl. *Ullmann,* Reformatoren u. s. w. I, S. 388. 394.

§. 170.

Die Trinitätslehre im Ganzen.

C. Schwarz, de Sancta Trinitate quid senserint doctores ecclesiastici prima Scholasticae theologiae periodo. Hal. 1842. †*Schwane,* DG.: mittl. Zeit S. 146 ff. *Baur,* Trinität II.

Das schon in der vorigen Periode ausgebildete, von *Johannes Damascenus* zu einem gewissen Abschluss gebrachte[1] Dogma von der Trinität forderte die Speculation und den Scharfsinn der Scholastiker ebensowohl als den Tiefsinn und die Phantasie der Mystiker heraus, sich in das Unergründliche des Geheimnisses zu vertiefen. Bei den dialektischen Versuchen zeigte sich aber die alte Gefahr, nach der einen oder andern Seite hin häretisch zu werden. Besonders trat diese Gefahr bei den ersten kühnen Jugendversuchen der abendländischen Speculation hervor. Schon *Scotus Erigena* erklärte Vater und Sohn für blosse Namen, welchen kein objectiver Wesensunterschied in der Gottheit entspreche, und gab dem Dogma eine pantheistische Wendung[2]. *Roscelin* zog sich durch seine nominalistische Deutung den Vorwurf des Tritheismus[3], *Abälard* durch die seinige den des Sabellianismus *und die Verdammung durch die Synoden zu Soissons 1121, zu Sens 1140* zu[4]; während *Gilbert von Poitiers* durch seine Unterscheidung des *quo est* und *quod est* sogar den Schein des Tetratheismus auf sich lud[5]. Grossenteils an Augustin schlossen sich *Anselm*[6] und der *Lombarde*[7] an, welch letzterer gleichfalls zu Missverständnissen Anlass gab. Eine strenger systematische und speculative Behandlung finden wir bei den Scholastikern der zweiten Periode[8].

Aber gerade dieses, vom praktischen Boden sich immer mehr loslösende Streben führte zu jenen subtilen Unterscheidungen und seltsamen Fragen, welche die Scholastik lange Zeit in Verruf gebracht haben und die in der That als Auswüchse eines sonst kräftigen Triebes zu betrachten sind[9]. — Unter den Griechen begnügte sich *Nicetas Choniates* mit bildlicher Darstellung des Mysteriums[10], während *Nicolaus von Methone* in seinem Streben nach dialektischer Kunst schon mehr Aehnlichkeit mit der abendländischen Weise verrät[11]. Die Mystiker schlossen sich grossenteils an Dionysius Areopagita an und rangen mit der Sprache, das Unbegreifliche entweder als ein solches darzustellen[12], oder es (nicht immer ohne pantheistischen Schein) der Vorstellung näher zu rücken[13]. — Zwischen einer unfruchtbaren Dialektik endlich und einer phantastischen Mystik stehen die Victoriner in der Mitte[14], und *Savonarola*[15] und *Wessel*[16] gingen, statt aus dem Wesen Gottes heraus zu philosophiren, auf das religiöse Bedürfniss des Menschen und auf die demselben angemessenen menschlichen und natürlichen Analogien zurück, die ihnen als Bild dienten und die keineswegs das Geheimniss erklären sollten.

[1] *Johann von Damascus* giebt im Grunde nichts Neues. Er wiederholt die ältern Lehrsätze, indem er an die herkömmlichen Vorstellungen von νοῦς und λόγος anknüpft und die Vergleichung mit dem menschlichen Wort und Geist im Sinne der frühern Lehrer durchführt. Gott kann nicht ἄλογος sein, der Logos aber muss ein πνεῦμα haben. Die Einheit *in* der Dreiheit wird von Joh. Dam. stark betont, so dass Sohn und Geist, obwohl als Hypostasen gefasst, dennoch ihre Einheit im Vater haben; durch ihn sind sie, was sie sind. Es ist daher auch dem Damascener ein Schwanken zwischen Unitarismus und Tritheismus vorgeworfen worden; wenigstens sperrt sich an ihm recht auffallend der Widerspruch, über welchen die Dialektik der alten Kirche nicht hinauszukommen vermochte. Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 156 ff. *Meier* S. 199 ff.

[2] De div. nat. I, 18: Num quid veris ratiocinationibus obsistit, si dicamus, Patrem et Filium ipsius habitudinis, quae dicitur ad aliquid, nomina esse et plus quam habitudinis? Non enim credendum est, eandem esse habitudinem in excellentissimis divinae essentiae substantiis, et in his, quae post eam ab ea condita sunt. Quemadmodum superat omnem essentiam, sapientiam, virtutem, ita etiam habitudinem omnem ineffabiliter supergreditur. Nach I, 14 nennt Scotus (mit Berufung auf ältere Theologi und Inquisitores veritatis) den Vater die essentia, den Sohn die sapientia, den heil. Geist die vita Dei. Wie weit übrigens die Kategorien von natura creans u. s. w. (s. §. 165) den drei Personen der Trinität entsprechen und in dieselben eingreifen, s. *Baur*, Trin. II, S. 278 ff. *Meier* S. 130 ff. *Ritter* VII, S. 250.

[3] Als Nominalist betrachtete *Roscelin* die Benennung *Gott*, welche den drei Personen gemeinsam zukommt, als einen blossen Namen, d. h. als abstracten Gattungsbegriff, unter welchen *Vater*, *Sohn* und *Geist* (gleichsam als drei Individuen) subsumiert werden. So wenigstens verstanden ihn die Gegner; s. epist. Joannis Monachi ad Anselmum (bei *Baluze*, miscell. l. IV, p. 478): Hanc de tribus Deitatis personis quaestionem Rocelinus movet: Si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnnio sint: ergo Pater et Spir. S. cum Filio incarnatus est. Diese Ansicht wurde auf der Synode zu Soissons (1093) verdammt, und Anselm widerlegte dieselbe ferner in seinem Tractat: de fide trinitatis et de incarnatione verbi, contra blasphemias Rucelini. Indessen bezweifelte schon Anselm die Richtigkeit der gegnerischen An-

gabe, c. 3: Sed forsitan ipse non dicit: „Sicut sunt tres animae aut tres angeli"; wahrscheinlich habe sich Roscelin allgemein ausgedrückt: tres personas esse tres, sine additamento alicujus similitudinis, und die Exemplification könne vom Gegner herrühren. Und doch ist er wieder geneigt, den Angaben der Gegner Glauben zu schenken! c. 2*). Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 400 ff. *Meier* S. 243 ff. *Hasse* II, S. 287 ff. *Schwane* S. 152 ff.

4 Ueber den äussern Hergang der Verdammung *Abälards* auf der Synode zu Soissons (Concilium Suessionense) 1121 und zu *Sens* 1140 vgl. *Neander*, der heilige Bernhard S. 121 ff.; *Deutsch*, Abälard (1883) S. 36 ff. 46 ff. Seine Lehre ist hauptsächlich in der Introductio ad theologiam und in der Theologia christiana enthalten. Er geht von der absoluten Vollkommenheit Gottes aus. Ist Gott der absolut Vollkommene, so muss er auch der absolut Mächtige, Weise, Gütige sein. Macht, Weisheit und Liebe sind also auch ihm die drei Personen, und der Unterschied kommt auf einen nominellen heraus. Theol. christ. I, 1 p. 1156 ss.: Summi boni perfectionem, quod Deus est, ipsa Dei sapientia incarnata Christus Dominus describendo tribus *nominibus* diligenter distinxit, cum unicam et singularem individuam penitus ac simplicem substantiam divinam, Patrem et Filium et Spirit. S. tribus de causis appellavit: Patrem quidem secundum illam unicam majestatis suae potentiam, quae est omnipotentia, quia scilicet efficere potest, quidquid vult, cum nihil ei resistere queat; Filium autem eandem divinam substantiam dixit secundum propriae sapientiae discretionem, quae videlicet cuncta dijudicare ac discernere potest, ut nihil eam latere possit, quo decipiatur; Spiritum S. etiam vocavit ipsam, secundum illam benignitatis suae gratiam, qua omnia, quae summa condidit sapientia, summa ordinat bonitate et ad optimum quaeque finem accommodat, malo quoque bene semper utens et mirabiliter quantumlibet perverse facta optime disponens, quasi qui utraque manu pro dextra utatur et nesciat nisi dextram. . . . Tale est ergo tres personas, hoc est Patrem et Filium et Spir. S. in divinitate confiteri, ac si commemoraremus divinam potentiam generantem, divinam sapientiam genitam, divinam benignitatem procedentem. Ut his videlicet tribus commemoratis summi boni perfectio praedicetur, cum videlicet ipse Deus et summe potens, i. e. omnipotens, et summe sapiens et summe benignus ostenditur. Vgl. introd. ad theol. I, 10 p. 991. Das Verhältniss des Vaters zum Sohn und Geist erscheint dem Abälard als das des Stoffes zur Form (materia und materiatum). Wie das wächserne Bild aus dem Wachs entsteht, sich aber als geformtes Bild von der ungeformten Masse unterscheidet, so unterscheidet sich der Sohn als materia materiata vom Vater. Dieser aber bleibt die materia ipsa, und man kann nicht eben so gut sagen, das Wachs entstehe aus dem Bild, als, das Bild entstehe aus dem Wachs. Auch einem ehernen Siegel vergleicht er die Trinität und unterscheidet die Materie des Siegels (aes), die in das Erz geschnittene Figur (sigillabile), und das Siegel selbst (sigillans), insofern es sich durch den Act des Siegelns bethätigt. — Die Zusammenstellung endlich (introd. II, 12) mit den drei grammatischen Personen (prima quae loquitur, secunda ad quam loquitur, tertia de qua loquuntur) erregte besonders Anstoss und konnte leicht in den Tritheismus umgedeutet werden. Vgl. *Baur* a. a. O. S. 503 ff. *Meier* S. 251 ff. *Deutsch*, Kap. VI.

5 Auch bei *Gilbert* hing die ganze Ketzerei mit der Streitigkeit über Nominalismus und Realismus zusammen; er ging vom Realismus aus, langte aber am Ende bei demselben Resultate an, auf welches Roscelin durch den Nominalismus geführt wurde. Nach den mit ihm gepflogenen Unterhandlungen zu Paris 1147 und Rheims 1148 (in Gegenwart Eugens III.) behauptete er: divinam essentiam non esse Deum. Die erstere ist die Form, durch welche Gott Gott ist, aber sie ist nicht Gott selbst, wie die Menschheit zwar die Form des Menschen,

---

*) Späterhin wurde auch dem *Hieronymus* von Prag der *Tetratheismus*, ja noch mehr als dieses, Schuld gegeben. Er soll gelehrt haben: In Deo sive in divina essentia non solum est trinitas personarum, sed etiam *quaternitas* rerum et *quinternitas* etc. Istae res in divinis sunt sic distinctae, quod una non est alia, et tamen quaelibet earum est Deus. Istarum rerum una est aliis perfectior. S. *Herm. v. d. Hardt*, acta et decreta T. IV, p. VIII ss. p. 645.

aber nicht der Mensch selbst ist. Vater, Sohn und Geist sind *Eins*: aber nicht in Beziehung auf das quo est (die substantielle Form). Man kann daher sagen: Vater, Sohn und Geist *sind* Eins; aber nicht: Gott *ist* Vater, Sohn und Geist. Gilbert meinte, der Irrtum des Sabellius bestehe eben darin, dass er das quo est und quod est verwechselt habe. Ihm selbst aber wurde vorgeworfen, dass er die Personen auf arianische Weise trenne. Und allerdings hatte es einen tritheistischen Schein, wenn er behauptete: was die drei Personen zu drei mache, seien tria singularia quaedam, tres res numerabiles. Und daran knüpfte sich der weitere Vorwurf einer Quaternitas, indem er das quod est, die göttliche Substanz als solche, von diesen dreien unterschied. — Gilbert wurde zwar nicht förmlich verdammt; aber Eugen III. erklärte, dass in der Theologie Gott und Gottheit nicht getrennt werden dürfen. Vgl. besonders *Gaufredi*, Abbatis Clarevallensis, epistola ad Albinum Card. et episc. Albanens. (*Mansi* T. XXI, p. 728 ss.), und dessen Libellus contra capitula Gilberti Pictav. episcopi in der *Mabillon*'schen Ausg. der Werke Bernhards, T. II, p. 1336 ss. 1342. *Baur*, Trinitätslehre II, S. 508 ff. *Meier* S. 264 ff.

6 Wie bei Augustin, so ist auch bei *Anselm* der Sohn die Intelligenz und der Geist die Liebe Gottes, Monol. c. 27 s. Cap. 30 heisst es vom *Sohne* (Worte): Si mens humana nullam ejus aut sui habere memoriam aut intelligentiam posset, nequaquam se ab irrationabilibus creaturis, et illam ab omni creatura, secum sola tacite disputando, sicut nunc mens mea facit, discerneret. Ergo summus ille spiritus, sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis: immo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad ejus similitudinem. At si aeterne se intelligit, aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est verbum ejus apud ipsum. Sive igitur ille cogitetur nulla alia existente essentia, sive aliis existentibus, necesse est verbum illius coaeternum illi esse cum ipso.... Cap. 36: Sicut igitur ille creator est rerum et principium, sic et verbum ejus; nec tamen sunt duo, sed unus creator et unum principium. . . . Cap. 37: Quamvis enim necessitas cogat, ut sint duo: nullo tamen modo exprimi potest, quid duo sint. . . . Cap. 38: Etenim proprium unius est, esse ex altero; et proprium est alterius, alterum esse ex illo. Cap. 39: . . . Illius est verissimum proprium esse parentem, istius vero veracissimam esse prolem. Cap. 42: . . . Sicut sunt (pater et filius) *oppositi relationibus*, ut alter nunquam suscipiat proprium alterius: sicut sunt *concordes natura*, ut alter semper teneat essentiam alterius. Dennoch wieder eine Priorität des Vaters c. 44: . . . valde tamen magis congruit filium dici essentiam patris, quam patrem essentiam filii; quoniam namque pater a nullo habet essentiam nisi a se ipso, non satis apte dicitur habere essentiam alicujus nisi suam; quia vero filius essentiam suam habet a patre et eandem habet pater, aptissime dici potest habere essentiam patris. Cap. 45: Veritas quoque patris aptissime dici potest filius, non solum eo sensu, quia est eadem filii veritas, quae est et patris, sicut jam perspectum est, sed etiam hoc sensu, et in eo intelligatur non imperfecta quaedam imitatio, sed integra veritas paternae substantiae, quia non est aliud, quam quod est pater. At si ipsa substantia patris est intelligentia et scientia et sapientia et veritas, consequenter colligitur: quia, sicut filius est intelligentia et scientia et sapientia et veritas paternae substantiae, ita est intelligentia intelligentiae, scientia scientiae, sapientia sapientiae, et veritas veritatis. . . . Cap. 47: Est igitur filius memoria patris et memoria memoriae, i. e. memoria memor patris, qui est memoria, sicut est sapientia patris et sapientia sapientiae, i. e. sapientia sapiens patrem sapientiam, et filius quidem memoria nata de memoria, sicut sapientia nata de sapientia, pater vero de nullo nata memoria vel sapientia. — Vom *Geiste* cap. 48: Palam certe est rationem habenti, eum idcirco sui memorem esse aut se intelligere, quia se amat, sed ideo se amare quia sui meminit et se intelligit; nec eum se posse amare, si sui non sit memor aut se non intelligit. Nulla enim res amatur sine ejus memoria et intelligentia, et multa tenentur memoria et intelliguntur, quae non amantur. Patet igitur amorem summi spiritus ex eo procedere, quia sui memor est et se intelligit. Quodsi in memoria summi spiritus intelligitur pater, in intelligentia filius, manifestum est: quia a patre pariter et a filio summi spiritus amor procedit.

— *Vom Verhältniss der drei Personen unter einander* cap. 55: Patrem itaque nullus facit sive creat aut gignit, filium vero pater solus gignit, sed non facit; pater autem pariter et filius non faciunt neque gignunt, sed quodammodo, si sic dici potest, spirant suum amorem: quamvis enim non nostro more spiret summe incommutabilis essentia, tamen ipsum amorem a se ineffabiliter procedentem, non discedendo ab illa, sed existendo ex illa, forsitan non alio modo videtur posse aptius ex se emittere quam spirando. Cap. 57: Jucundum est intueri in patre et filio et utriusque spiritu, quomodo sint in se invicem tanta aequalitate, ut nullus alium excedat. . . . Totam quippe suam memoriam summus intelligit spiritus*) et amat, et totius intelligentiae meminit et totam amat, et totius amoris meminit et totum intelligit. Intelligitur autem in memoria pater, in intelligentia filius, in amore utriusque spiritus. Tanta igitur pater et filius et utriusque spiritus aequalitate sese complectuntur et sunt in se invicem, ut eorum nullus alium excedere aut sine eo esse probetur. . . . Cap. 60: . . . Est enim unusquisque, non minus in aliis quam in se ipso. . . . (Uebrigens erkannte Anselm das Unaussprechliche und Unerklärliche des Verhältnisses an, c. 62.) Vgl. auch *Baur*, Trin. II, S. 389 ff. *Meier* S. 238 ff. *Hasse* II, S. 127 ff. 146 ff. 181 ff. 287 ff. 322 ff.

7 Sentent. lib. I, dist. 5 und dist. 25 K: Alius est in persona vel personaliter pater i. e. proprietate sua pater alius est quam filius proprietate sua pater alius quam pater. Paternali enim proprietatè distinguitur hypostasis patris ab hypostasi filii, et hypostasis filii filiali proprietate discernitur a patre, et Spirit. S. ab utroque processibili proprietate distinguitur. Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 550. *Meier* S. 268 ff. *Landerer*, b. Herzog VIII, S. 474. Gegen den Lombarden trat indessen der Abt Joachim von Floris auf, indem er ihn beschuldigte, gelehrt zu haben: Patrem et Filium et Spir. S. quandam summam esse rem, quae neque sit generans, neque genita, neque procedens. Der Lombarde hatte aber blos den oft vernachlässigten Unterschied zwischen *Gott* (schlechthin) und Gott dem Vater (als Person) premirt, und demnach gesagt: Non est dicendum, quod divina essentia genuit filium, quia cum filius sit divina essentia, jam esset filius res, a qua generaretur, et ita eadem res se ipsam generaret . . . quod omnino esse non potest. Sed pater solus genuit filium, et a patre et filio procedit Spiritus S. Damit lud er freilich auch wieder den Schein der Quaternität auf sich. (Ueber Joachims eigne Lehre s. Note 13.) — *Das 4. Lat. Conzil 1215 (bei Mansi XXII) definierte das Dogma: . . . Credimus et confitemur cum Petro Lombardo quod una quaedam res est, incomprehensibilis quidem et inaestimabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Sp. S., tres simul personae, ac singulatim quaelibet earundem. Et ideo in Deo trinitas est solummodo non quaternitas, quia quaelibet personarum est illa res videlicet substantia, essentia sive natura divina, quae sola est universorum principium, praeter quam aliud inveniri non potest, et illa res non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater qui generat, Filius qui gignitur, et Sp. S. qui procedit*.

8 *Alexander von Hales*, Summa P. I, qu. 42, membr. 2; *Thomas Aq.* P. I, qu. 27—43. Ueber Letztern und *Duns Scotus* vgl. *Baur*, Trin. II, S. 685 ff. *Meier* S. 274 ff. — Eine rein speculative Auffassung der Trinität findet sich bei *Alanus ab Ins.* I, art. 25 (*Pez* I, p. 484), wonach der Vater als die *Materie*, der Sohn als die *Form* und der Geist als die *Vereinigung beider* gefasst wird. — Die Zeugung des Sohnes wird von *Alex.* aus der diffusiven Natur Gottes erklärt; dabei aber wird unterschieden zwischen *materieller* (aus der Substanz des Vaters), *origineller* (wie ein menschlicher Sohn von seinem Vater) und *ordinaler* Zeugung (wie aus dem Morgen der Mittag entsteht), keine aber für das Wesen Gottes passend gefunden. Nur insofern darf man sagen, der Sohn sei aus der Substanz des Vaters, als man dabei nichts Materielles denkt, sondern blos damit bezeichnen will, dass der Sohn dem Wesen nach von seinem Vater nicht unterschieden sei. — Vgl. *Schwane*, a. a. O. S. 166—179.

9 So wurde gefragt: ob Gott habe zeugen *müssen?* ob er auch hätte zeugen *können,*

*) Das Wort spiritus wird in der ganzen Abhandlung auch wieder von Gott überhaupt gebraucht.

aber nicht *wollen?* warum gerade *drei* Personen seien, nicht mehr und nicht weniger? und warum bei der vollkommenen Gleichheit der Personen doch der Vater zuerst *genannt* werde, und dann der Sohn und der Geist? ob man die Ordnung auch umkehren dürfe, und warum nicht? u. s. f. *Anselm* untersucht (monol. c. 40): warum Gott, insofern er zeugt, schicklicher *Vater* heisse, als Mutter. Derselbe beweist sehr ernsthaft, dass von den drei Personen der Trinität am schicklichsten der *Sohn* Mensch geworden sei (cur Deus homo II, 9).

10 *Nicetas* bedient sich unter anderm (thesaur. c. 30) des Bildes einer Wage, wobei der Sohn den vereinigenden Mittelpunkt zwischen dem Vater und dem heil. Geist bildet und die vollkommenste Gleichheit zwischen diesen beiden bewahrt, das Ganze aber das reine Gleichgewicht der Ehre, der Macht und des Wesens, die innere göttliche Gleichmässigkeit und Harmonie bezeichnet, indem keine Person sich über die andere erhebt. Auch die Seraphim mit doppelten Flügeln gelten ihm als Bild der Dreieinigkeit. Während indessen im Bilde von der Wage der *Sohn* der vereinigende Mittelpunkt ist, bildet hier der *Vater* die Mitte, und die Enden bedeuten den Sohn und den heiligen Geist. Vgl. *Ullmann* a. a. O. S. 41 f.

11 „*Wie wir es bei vielen ältern Lehrern finden, dass sie trotz der behaupteten Unerforschlichkeit Gottes dennoch die tiefsten Geheimnisse der Trinitätslehre mit zweifelloser Gewissheit vortragen, so zeigt sich dieselbe Inconsequenz auch bei Nicolaus. In demselben Satze bezeichnet er die Natur Gottes als unaussprechlich und unerkennbar, auch den höchsten Geistern unbegreiflich und unzugänglich, und giebt zugleich die genauesten apodiktischen Bestimmungen über das Verhältniss des göttlichen Wesens und der göttlichen Personen*“ (z. B. refut. p. 23 s.) *Ullmann* S. 78. Den Widerspruch, dass eine Einheit zugleich Dreiheit sein soll, löst sich Nicolaus dadurch, dass er auch hier die Analogie mit geschaffenen Dingen entfernt. Einheit und Dreiheit will er nicht in dem Sinne verstanden wissen, in welchem sie der mathematische Verstand gebraucht, als *Zahl*bestimmung; sondern die Einheit Gottes ist ihm nur Einheit des *Wesens* und die Dreiheit Dreiheit der *Personen*. In der Verbindung *solcher* Einheit und Dreiheit glaubt er nichts Widersprechendes zu finden; s. *Ullmann* S. 79 f. (Nic. beruft sich dabei auf Greg. Naz. orat. XXIX, 2: *μονὰς ἀπ᾽ ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη.*) „Wir verehren“ sagt Nicolaus (refutat. p. 67) „als die schöpferische Ursache aller Dinge den Gott, der seinem überwesentlichen Wesen nach einer ist, aber doch in drei Personen besteht, Vater, Sohn und Geist. Von diesen dreien preisen wir den Vater als *Ursächlichen* (*ὡς αἴτιον*), von dem Sohne und Geiste aber bekennen wir, dass sie aus dem Vater als *Verursachte* (*ὡς αἰτιατά*) hervorgegangen sind, nicht nach Weise der Erschaffung und Hervorbringung, sondern auf eine übernatürliche, überwesentliche Art, als wesensgleich, der eine durch Erzeugung, der andere durch Ausgehen, ohne Vermischung vereint mit dem Vater und unter sich, und ohne Trennung unterschieden.“ Den Ausdruck *αἴτιον* erklärt er näher dahin, dass man sich darunter keine *schöpferische* oder bildende, sondern eine *hypostatische* Ursächlichkeit zu denken habe, welche in Beziehung auf den Sohn eine *erzeugende* (*γεννητικόν*), in Beziehung auf den Geist eine *hervorführende* (*προακτικὸν εἴτουν προβλητικόν*) heisst. So sagt er auch (p. 45): *Ὁ πατὴρ ἓν πνεῦμα προβάλλει.* S. *Ullmann* a. a. O. S. 82.

12 *Tauler* (Pred. II, S. 172): „Von dieser hochwürdigen heiligen Dreifaltigkeit können wir kein eigentliches Wort finden, dass wir hievon sprechen können, und es müssen doch Worte von dieser überwesentlichen, unbekenntlichen Dreifaltigkeit sein. So wir nun hievon reden sollen, ist es so unmöglich hiezu zu kommen, als mit dem Haupte an den Himmel zu reichen. Denn alles, was man davon sprechen und gedenken mag, das ist zu tausendmal minder denn eine Nadelspitze klein ist gegen Himmel und Erde, ja hundert tausendmal minder ohne Zahl und Maas. . . . Hievon könnte man wunderlich viel Worte machen, und ist doch nicht alles ausgesprochen, noch verstanden, wie die überwesentliche Einigkeit in Unterschied der Personen ist. Hievon ist besser zu befinden denn zu sprechen; denn es ist

nicht lustlich, von dieser Materie zu reden, noch zu hören, allermeist wo die Worte [anderswoher] eingetragen sind, auch von der Ungleichheit wegen; denn es ist alles unaussprechlich ferne und fremd, und ist uns verborgen, denn es ist über engelisches Verständniss; wir befehlen dies den grossen Prälaten und Gelehrten, die müssen doch etwas Rede davon haben, den Glauben zu beschirmen, aber wir sollen einfältig glauben."

[13] Im Gegensatz gegen den Lombarden stellte der Abt *Joachim von Fiore* eine Theorie auf, welche das vierte lat. Concil von 1215 verdammte, obwohl er sie einer Inspiration verdankte. Der zehnsaitige Psalter ist ihm das anschaulichste Bild der Trinität. Die drei Ecken bezeichnen die Dreieinigkeit, sein Ganzes die Einheit. Diese Einheit vergleicht er der Einheit der Gläubigen in der Kirche. Die weitere Entfaltung dieser in einen crassen Substantialismus auslaufenden Idee s. bei *Engelhardt*, kirchenhist. Abhandlungen S. 265 ff. *Baur*, Trin. II, S. 555. *Meier* S. 272. — Meister *Eckarts* Trinitätslehre, bei *Schmidt* St. Kr. 1840, S. 694 (Pred. auf die Trin. fol. 265 a): „Was ist Gottes Sprechen? Der Vater sicht uff sich selber mit einer einfaltigen Bekanntnuss, und sicht in die einfaltige Lauterkeit seines Wesens, da sicht er gebildet all Creaturen, da spricht er sich selber, das Wort ist ein klar Bekanntnuss, und das ist der Sun, Gottes Sprechen ist sein Geberen." Vgl. die Stellen S. 696 ebend. — *H. Suso* lehrt (c. 55; bei *Diepenbr.* S. 215): „Ein jeglich Wesen, so es je einfältiger ist an sich selbst, so es je mannigfaltiger ist an seiner kräftigen Vermögenheit. Das nichts hat, das giebt nichts; das viel hat, das mag viel geben. Nun ist davor gesagt von dem einfliessenden und überfliessenden Gut, das Gott ist in sich selbst, dessen grundlose, übernatürliche Gutheit zwinget sich selbst, dass er das nicht *allein* will haben, er will es auch fröhlich *in* sich und *aus* sich teilen. Nun muss das sein von Not, dass das oberste Gut die höchste und nächste Entgiessung habe seiner selbst, und das mag nicht sein, sie sei denn in einer Gegenwärtigkeit und sei innerlich, substanzlich, persönlich, natürlich und in unbezwungener Weise notdürftiglich, und sei endlos und vollkommen. Alle andern Ergiessungen, die in der Zeit oder in der Creatur sind, die kommen von dem Wiederblick der ewigen Entgiessung der grundlosen göttlichen Gutheit. Und es sprechen die Meister, dass in dem Ausfluss der Creatur aus dem ersten Ursprung *ein zirkeliges Wiederbiegen sei des Endes auf den Beginn;* denn wie das Ausfliessen der Person aus Gott ein förmliches Bild ist des Ursprunges der Creatur, also ist es auch ein Vorspiel des Wiedereinfliessens der Creatur in Gott. Nun merke den Unterschied der Entgiessung Gottes. . . . Der menschliche Vater giebt seinem Sohn in der Geburt einen Teil seines Wesens, aber nicht zumal und ganz das, das er ist; denn er selbst ist ein geteiltes Gut. So nun das kundlich ist, dass die göttliche Entgiessung so viel inniger ist und edler nach der Weise der Grösse des Gutes, das er selbst ist, und er grundloslich übertrifft alles andere Gut, so muss von Not sein, dass auch die Entgiessung dem Wesen gleich sei, und das mag nicht sein ohne Entgiessung seines Wesens nach persönlicher Eigenschaft. Kannst du nun mit einem geläuterten Auge hineinblicken und schauen des obersten Gutes lauterste Gütigkeit, die da ist in ihrem Wesen ein gegenwärtiglich wirkender Anfang, sich selbst natürlich und williglich zu minnen, so siehst du die überschwenkende, übernatürliche Entgiessung des Wortes aus dem Vater, von dessen Gebären und Sprechen alle Dinge hervorgesprochen und gegeben werden, und siehst auch in dem obersten Gut und in der höchsten Ergossenheit von Not entspringen die göttliche Dreifaltigkeit: Vater, Sohn, heiligen Geist. Und so es also ist, dass die höchste Entgossenheit dringet von der obersten wesentlichen Gutheit, so muss in der berührten Dreifaltigkeit sein die alleroberste und allernächste Mitwesenheit, die höchste Gleichheit und Selbstheit des Wesens, das die Personen haben in jubilirender Ausgegossenheit, nach ungeteilter Substanz, ungeteilter Allmächtigkeit der drei Personen in der Gottheit." (Uebrigens gesteht Suso, dass, „wie der göttlichen Personen Dreifaltigkeit möge stehen in eines Wesens Einigkeit, niemand mit Worten vorbringen könne" ebend. S. 217.) Vgl. *Schmidt* St. Kr. 1840, S. 43. — Aehnlich (doch schon mehr begriffsmässig) *Ruysbroek*, dessen Lehre von der Trinität in *Engelhardts* Monogr. S. 174—177. Nach ihm sind in Gott vier *abgründige*

Eigenschaften. „Er fliesset aus Natur aus durch Weisheit und Liebe, er ziehet nach innen durch Einheit und Wesenheit. Die ewige Wahrheit wird aus dem Vater gezeugt, die ewige Liebe fliesset aus Vater und Sohn aus. Das sind die beiden emanirenden Eigenschaften Gottes. Die Einheit der göttlichen Natur zieht die drei Personen durch das Band der Liebe nach innen, und die göttliche Weisheit umfasst die Einheit in einer gewissen Ruhe mit einer gewissen geniessenden Umarmung in wesentlicher Liebe. Das sind die hineinziehenden Eigenschaften Gottes."

14 *Hugo von St. Victor* findet in der *äussern Natur* die Andeutung der Trinität. Noch einen reinern Abdruck davon findet er in der *vernünftigen* Natur, im *Geiste*, dem die äussere Natur, die Körperwelt, nur zu Hülfe kommt: dort wirkliches Abbild, hier nur Zeichen. Wie die Trinität schon in der äussern Schöpfung sich kund gebe (Macht, Weisheit und Güte), zeigt er in der Schrift: de tribus diebus T. I, fol. 24—33. Vgl. de sacram. P. III, lib. I, c. 28. *Liebner* S. 375. Der dialektischen Entwicklung nach schliesst sich übrigens Hugo an seine Vorgänger Augustin und Anselm an, nur geschieht es mit mehr poetischer Fülle des Ausdrucks, wie sie den Mystikern eigen ist, besonders in der Schrift de tribus diebus. Ueberhaupt unterschied sich Hugo dadurch von Anselm, *dass er, sich in einer gewissen Entfernung haltend, mehr bei einem allgemein schwebenden Ausdruck blieb, bei dem er weniger Gefahr lief*" *Liebner* S. 381. Merkwürdig und dem sonstigen Geiste der Mystik fremd, aber ächt scholastisch ist die Beantwortung der Frage: *Warum* die Schrift (?)*) gerade besonders dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit und dem heil. Geiste die Güte zugeteilt habe, da Macht, Weisheit, Güte allen diesen dreien gleich wesentlich und ewig seien. „Wenn die Menschen" heisst es „von Vater und Sohn in Gott hörten, so konnten sie, nach menschlichen Verhältnissen, sich den Vater alt und betagt, mithin schwächer als den Sohn, den Sohn hingegen jugendlich und unerfahren, mithin nicht so weise als den Vater denken. Um dem zuvorzukommen, hat nun die Schrift mit weiser Vorsicht gerade dem Vater die Macht und dem Sohne die Weisheit zugeschrieben. Ebenso konnten die Menscheu, wenn sie von Gott dem heiligen Geiste (Spiritus) hörten, sich unter demselben ein schnaubendes, hochfahrendes Wesen denken und zurückschrecken vor seiner vermeintlichen Härte und Grausamkeit. Da kam nun aber die Schrift und besänftigte sie, und nannte gerade den Geist gütig und milde" (de sacram. c. 26) bei *Liebner* S. 381 f. (wo auch das Weitere zu vergleichen). Im Uebrigen weist Hugo die spitzfindigen Fragen zurück und ist sich des Bildlichen in der Sprache bewusst. — Auch *Richard* ging in seinem Buche (de trinitate) im Grübeln nicht so weit, als manche der übrigen Scholastiker. Er schliesst sich zwar auch an die Trias von Macht, Weisheit und Liebe an, legt aber den hauptsächlichsten Nachdruck auf die letztere, und erklärt sich auch die Erzeugung des Sohnes aus ihr: Im höchsten Gute ist die Fülle und die Vollkommenheit der Güte, also auch die höchste Liebe; denn es giebt nichts Vollkommneres als die Liebe. Die Liebe (amor) muss aber, um Huld (charitas) zu sein, nicht auf sich, sondern auf anderes gehen. Wo also keine Mehrheit der Personen ist, kann keine Huld sein. Die Liebe gegen die Geschöpfe reicht nicht hin; denn Gott kann nur lieben, was der *höchsten* Liebe würdig ist. Liebte Gott blos sich selbst, so wäre auch dies die höchste Liebe nicht; er bedarf also zur höchsten Liebe einer Person, welche Gott ist u. s. w. Nun aber ist auch dies noch nicht die höchste Liebe. Die Liebe fordert Gesellschaft. Beide (sich einander liebende) Personen wünschen, dass ein Dritter ebensosehr geliebt werde, als *sie* sich gegenseitig lieben; denn keine Gesellschaft in der Liebe leiden zu wollen, wäre ein Zeichen von Schwäche. So lieben denn immer zwei Personen in der

*) Es braucht wohl nicht erwähnt zu werden, wie an diesem willkürlichen Verteilen der Eigenschaften auf die drei Personen die Schrift ganz unschuldig ist. Mit demselben, wenn nicht mit grösserem Rechte hätte man den Sohn die Liebe und den Geist die Weisheit oder die Kraft nennen können. Blos die Zurückführung des Logosbegriffs auf den der Sophia im A. T. und die überwiegende speculative Richtung (wonach die *Intelligenz* allem vorausging) führte zu dieser Consequenz des Sprachgebrauchs.

Dreieinigkeit eine Dritte. Die Fülle der Liebe fordert auch die höchste Vollkommenheit, daher die Gleichheit der Personen .... Es ist in der Dreieinigkeit kein Grösseres und kein Kleineres, zwei nicht grösser als eine, drei nicht grösser als zwei. Dieses Verhältniss ist freilich unbegreiflich u. s. f. S. auch die Stelle de trin. I, 4 und vgl. *Engelhardt* a. a. O. S. 108 ff. *Baur,* Trin. II, S. 536 ff. *Schwane,* 162 ff. — Auch die übrigen an die Mystik sich anlehnenden Scholastiker lehrten auf ähnliche Weise. So *Bonaventura* itinerar. mentis c. 6. *Raimund von Sabunde* c. 49*). Vgl. auch *Gerson,* sermo I in festo S. Trin. (bei *Ch. Schmidt* p. 106).

15 Höchst sinnreich weist *Savonarola* (triumphus crucis lib. III, c. 3 p. 192—196; bei *Rudelbach,* S. 366 f.) in allen Creaturen eine gewisse *Procession* und *Emanation* nach. Je edler und höher diese Creaturen sind, desto vollkommener ist die Procession, je vollkommener, desto innerlicher. Nimm Feuer und führe es zum Holze hin: es zündet dieses an und macht es sich gleich (Assimilation). Aber diese Procession ist sehr äusserlich; denn die Kraft des Feuers wirkt ganz nach aussen hin. Nimm eine Pflanze, und du wirst sehen, dass die Kraft des Lebens innerhalb der Pflanze wirkt, die Feuchtigkeit, welche sie von der Erde an sich zieht, in die Substanz der Pflanze verwandelt, und zuletzt die Blüte heraustreibt, welche inwendig war. Diese Procession ist viel innerlicher, als die des Feuers; doch noch nicht ganz innerlich, denn sie zieht die Feuchtigkeit an sich von aussen und bringt die Blume äusserlich hervor, und obgleich die Blume mit dem Baume vereinigt ist, wird doch wiederum die Frucht von der Blume nach aussen abgesetzt und löst sich vom Baume ab. — Höher stehen die Potenzen des Gefühllebens. Ich sehe ein Bild, und es kommt eine Procession und Emanation von diesem Bilde, welche das Auge bewegt: dieses stellt die Sache der Einbildungskraft oder dem Gedächtnisse vor; doch bleibt die Procession innen, obgleich sie von aussen kommt. Noch höher die Procession der Intelligenz, wo Einer, nachdem er etwas vernommen, sich innerlich im Geiste den Begriff davon bildet und sich dessen freut, woraus eine Liebe entsteht, die auch im Denkvermögen bleibt. Freilich ist auch hier noch etwas Aeusserliches (die Wahrnehmung). Doch lässt sich von dieser höchsten und innerlichsten Procession weiter schliessen auf Gott, der alle Vollkommenheit in sich vereinigt, so dass der Vater aus sich gleichsam einen Begriff hervorbringt, der sein ewiges Wort (Logos), und dass von dem Vater und dem Sohne die Liebe ausgeht, welche der heilige Geist ist. Diese Procession ist die vollkommenste, weil sie durchaus nicht von aussen kommt und weil sie in Gott bleibt**). Vgl. *Meier,* Savonarola S. 248 ff.

16 *Wessel,* de magnitud. passion. c. 74, p. 606 (bei *Ullm.* S. 206): „In unserm innern Menschen, der nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen ist, findet sich eine gewisse Dreieinheit: der Verstand (mens), die Vernunft (intelligentia) und der Wille (voluntas). Diese drei sind gleicherweise unfruchtbar, unthätig, träge, wenn sie von ihrem Urbilde verlassen sind. Unser Verstand ohne Weisheit ist wie das Licht ohne Auge, und welches wäre diese Weisheit, wenn nicht Gott der Vater?***) Das Wort (der Logos) ist das Gesetz und die Richtschnur unserer Urteile, und lehrt uns in Demut uns selbst schätzen nach der Wahrheit der Weisheit. Und der Geist beider, die göttliche Liebe, ist die Nahrung für den Willen (Spiritus amborum, Deus charitas, lac est voluntati)" — woraus sich dann von selbst die praktische Anwendung ergab.

---

*) Ueber *Raimunds* Trinitätslehre s. *Matzke* S. 54 ff. Unter anderm vergleicht er die drei Personen den drei Formen des Verbums: der Vater ist das Activum, der Sohn das Passivum, der h. Geist das verbum impersonale! *Matzke* S. 44.

**) Auch *Savonarola* macht indessen sehr schön auf das Unzureichende unserer Begriffe aufmerksam: „Gott macht es mit uns wie die Mutter mit ihrem Kindlein. Sie sagt nicht zu ihm: Gehe hin und thue das; sondern sie neigt sich zum Kinde herab, und giebt ihren Willen durch abgebrochene Worte und durch Geberden zu erkennen. So neigt sich Gott zu unsern Begriffen herab." *S. Rudelbach* a. a. O. S. 359.

***) Hier also heisst der *Vater* die *Weisheit*: bei den Scholastikern der *Sohn*. Vgl. oben Note 14.

Eine eigenthümliche Beziehung war auch die der *drei Personen* in der Trinität auf die *Entwicklung der Weltgeschichte*. Mit dem Gesetze, vom Vater (der Macht) gegeben, brach nach *Hugo von St. Victor* (de trib. dieb., bei *Liebner* S. 383 Anmerk.) der Tag der Furcht an; mit der Erscheinung Christi, des Sohnes (der Weisheit), der Tag der Wahrheit; mit der Eingiessung des heil. Geistes (der Liebe) der Tag der Liebe. Ein Fortschritt der Zeiten zu immer höherm Lichte! — *Amalrich von Bena* und die mystisch-pantheistischen Secten deuteten diese drei Zeiten, freilich auf ihre Weise, im Zusammenhange mit chiliastischen Erwartungen (vgl. die Eschatologie).

So sehr im Ganzen die Trinitätslehre unter die Mysterien gerechnet wurde, die uns nur durch Offenbarung bekannt sind (vgl. § 158), so wurde doch auch darüber gestritten, ob sich Gott auch dem natürlichen Bewusstsein als der dreieinige zu erkennen gebe, und in welcher Weise? Vgl. darüber *Baur*, Trin. II, S. 697 ff.

§. 171.

Lehre von der Schöpfung, Weltregierung, Vorsehung. Theodicee.

Das pantheistische System des *Johannes Scotus Erigena*[1] fand keine Nachahmung bei den orthodoxen Scholastikern; vielmehr wurde von ihnen durchweg der Begriff einer Schöpfung aus Nichts festgehalten[2]. Den Missverstand, als ob das *Nichts* irgendwie die Ursache der Dinge wäre, suchten mehrere unter ihnen durch nähere Deutung dieses Satzes zu beseitigen[3]. — Die mosaische Schöpfungsgeschichte wurde teils buchstäblich, teils wieder allegorisch gefasst[4]. Im Ganzen blieb auch jetzt die Ansicht herrschend, dass die Welt ein Werk der Güte Gottes und vorzüglich um des Menschen willen vorhanden sei[5]; und wenn auch die Mystik leicht dahin führen konnte, das selbständige Heraustreten der endlichen Creatur als ein sich Loslösen vom Schöpfer, mithin als Abfall zu betrachten, und dadurch die Schöpfung (manichäisch) zu einem diabolischen Werke zu stempeln[6], so ging doch das Gemüt dieser frommen Denker wieder in schöner, heiterer Dichtung auf beim Anblicke der Werke Gottes, so dass sie sich in anbetende Bewunderung verloren[7], während der müssige Grübelgeist des Scholasticismus auch hier in wunderliche Fragen sich verstieg[8]. *In dem Verhältnisse der Weltregierung (-erhaltung) zur Weltschöpfung erblickt *Thomas* (S. theol. I, qu. 104. a. 1) nur einen formalen Unterschied, sofern ihm jene eine Fortsetzung dieser ist; dagegen unterscheiden *Henricus von Gent* und *Richard Middletown* logisch schärfer, weil sonst das Dasein der Welt zu einem ununterbrochenen Werden sich gestalte (in continuo fieret). Da aber die Ansicht des Thomas dem populär-religiösen Interesse, welches die Entwickelung der Welt möglichst enge mit der ursprünglichen Schöpferthat Gottes verbunden sehen möchte, besser dient, so ist es nicht zu verwundern, dass seine Position von den späteren Scholastikern hinüber genommen wird.* — Ueber das Böse in der Welt erklären sich die Scholastiker meist in der Weise Augustins, indem sie entweder (wie Thomas von Aquino) das Böse als eine Abwesenheit des Guten und als notwendig mitgehörend zu einer endlichen Welt betrachten, wobei indessen

der Unterschied zwischen dem physischen Uebel und dem moralischen Bösen (Uebel der Strafe und Uebel der Verschuldung) festgehalten wird[9], oder indem sie mit Chrysostomus einen doppelten Willen Gottes annehmen (voluntas antecedens et consequens)[10].

[1] Vgl. oben §. 165 Note 1, u. de divis. nat. II, c. 19 (bei *Münscher-von Cölln* S. 63).

[2] Gott ist nicht nur Bildner (factor), sondern Schöpfer, Urheber (creator) der Materie. So lehrt *Hugo von St. Victor* (Prolog. c. 1; *Liebner* S. 355), und dabei blieben auch die Uebrigen. Blos bei den Platonikern fand die frühere origenistische Ansicht wieder Anklang.

[3] Schon *Fredegis von Tours* verteidigte die Realität des Nichts als die unendliche Gattung, aus der alle übrigen Gattungen der Dinge ihre Form haben; vgl. dessen Schrift „de nihilo", u. *Ritter* VII, S. 189 ff. — *Alexander Halesius* unterscheidet (Summa P. II, quaest. 9, membr. 10) zwischen einem nihilum privativum und negativum: das eine hebt die Handlung auf, das andere den Gegenstand der Handlung. Gott hat die Welt nicht aus einer vorhandnen Materie geschaffen, aber nicht sine causa. Vgl. *Gieseler,* DG. S. 495. — *Thomas von Aquino* (P. I, qu. 46, art. 2) bezeichnet die Schöpfung aus Nichts als Glaubensartikel (credibile), aber nicht als einen Gegenstand des Wissens und der Beweisführung (non demonstrabile vel scibile). Qu. 45, art. 2: Quicunque facit aliquid ex aliquo, illud, *ex quo* facit, praesupponitur actioni ejus et non producitur per ipsam actionem. . . . Si ergo Deus non ageret, nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur, quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra, quod nihil potest esse in entibus nisi a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere, quod Deus ex nihilo res in esse producit. Vgl. *Baur,* Trin. II, S. 716: *„Dass ihm das Werden, das als Schöpfung aus Nichts bezeichnet wird, kein unmittelbarer Sprung aus dem Nichtsein in das Sein ist, giebt er schon dadurch zu verstehen, dass er Gott als die urbildliche Ursache aller Dinge betrachtet."* Quaest. 44, art. 2: Dicendum, quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. . . . Ipse Deus est primum exemplar omnium. — Wenn bei *Thomas* und noch mehr bei *Albert dem Gr.* der Emanationsbegriff in den Begriff der Schöpfung hineinspielt [*Baur* a. a. O. S. 723 ff. — *Günther und Knoodt haben ihm nicht mit Unrecht neuerdings zum Vorwurf gemacht, dass er die Idee der Schöpfung nicht in voller Reinheit festgehalten habe*], so hält dagegen *Scotus* einfach darauf, dass Gott das primum efficiens ist; doch unterscheidet er zwischen einem esse existentiae und esse essentiae; beide lassen sich aber in der Wirklichkeit nicht trennen, und letzteres hat das erstere zu seiner Voraussetzung, s. lib. II, dist. 1, qu. 2. und andere Stellen bei *Baur* a. a. O. S. 726 ff. — *Vgl. *Schwane,* a. a. O. S. 179 ff. Die Frage nach dem *zeitlichen* Anfange der Welt, von dem das 4. Lat. Conzil (1215) definirte: ‚Deus sua omnipotente virtute simul *ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem' . . . wird in Bezug auf *Alb. M., Bonaventura, Henricus von Gent, Richard von Middletown* († 1300) und *Thomas* behandelt von *Schwane* a. a. O. S. 186 ff.*

[4] So meint *Hugo von St. Victor,* die Bildung der formlosen Materie in sechs Tagen lasse sich wörtlich nehmen. Der allmächtige Gott hätte es zwar auch anders machen können; allein er wollte gerade auf diese Weise den vernünftigen Wesen vorbildlich zeigen, wie auch sie aus moralischer Ungestalt zu moralischer Wohlgestalt gebildet werden müssen. . . . In der Bildung des Lichtes vor allem weitern Werk deutete er an, dass ihm überhaupt Werke der Finsterniss nicht gefallen. Mit der Scheidung des Lichtes von der Finsterniss schieden sich zugleich die bösen Engel von den guten. Gott sah das Licht, dass es gut war, und dann erst schied er es von der Finsterniss. So müssen auch wir vorher zusehen, dass unser Licht gut sei, und dann erst unterscheiden u. s. w. Die Beobachtung, dass in der Genesis beim zweiten Tagewerk das וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי־טוֹב fehlt, führt den mystischen Scholastiker zu einer weitern Untersuchung über den Grund dieser Weglassung. Er findet ihn in der Zweizahl, die eine böse Zahl ist, weil sie der Abfall ist von der Einheit, s. *Liebner* S.

256 f. — Bruder *Berthold* sieht in den drei ersten Tagewerken der Schöpfung den Glauben, die Hoffnung und die Minne (Liebe); bei *Kling* S. 462 f. — Vgl. *Schwane*, a. a. O. S. 217 ff.

[5] *Joh. Dam.* de fide orth. II, 2 (nach Greg. Naz. und Dion. Areop.): *Ἐπεὶ οὖν ὁ ἀγαθὸς καὶ ὑπεράγαθος Θεὸς οὐκ ἠρκέσθη τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ, ἀλλ' ὑπερβολῇ ἀγαθότητος εὐδόκησε γενέσθαι τινὰ τὰ εὐεργετηθησόμενα καὶ μεθέξοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει καὶ δημιουργεῖ τὰ σύμπαντα, ἀόρατά τε καὶ ὁρατὰ, καὶ τὸν ἐξ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου συγκείμενον ἄνθρωπον.* — *Petrus Lomb.* Sentent. II, dist. I C: Dei tanta est bonitas, ut summe bonus beatitudinis suae, qua aeternaliter beatus est, alios velit esse participes, quam videt et communicari posse et minui omnino non posse. Illud ergo bonum, quod ipse erat et quo beatus erat, *sola bonitate, non necessitate* aliis communicari voluit. . . . Lit. D: Et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis, nisi per intelligentiam (quae quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur), fecit Deus *rationalem creaturam*, quae summum bonum intelligeret et intelligendo amaret et amando possideret ac possidendo frueretur. . . . Lit. F: Deus perfectus et summa bonitate plenus, nec augeri potest nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad creatoris bonitatem et ad creaturae utilitatem. Vgl. *Alan. ab Ins.* II, 4 (bei *Pez* T. I, p. 487 s.). — Auch *Hugo von St. Victor* sagt c. I (bei *Liebner* S. 357 f.): „Die Schöpfung der Welt hatte den Menschen, die des Menschen *Gott* zum Endzwecke. Die Welt sollte dem Menschen, und der Mensch Gott dienen, das letztere jedoch nur zu des Menschen eignem Vorteil, der in diesem Dienst seine Seligkeit finden sollte, da der allgenugsame Gott selbst fremden Dienstes nicht bedurfte, so dass dem Menschen beides, d. i. Alles zuflösse, das Gut unter ihm und das Gut über ihm, jenes zur Notdurft, dieses zur Seligkeit, jenes zum Nutzen und Gebrauch, dieses zum Genuss und Besitz. So war der Mensch, obgleich später geschaffen, doch Ursache von allem unter ihm, und *daher* die hohe Würde der menschlichen Natur." — *Thomas von Aquino* setzt in Gott keinen andern Zweck, als die Mitteilung seines Wesens. Summae P. I, qu. 45, art. 4: Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium. . . . Et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 731 f. *Ritter* VIII, S. 284 ff.

[6] So sind dem Verfasser der Deutschen Theologie (gleich Cap. I.) Creatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit synonyme Begriffe mit Weltliebe, Creaturliebe, eigner Liebe, eignem Willen, natürlichem fleischlichen Sinne und fleischlicher Lust. Die Creatur muss ausgehen, soll Gott eingehen. Es ist ihm Sünde, wenn man „die geschaffenen Dinge für *etwas* hält und achtet, die doch — *nichts* sind". Freilich erklärt das Folgende, dass die geschaffenen Dinge ihr Sein nur in Gott haben: „Ausser dem Vollkommenen oder ohne dasselbe ist kein wahres Wesen, und hat kein Wesen anders denn in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat, ohne Feuer, daraus der Schein ausgehet, nicht anders, als wenn ein Glanz vom Feuer oder Licht oder der Sonne ausgehet oder ausfleusst." — Die manichäische Ansicht zog sich durch die *Ketzergeschichte* des Mittelalters hindurch. Vgl. *Ermengardi* opusc. contra haereticos, qui dicunt et credunt mundum istum et omnia visibilia non esse a Deo facta, sed a Diabolo, von *Gretser* herausg. in Bibl. max. PP. T. XXIV, p. 1602. *Gieseler*, KG. II, 2 S. 501.

[7] *Heinrich Suso* (c. 54; bei *Diepenbrock* S. 208): Lug über dich und um dich, in die vier Enden der Welt, wie weit, wie hoch der schöne Himmel ist in seinem schnellen Lauf, und wie adelich ihn sein Meister gezieret hat mit den sieben Planeten, deren ein jeglicher ohne allein den Mond viel grösser ist denn alles Erdreich; und wie er gepreiset [geschmückt] ist mit der unzähligen Menge des lichten Gestirns. Ach, so die schöne Sonne ungewölket

heiterlich aufbricht in der sommerlichen Zeit, was sie dann emsiglich Frucht und Gutes dem Erdreich giebt! wie Laub und Gras aufdringen, die schönen Blumen lachen, Wald und Haide und Auen von der Nachtigall und der kleinen Vöglein süssem Gesang wiederhallen, alle Thierlein, die von dem argen Winter verschlossen waren, sich hervormachen und sich freuen und sich zweien, wie in der Menschheit Jung und Alt von wonnegebärender Freude sich fröhlich geberden! *Ach, zarter Gott, bist du in deiner Creatur also minniglich, wie bist du dann in dir selbst so gar schön und wonniglich!*

[8] *Joh. Dam.* de fid. orth. II, 5 ss. handelt die ganze Naturwissenschaft (Kosmographie, Astronomie, Physik, Geologie u. s. w.), so weit sie ihm bekannt war, in dem locus de creatione ab, und ihm folgen hierin auch die Scholastiker. Vgl. *Cramer* VII, S. 388 ff. — Indem man aber die Naturforschung in das Gebiet der Dogmatik hineinzog, glaubte man auch ihr durch die Kirchenlehre Fesseln anlegen zu können. So wurde es möglich, dass z. B. zu Bonifatius' Zeit die Behauptung des Priesters Virgilius, es gebe Antipoden, als eine Ketzerei angesehen wurde, s. *Schröckh* XIX, S. 219 f.

Ein Zusatz zu der Lehre von der Schöpfung ist die Beantwortung der Frage, ob die Schöpfung die Handlung blos *einer* Person sei? Mit der früheren Kirche entschieden sich auch die Lehrer dieser Periode dahin, dass alle *drei* Personen der Trinität an ihr Teil haben: *Thom. Aq.* qu. 45, art 6. Uebrigens blieb auch dies mehr ein speculativer Satz. Ueberwiegend dachte man sich die Schöpfermacht im Vater, schon darum, weil man ihm die *Macht* zuwies; wenngleich auch z. B. in dem Liede: Veni Creator Spiritus — der praktisch-liturgische Ausdruck variirte.

[9] Schon *Anselm* lehrte, dass *diese* Welt die beste sei (omne quod est, recte est, dial. de ver. c. 7), und ebenso stimmte *Abälard* dem Plato bei (im Timaeus): Deum nullatenus mundum meliorem potuisse facere, quam fecerit (introd. ad theol. III, c. 5); doch wurde dieser Satz von Andern bestritten (vgl. §. 167 Note 7). — Nach *Alexander von Hales* hat jedes Individuum seine eigne Vollkommenheit, wenn es auch in Rücksicht auf das Ganze unvollkommen scheinen sollte; s. *Cramer* VII, S. 413. — Ueber das Wesen des Bösen spricht sich *Thomas von Aquino* ganz im augustinischen Sinne aus: Das Böse ist nichts für sich selbst Bestehendes, sondern Abwesenheit und Mangel des Guten. Auch ist das Böse nötig, damit ein *Gradunterschied* möglich sei, ja die Unvollkommenheit der einzelnen Dinge gehört sogar zur Vollkommenheit der Welt (Summ. P. I, qu. 48, art. 2). Sehr wohl weiss aber Thomas das sittliche Böse hiervon auszunehmen. Dieses ist nicht blos Mangel, sondern es fehlt dem sittlich-bösen Individuum etwas, *was ihm nicht fehlen sollte*; darum kommt auch der Begriff des Bösen dem Uebel der Verschuldung (malum culpae) mehr zu, als dem Uebel der Strafe (malum poenae). Vgl. Tertull. advers. Marc. II, 14.

[10] Die Lehre von der *Vorsehung* und der *Theodicee* wurde von den Scholastikern gewöhnlich bei den Eigenschaften Gottes, und zwar beim göttlichen Willen verhandelt. Ja nach *Hugo von St. Victor* ist die Vorsehung Gottes selbst eine Eigenschaft, nämlich *die* Eigenschaft Gottes, nach welcher er für alles sorgt, was er geschaffen hat, nichts verlässt, was ihm angehört, und jedem giebt, was ihm zukommt und recht ist. Von der *Anordnung* (dispositio) Gottes hängt es nun ab, *dass* das Gute geschieht, und *wie* es geschieht. Nicht so das Böse. Nur *wie* dieses geschieht, hängt von Gott ab, nicht *dass* es geschieht, denn Gott thut nicht das Böse selbst; wenn es aber geschehen ist, lässt er es nicht ungeordnet (malum ordinabile est), de sacram. c. 19—21 (bei *Liebner* S. 366; *Cramer* S. 274 ff.) Ueber das θέλημα προηγούμενον u. s. w. vgl. oben §. 126, 5 und *Joh. Dam.* de fide orth. II, 29. Das θέλημα προηγούμενον (antecedens) nannten die Scholastiker auch voluntas signi (Willenszeichen, Willensäusserung). Vgl. *Liebner*, Hugo von St. Victor S. 386. *Petr. Lomb.* lib. I, dist. 45 F. *Alex.* Summ. P. I, qu. 36, membr. 1. — *Thomas von Aquino* leugnet das einemal, dass das Böse von Gott komme, das andremal giebt er es zu. Sofern das Böse einen Mangel voraussetzt, kann es nicht in Gott liegen; denn Gott ist die höchste Vollkommenheit. Sofern es in der Corruption gewisser Dinge besteht, diese Corruption aber

selbst wieder zur Vollkommenheit des Universums gehört, so kommt es allerdings ex consequenti und quasi per accidens aus Gott. Wir können des Thomas Theodicee in den Satz zusammenfassen (Summa theol. P. I, qu. 15, art. 3): Malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 734 ff. *Ritter* VIII, S. 285. und die dort weiter angeführten Stellen. *Münscher-v. Cölln* S. 72 f. *Cramer* S. 264 ff.

Eine eigentümliche orientalische Streitigkeit ist die über das *erschaffene* und *unerschaffene* Licht. Die *Hesychasten* (Quietisten) auf dem Berge Athos, an ihrer Spitze *Palamas*, nachmaliger Erzbischof von Tessalonich, behaupteten, es gebe ein ewiges, unerschaffenes und dennoch mitteilbares göttliches Licht (das Licht der Verklärung auf Tabor). Dieser Behauptung trat der Mönch *Barlaam* (aus Calabrien) entgegen, welcher auch das Licht auf Tabor für ein geschaffenes Licht erklärte. Eine Synode zu Constantinopel 1341 sprach zu Gunsten der Hesychasten. Der Gefährte Barlaams *Acindynus* nahm den Streit wieder auf, verlor aber auf einer 2. Synode zu Constantinopel seine Sache. Beinahe hätte er indessen auf einer 3. Synode (nach dem Tode des Andronicus 1341) unter Kaiserin Anna den Sieg davongetragen; allein eine 4. Synode (unter Cantacuzenus) erklärte die Lehre der Hesychasten abermals für die richtige. Der Streit hing mit den Bestimmungen über οὐσία und ἐνέργεια des göttlichen Wesens zusammen. Vgl. *Gass* RE[2] VI s. v. (nach dem Berichte des Nicephorus Gregoras). *Stein*, Studien ü. d. Hesychasten, Wien 1874 und die § 153 Note 12 angeführte Abhandlung von *Engelhardt*. Ferner: Des *Palamas* Prosopopoeia animae accusantis corpus et corporis se defend. ed. *Jahn*, Halle, 1884.

§. 172.

Engel und Teufel.

An die von Pseudo-Dionys gegebene Classification der Engel schlossen sich *Johann von Damascus* u. a.[1] an. Dass die Engel geistige Substanzen und gut geschaffen seien, wurde auf der lateran. Synode (1215) von Innocenz III. als Kirchendogma ausgesprochen[2]. In Betreff der nähern Bestimmungen aber über das Wesen und die Geschäfte der Engel, über ihr Verhältniss zu Gott, zur Welt, zu den Menschen und zur Erlösung blieb Manches der dichtenden und ahnenden Speculation überlassen, die denn nicht selten in das Gebiet der Willkür sich verlor[3]. Tiefer noch als der Glaube an Engel griff in den germanischen Volksglauben die Vorstellung vom Teufel ein, die bald auf eine schauerliche Weise mit dem Zauber- und Hexenglauben des Mittelalters in Verbindung trat, bald aber auch wieder leicht und humoristisch gefasst, in Sagen und Volksmärchen verwebt wurde[4]. Diese lebendige und nationale Auffassung des Teufels kommt dogmengeschichtlich ebensosehr in Betracht, wie die schulgerechten, meist auf frühern Bestimmungen ruhenden Theoreme der Scholastiker[5]. Von religiöser Bedeutung ist immer nur das, dass der Teufel niemand zum Bösen zwingen kann, während er selbst ewig der Verdammnis preisgegeben ist[6]. Er und die mit ihm verbundenen bösen Geister fühlen ihre Strafe, freuen sich aber zugleich über die Qual der Verdammten: dies ihre einzige, der teuflischen Gesinnung würdige Entschädigung[7].

[1] De fide orth. II, 3., vgl. o. §. 131, 8. Die Scholastiker folgten meist dieser Einteilung. So werden von *Hugo von St. Victor* die pseudo-dionysischen Engelordnungen und

-namen (de sacram. I, 5) „*nur ganz kurz genannt und erklärt*; *ein Beweis von Hugo's richtigem Gefühl!*" *Liebner* S. 395. Vgl. *Lomb.* sent. lib. II, dist. 9 A. u. *Thom. Aq.* summ. P. I, qu. 108.

2 Conc. lateran. IV, c. I. bei *Mansi* T. XXII, p. 982 (*Münscher-v. Cölln* a. a. O.).

3 Mit Augustin nahmen die meisten Scholastiker an, dass die Engel *mit* der übrigen Natur und nur insofern *vor* ihr geschaffen seien, als sie ihr an Würde vorangehen. So *Hugo von St. Victor* (bei Liebner c. 28 f. S. 392), *Alexander von Hales, Thomas, Bonaventura* u. s. w. (bei *Cramer* VII, S. 426). Eine religiös nicht unwichtige Beobachtung ist die, dass die Engel nur als isolierte Geschöpfe Gottes dastehen und nicht unter sich eine Gesammtheit bilden, wie die Menschen; weshalb auch der Fall einzelner nicht den Fall der ganzen Engelwelt nach sich zog. Vgl. z. B. *Anselm* cur Deus homo II, 21: Non enim sic sunt omnes angeli de uno angelo, quemadmodum omnes homines de uno homine. „*Es giebt eine Menschheit, aber keine Engelheit*" *Hasse* II, S. 391. Nach den Bestimmungen der spätern Scholastiker unterscheiden sich die Engel von den menschlichen Seelen 1) physisch (sie brauchen nicht notwendig einen Körper); 2) logisch (sie gelangen nicht durch Schlüsse zur Erkenntniss); 3) metaphysisch (sie denken nicht durch Bilder, sondern vermöge unmittelbarer Anschauung); 4) theologisch (sie können nicht schlimmer und besser werden), welchen letztern Satz jedoch Alexander von Hales nur mit Schüchternheit behauptet. Als unkörperliche Creaturen sind sie nicht aus Form und Materie zusammengesetzt; gleichwohl ist bei ihnen actus und potentia nicht identisch, wie bei Gott. Auch giebt es (nach Thomas) nicht zwei Engel von derselben Species, worin ihm jedoch Duns Scotus widerspricht. Es wurde gefragt: ob das Denken die Substanz des Engels ausmache? Dies wird verneint. Gleichwohl ist nach Thomas das Denken des Engels nie blos ein potentielles, sondern zugleich ein actuelles. Das Erkennen der Engel ist ein rein apriorisches, und je höher ein Engel steht, desto allgemeiner sind die Begriffe, durch die er erkennt. Nach Scotus dagegen haben die Engel ein empirisches Erhenntnissvermögen (intellectum agentem et possibilem). Nach Andern ist im Anschluss an Augustin ihre Erkenntniss entweder eine *matutina* (cognitio rerum in Verbo), oder *vespertina* (cognitio rerum in se), oder endlich *meridiana* (aperta Dei visio). Vgl. *Bonaventura*, compend. II, c. 15. Uebrigens reicht die Erkenntniss der einen Engel weiter, als die der andern. So haben die einen das Geheimniss der Menschwerdung vorhergewusst, die andern nicht. Die Engel haben auch eine Sprache, aber keine sinnliche, sondern eine intellectuelle. Sie haben einen Ort, d. h. sie sind nicht allgegenwärtig wie Gott, aber bewegen sich unendlich schnell von einem Orte zum andern, und durchdringen die Räume leichter als der Mensch. Es wurde gefragt: ob sie Wunder thun können? ob ein Engel auf des andern Willen Einfluss habe? s. *Cramer* a. a. O. (meist nach Alexander von Hales und Thomas Aq.) u. *Baur,* Trin. II, S. 751 ff. — Auch die Idee der *Schutzengel* wurde von *Petr. Lomb.* u. a. festgehalten; s. Sent. II, dist. 11 A. Seltsam ist auch die Vorstellung von einem *Hass* der Engel gegen die sündigen Menschen, wovon *Berthold* in einer seiner Predigten spricht (bei *Kling* S. 18. 20.): „Täglich rufen sie beim Anblick der Sünder: Herr, lass uns sie tödten! Er aber beschwichtigt sie und ermahnt sie, das Unkraut wachsen zu lassen unter dem Weizen." — Die Verständigern unter den Scholastikern entschlugen sich indessen der weitern Fragen auf diesem Gebiete. So *Hugo von St. Victor:* „*Wir wandeln unter diesen Dingen gleichsam mit verbundenen Augen schüchtern umher und tasten mit dem Sinne unserer schwachen Erkenntniss nach dem für uns Unbegreiflichen.*" *Liebner* S. 393. — Gleicherweise *Tauler,* Pred. auf St. Michaelis (Bd. III, S. 145): „Mit welchen Worten man möge und soll reden von diesen lautern Geistern, das weiss ich nicht, denn sie haben weder Hände, noch Füsse, noch Bild, noch Form, noch Materie, und welches Wesen dieser keines hat, das kann kein Sinn begreifen; wie sollte man davon sprechen können? *Was sie sind, das ist uns unbekannt; . . . Darum reden wir von ihren Werken gegen uns, und nichts von ihrem Wesen.*" Gleichwohl schliesst sich Tauler mit seiner Zeit an die hierarchia coelestis des Dionys an. — Uebr. vgl. *Schwane,* a. a. O. S. 194—217.

[4] *„Auffallend ist es, dass der Teufel im Mittelalter viel von seiner Furchtbarkeit und Grässlichkeit verloren zu haben und mehr die Rolle eines verschmitzten Betrügers und lustigen Gesellen zu spielen scheint . . . ein bocksähnlicher Faun, der mehr verlacht als gefürchtet ist“* *Augusti*, DG. S. 320. Vgl. *Grimm*, deutsche Mythologie S. 549 ff. *Hase*, Gnosis I, S. 263. (1. Aufl.) *Roskoff*, Gesch. d. Teufels (Lpz. 1869). (Die Hexenprocesse kamen erst gegen Ende unserer Periode, im 15. Jahrhundert, recht im Gang — *jedoch ist Mon. Germ. SS. XIII, 52 von einem solchen, der schon in 1090 fällt und ganz in der späteren Weise sich abspielte, berichtet* —; von da an wurde auch der Glaube an die Macht des Teufels unheimlicher und furchtbarer.)

[5] Ueber den Fall des Teufels schrieb *Anselm* eine eigene Abhandlung (de casu Diaboli). Seine Hauptidee c. 4 ist: Peccavit volendo aliquod commodum, quod nec habebat, nec tunc velle debuit, quod tamen ad augmentum beatitudinis esse illi poterat. . . . Peccavit et volendo quod non debuit, et nolendo quod debuit, et palam est, quia non ideo voluit, quod volendo illam [justitiam] deseruit . . . At cum hoc voluit, quod Deus illum velle nolebat, voluit inordinate similis esse Deo — quia propria voluntate, quae nulli subdita fuit, voluit aliquid. Solius enim Dei esse debet, sic voluntate propria velle aliquid, ut superiorem non sequatur voluntatem. Non solum autem voluit esse aequalis Deo, quia praesumsit habere propriam voluntatem, sed etiam major voluit esse, volendo, quod Deus illum velle nolebat, quoniam voluntatem suam supra voluntatem Dei posuit. Vgl. *Hasse* II, S. 393 ff. Die Meisten blieben dabei, dass *Stolz* die Hauptursache des Falles gewesen; doch findet *Duns Scotus luxuria* noch bezeichnender (lib. II, dist. 3, p. 514; *Baur*, Trin. II, S. 771 ff.) — Nach Jes. 14, 2 wurde der Satan dem Lucifer identificirt, so dass nun auch diese Benennung des Teufels eine constante wird*). Zugleich zog nach Anselm (im Grunde schon nach Augustin. enchiridion c. 29) eben dieser Fall die Schöpfung des Menschen nach sich, die dafür einen Ersatz bieten und die in der Zahl der erwählten Geister entstandene Lücke wieder ausfüllen sollte (cur Deus homo I c. 16—18). Dieser Gedanke ward auch von *Hugo von St. Victor* und *Petr. Lomb.*, jedoch etwas modificiert, aufgefasst; s. *Liebner*, S. 395. Nach *Alexander von Hales* fielen aus allen Klassen von Engeln etliche, doch ist die Zahl der gefallenen geringer, als derer, die aufrecht blieben. Nach *Duns Scotus* können sogar die gefallenen Engel sich bis zum Wollen des Guten erheben, aber es bleibt eben bei der volitio und kommt nie zur That (dist. 7, p. 577; *Baur* a. a. O. S. 786). Eigentliche Wunder können die bösen Engel so wenig als die guten thun; doch können sie auf die Körperwelt einwirken, wenn auch ihre Macht nicht so weit geht (wie der Volksglaube annahm), Menschen in andere Körper, z. B. in Wölfe oder Vögel zu verwandeln. Die Scholastiker haben auch das Ihrige zur Aufklärung beigetragen!

[6] *Thom. Aqu.* I, 64. Besonders ist die Macht des Satans eingeschränkt seit der Erscheinung Christi. Dass die bösen Engel auch wieder erlöst werden könnten (wie Orig. annahm), ist nach *Anselm* unmöglich. Cur Deus homo II, c. 21: Sicut enim homo non potuit reconciliari nisi per hominem Deum (s. unten §. 179), qui mori posset . . . ita angeli damnati non possunt salvari nisi per angelum Deum, qui mori possit . . .

[7] Uebrigens ist nach *Joh. Wessel* (de magnit. pass. c. 38, p. 532; bei *Ullmann* S. 236) „das grösste und erste Elend für den Satan (den Drachen), klar zu wissen, dass Gott ewig selig in sich selbst ist. . . . Das zweite Elend ist, zu sehen an sich selbst und allen andern, dass Gott dem Lamme als Sieger einen Namen über alle Namen gegeben hat. . . . Das dritte Elend ist, dass der Satan selbst mit der ganzen Schaar der Finsterniss dem Lamme diese Siegeskrone bereitet hat.“

---

*) *Bonaventura*, comp. II, 28: Dictus est autem Lucifer, quia prae caeteris luxit suaeque pulchritudinis consideratio eum excoecavit. Von den ältern Kirchenlehrern hat blos Euseb (demonstr. ev. IV, 9) die Beziehung des Lucifer auf den Teufel. Hieronymus und Augustin nennen ihn niemals so. Vgl. *Grimm* a. a. O. S. 550 Anm.

DRITTER ABSCHNITT.

Anthropologie.

§. 173.

Allgemeine Bestimmungen.

In der griechischen Kirche blieb es bei den frühern Bestimmungen der Väter, welche *Johannes Damasc.* sammelte und weiter ausführte[1]. Die dichotomistische Eintheilung des Menschen in Seele und Leib, an die er sich anschliesst, blieb auch bei den Abendländern die vorherrschende. Während aber *Johannes Scotus Erigena* die Körperlichkeit des Menschen und seine Creatürlichkeit überhaupt als eine Folge der Sünde betrachtete[2], erkannten *Joh. Damascenus* und die *Victoriner* in der Verbindung der Seele mit dem Leibe eine höhere Absicht Gottes und einen sittlichen Wink für den Menschen[3]. Der Creatianismus, der schon in der vorigen Periode dem Traducianismus den Sieg streitig gemacht hatte, erhielt noch nähere Bestimmungen[4]. Die Psychologie der Mystiker verwob sich in ihr ganzes, auf subjective Erfahrung begründetes System und führte jedenfalls mehr in die Tiefen religiöser Selbstbeobachtung zurück, als die nach aussen gekehrten Spitzfindigkeiten der Scholastiker[5].

[1] Wie man in die Lehre von der Schöpfung die Kosmologie hineinzog, so verband man mit der theol. Lehre vom Menschen die ganze Psychologie und Physiologie, wobei man vorzüglich auf der Physik des Aristoteles fusste. So handelt *Joh. Damasc.* de fide orth. II, 12—28 von den vier Temperamenten (humoribus, χυμοῖς) des Menschen (entsprechend den vier Elementen der Welt), von den verschiedenen Seelenthätigkeiten u. s. f. Es bleiben ihm überall die Hauptbestimmungen der frühern Lehrer von der menschlichen *Freiheit* u. s. w. (Vgl. besonders c. 25—28.)

[2] De div. nat. IV, 10: Non enim homo, si non peccaret, inter partes mundi administraretur, sed universitatem omnino sibi subditam administraret, nec corporeis his sensibus mortalis corporis ad illum regendum uteretur, verum sine ullo sensibili motu vel locali vel temporali, solo rationabili contuitu naturalium et interiorum ejus causarum facillimo rectae voluntatis usu secundum leges divinas aeternaliter ac sine errore gubernaret.

[3] *Joh. Dam.* l. c. c. 12. — Nach *Hugo von St. Victor* (bei *Liebner* S. 395) ist die Verbindung der Seele mit dem Leib ein Vorbild der mystischen Verbindung Gottes mit dem Menschen. So auch nach *Richard* (bei *Engelhardt* S. 181). Auch der *Lombarde* (Sent. lib. I, dist. 3. 9, und lib. II, dist. 17) schloss sich dieser Meinung an. Eine ausführlichere Seelenlehre findet sich bei *Thomas von Aquino*, Summa P. I, qu. 75—90. *Vgl. †*Knauer*, Grundlinien z. arist. thomist. Psychologie, Wien 1885. Nach *Schwane* (III), S. 353 ff. sind die Hauptpunkte die folgenden: Die Seele als das den Körper belebende Prinzip ist selbst unkörperlich, bildet für sich eine Substanz und hat Sein auch in der Trennung vom Leibe. Jedoch bildet sie für sich allein nicht das Wesen des Menschen, sondern dafür nur die *forma* = Lebensprincip. Diese *forma* vereinigt sich (wie schon Aristoteles lehrt) mit dem Leibe

als der Materie, wird aber nicht in diesen untergetaucht, sondern vollzieht einzelne Thätigkeiten rein für sich, behält auch das Sein, an dem sie den Leib zeitweise teilnehmen lässt, nach dem Tode für sich allein.*

4 *Negativ*, gegen den Traducianismus, *Anselm* de conceptu virginali c. 7: Quod autem mox ab ipsa conceptione rationalem animam habeat (homo), nullus humanus suscipit sensus; *positiv* für den Creatianismus *Hugo von St. Victor* de sacram. P. VII, lib. I, c. 30: Fides catholica magis credendum elegit animas quotidie corporibus vivificandis sociandas de nihilo fieri, quam secundum corporis naturam et carnis humanae proprietatem de traduce propagari. Vgl. *Liebner* S. 416. Besonders merkwürdige und abstruse Gründe gegen den Traducianismus führt *Rob. Pulleyn* an (bei *Cramer* VI, S. 474), und entschieden spricht sich für den Creatianismus der *Lombarde* aus, Sent. lib. II, dist. 17 C: De aliis (den Seelen nach Adam und Eva) certissime sentiendum est, quod in corpore creentur. Creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat. — Einen Unterschied zwischen der anima sensitiva und intellectiva (ähnlich dem frühern zwischen ψυχή und πνεῦμα oder νοῦς) macht *Thomas Aqu.* P. I, qu. 118, art. 1. Die erstere, als dem Physischen verwandt, pflanzt sich auch physisch fort, die letztere wird von Gott geschaffen. Genauere Bestimmungen giebt *Odo von Cambrai* (1113) de peccato originali libb. II (in maxima bibl. PP. Lugd. T. XXI, p. 230—234), vgl. *Schröckh* XXVIII, S. 436. Er bezeichnet den Creatianismus als die *rechtgläubige* Ansicht. *Die Vorliebe der Scholastik und der röm.-kath. Theologie für den Creatianismus hängt mit der ihr eigenen Theorie über Wesen und Ursprung der Sünde aus der Sinnlichkeit zusammen (*Cremer* RE² XIV, 27), insbes. der Beseitigung des schroffen Augustinismus in der Lehre von der Erbsünde (vgl. §. 177 passim). — Wie ein *Hugo von St. Victor* beides, den Creatianismus und die Erbsündenlehre, zu vereinigen suchte, zeigt *Bach*, DG. d. M. II, 316 ff.* — Populär anschaulich macht den Creatianismus der Bruder *Berthold* in seinen Predigten (bei *Kling* S. 209; *Grimm* S. 206): Als daz kint lebende wirt in sîner muoter lîbe, sô giuzet im der engel die sêle în, der almehtige got giuzet die sêle mit dem engel în. — Die Präexistenz der Seelen hatte noch einen Vertheidiger an *Fredegis von Tours* im 9. Jahrhundert, s. *Ritter* VII, S. 190 f.

5 Ueber die mystische Psychologie der Victoriner s. *Liebner* S. 334 ff. Die drei erkennenden Grundkräfte der Seele sind imaginatio, ratio (eher Verstand als Vernunft), intelligentia. Der ersten entspricht die cogitatio, der zweiten die meditatio, der dritten die contemplatio. — Eine Schrift, die den frühern Scholastikern sowohl, als den Mystikern zum Leitfaden diente, war die dem Hugo von St. Victor zugeschriebene, wahrscheinlich aber dem Abt *Alcherus von Stella* (1147) zugehörige Schrift: de anima libri IV (in Opp. Hugonis ed. Rothomag. T. II, p. 132 ss.). — Ebenso schlossen sich *Bonaventura* und *Gerson* an diese Psychologie an. Auch bei dem erstern ist der Hauptbegriff das *Schauen*. Wir schauen alle Dinge in Gott durch ein übernatürliches Licht u. s. f. (vgl. oben §. 161). Auch *er* unterscheidet Empfindung, Einbildungskraft, Vernunft (Verstand), Intellectus, das Höchste im Geiste, und die Synteresis oder das Gewissen. — *Gerson* (de theol. myst. consid. X—XXV) teilt überhaupt das Wesen der Seele in zwei Grundkräfte (vis cognitiva et vis affectiva). Er ordnet dann wieder die erstere von oben herab also: intelligentia simplex (reines Anschauungsvermögen), ratio (Verstand), sensualitas (Vermögen der Sinnenerkenntniss). Sie verhalten sich wie contemplatio, meditatio, cogitatio. Die vis affectiva ist in ihrer höchsten Steigerung *Synteresis**), dann appetitus rationalis, endlich appetitus animalis, s. *Hundeshagen* S. 37 ff. *Ch. Schmidt* p. 76 ss.

---

*) Synteresis est vis animae appetitiva, suscipiens immediate a Deo naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahitur insequi motionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae praesentati, bei *Liebner* S. 340. Vgl. *Bonavent.* comp. II, 51.

§. 174.

Unsterblichkeit der Seele.

Die Behauptung einiger früheren griechischen Lehrer, dass die ψυχή als solche nicht unsterblich sei, sondern erst in ihrer Verbindung mit dem πνεῦμα es werde, wurde in der griechischen Kirche von *Nicolaus von Methone* wiederholt[1], und wenn auch von den Scholastikern des Abendlandes die Unsterblichkeit der Seele allgemein als eine *theologische* Wahrheit gelehrt wurde, so stritten sich doch die Hauptanführer ihrer Schulen, *Thomas* und *Scotus*, darüber, ob auch in der Vernunft hinlängliche Beweisgründe für dieselbe zu finden seien[2]. *Raimund von Sabunde* gründete, wie den Gottesglauben, so auch den Glauben an Unsterblichkeit auf die Idee der Freiheit und die Notwendigkeit einer sittlichen Zurechnung[3]. Besonders aber bemühten sich die Platoniker gegen Ende unserer Periode, im Gegensatz gegen die Aristoteliker, die Unsterblichkeit der Seele zu erweisen[4]. Endlich wurde 1513 auf der lateranensischen Synode, die Leo X. halten liess, die natürliche Unsterblichkeit der Seele zu einem kirchlichen Glaubenssatze gestempelt, und die Unterscheidung zwischen theologischen und philosophischen Wahrheiten als eine unstatthafte beseitigt[5].

[1] *Joh. Dam.* lehrte de fide orth. II, 12 (p. 179 *le Quien*) einfach von der Seele, sie sei ἀθάνατος. Dagegen *Nicolaus von Methone* (refut. p. 207 f.; bei *Ullmann* S. 89 f.): „Nicht jede Seele ist unvergänglich und unsterblich, sondern nur die vernünftige, höhergeistige und göttliche, welche vermittelst der Teilnahme an der Gnade durch die Tugend vollendet ist; denn die Seelen der unvernünftigen Wesen und noch mehr der Pflanzen, weil sie von den Körpern, welche zusammengesetzt sind und in ihre Elemente wieder aufgelöst werden können, untrennbar sind, können auch mit den Dingen, denen sie einwohnen, zu Grunde gehen.“ Womit zu vergleichen refut. p. 120: „Wenn etwas Geschaffenes ewig ist, so ist es das nicht an und für sich und durch sich selbst, sondern durch die Güte Gottes; denn alles Geschaffene und Gemachte hat einen Anfang des Seins, und behält seine Existenz nur durch die Güte des Schöpfers.“

[2] Der enge Anschluss an Aristoteles musste die Scholastiker darauf führen zu untersuchen, in welchem Sinne ihr Meister selbst eine Unsterblichkeit der Seele lehre, wenn er das Wesen derselben dahin bestimmte, dass sie sei ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ (de anim. II, 1); vgl. *Münscher-von Cölln* S. 90. Das Christentum lehrte aber ohne Widerspruch die Unsterblichkeit der Seele, und es blieb also nichts übrig, als entweder den alten Unterschied von natürlicher und durch Gnade mitgeteilter Unsterblichkeit wieder aufzunehmen, was aber nur bei der Trichotomie möglich war, oder einen Zwiespalt zwischen theologischen und philosophischen Wahrheiten einzugestehen. Die Unterscheidung, welche *Thomas von Aquino* machte zwischen der anima sensitiva und intellectiva (§. 173 Note 4), machte es ihm möglich, blos der letztern Unsterblichkeit zuzuschreiben. Vgl. Summa P. I, qu. 76, art. 6, wo er sich wirklich dahin beschränkt, zu sagen: Animam humanam, quam dicimus *intellectivum principium*, esse incorruptibilem. Der intellectus ist ihm auch das, was sich über Raum und Zeit (hic et nunc) erhebt, während der sensus in diesen Kategorien und in einer von daher entlehnten bildlichen Erkenntnissweise (intelligere

cum phantasmate) befangen bleibt. Aehnlich nun, wie Anselm aus dem Vorhandensein der Idee auf Gott selbst schliesst, führt auch Thomas für die Unsterblichkeit der Seele einen *ontologischen* Beweis: Intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis. Vgl. *Engelhardt,* DG. II, S. 123. *Schwane,* DG. d. mittl. Zeit, S. 356 f. — Der mehr nominalistische *Scotus* behauptete dagegen: Non posse demonstrari, quod anima sit immortalis (comm. in M. sentent. lib. II, dist. 17, qu. 1; vgl. lib. IV, dist. 43, qu. 2). Dagegen *Bonaventura* de nat. D. II, 55: Animam esse immortalem, auctoritate ostenditur et ratione. — Ueber weitere Versuche von Beweisen: des *Moneta von Cremona* (zwischen 1220 u. 1250), *Wilhelm vom Auvergne,* (Bischof von Paris 1228—1249), *Raimund Martini* (in der pugio fidei adv. Maur. P. I, c. 4) vgl. *Münscher-von Cölln* S. 91 f.

3 Theol. naturalis tit. 92: Quoniam ex operibus hominis, in quantum homo est, nascitur meritum vel culpa, quibus debetur punitio vel praemium, et cum homo, quamdiu vivat, acquirit meritum vel culpam, et de illis non recipit retributiones nec punitiones dum vivit, et ordo universi non patitur, quod aliquid quantumcunque modicum remaneat irremuneratum neque impunitum: ideo necesse est, quod remaneat liberum arbitrium, quo fiat radix meritorum et culparum, ut recipiat debitum et rectam retributionem sive punitionem; quod fieri non posset, nisi remaneret liberum arbitrium. Unde cum culpa vel meritum remanet post mortem, necesse est etiam, quod maneat liberum arbitrium, in quo est culpa vel meritum, et cui debetur punitio sive retributio, et in quo est capacitas praemii vel punitionis.

4 *Marsilius Ficinus* de immortalitate animarum libb. XVIII (Opp. Par. 1641. fol.), im Auszug bei *Buhle* (Gesch. der neuern Phil. Bd. II, S. 171—341). „*Dieses Werk ist wohl unter allen vorhandenen dasjenige, in welchem sich die grösste Mannigfaltigkeit der Gründe für die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele findet.*" *Gieseler,* DG. S. 498.

5 Acta Concc. Reg. T. XXXIV (Par. 1644. fol.). p. 333 (bei *Münscher-v. Cölln* S. 92 f.) *sessio 8, decr.: damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam (nach Thomas!) mortalem esse.*

§. 175.

Der Mensch im Stande der Unschuld vor dem Falle.

Es gehört mit zu dem Charakteristischen der Scholastik, gerade auf diejenigen Gebiete des dogmatischen Systems den meisten Scharfsinn zu verwenden, die sowohl ausser dem Kreise der psychologischen Erfahrung als ausser dem der eigentlichen Geschichte liegen, und worüber die heil. Schrift selbst mehr nur Andeutungen als Belehrungen giebt. Dahin gehört, wie die Lehre von den Engeln, so auch die von dem Zustande der ersten Menschen im Paradiese. Die biblische Erzählung davon, von Scholastikern und Mystikern häufig allegorisch gefasst[1], wurde gleichwohl von den ersteren benutzt, um sich den Protoplasten, wie er aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, mit naturhistorischer Treue zu vergegenwärtigen[2]. Zu den puris naturalibus tritt nach den einen die justitia originalis als ein donum superadditum hinzu, während andere (z. B. *Thomas von Aquino*) das rein Menschliche und das hinzugekommene Göttliche nur in der Abstraction trennen, in der Wirklichkeit aber es zu-

sammenfallen lassen. Nach dieser letztern Fassung erschien sonach der Mensch *sogleich* angethan mit der göttlichen Gerechtigkeit, und erst *nach* dem Falle stand er von derselben entblösst da[3]. Uebrigens wurden auch jetzt von den meisten Theologen ***Bild Gottes*** und ***Aehnlichkeit mit Gott*** von einander unterschieden[4], und über das erstere, sowie über den Stand der Unschuld überhaupt, wurden manche Vermutungen gewagt[5]. — Am schwierigsten blieb die Bestimmung über die Freiheit. Ohne Wahlfreiheit wäre der Fall des Menschen nicht möglich gewesen. Zur vollkommenen Gerechtigkeit gehörte aber (nach Augustin) mehr als diese Wahlfreiheit, die, als eine Freiheit zum Bösen, auch nach dem Falle blieb. Waren aber die Protoplasten vermöge der wahren Freiheit über die Reizungen der Sünde erhaben, woher die Verführung und der Fall? *Anselm* behilft sich mit der Unterscheidung des *Willens* überhaupt und des *beharrlichen* Willens (velle et pervelle)[6]. Nach *Hugo von St. Victor* bestand die Freiheit in der Möglichkeit, sowohl sündigen zu können, als nicht, aber die Neigung zum Guten war die überwiegende. Aehnlich bestimmten es auch Andere[7].

[1] *Johannes Damascenus* (de fide orth. II, c. 10 p. 175) verbindet die allegorische Auffassung mit der factischen. Wie der Mensch selbst aus Leib und Seele besteht, so war auch sein erster Wohnort sowohl ein *αἰσθητός*, als ein *νοητός*. Sinnliches Wohlbehagen im Garten und geistige Gemeinschaft mit Gott sind ihm correlate Begriffe. — Der *Lombarde* erklärt sich zwar (thetisch) für die buchstäbliche Fassung der Paradieses-Geschichte, Sent. II, dist. 17 E, obwohl er in ihr zugleich einen Typus auf die Kirche sieht; in praxi aber allegorisirt er gleichwohl, z. B. dist. 24 H. Die Schlange ist ihm zugleich ein Bild der Sinnlichkeit, die noch immer dem Menschen sündliche Gedanken zuflüstert; das Weib ist der niedere Teil der Vernunft, der sich zuerst überreden lässt, dann aber auch den Mann (die höhere Vernunft) in die Versuchung hineinführt. Ebenso lehrt *Thomas Aqu.* P. I, qu. 102, art. 1: Ea enim, quae de Paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicae proponuntur (laut seinem hermeneut. Kanon §. 162 Note 4). Kühner hatte dagegen *Scotus Erigena* (de div. natur. IV, 15 p. 196) an der Buchstäblichkeit der Erzählung gezweifelt und sie als eine ideale Schilderung des Zustandes gefasst, der dem Menschen einst zu Teil geworden wäre, wenn er die Versuchung bestanden hätte: Fuisse Adam temporaliter in Paradiso, priusquam de costa ejus mulier fabricaretur, dicat qui potest. . . . Nec unquam steterat, nam si saltem vel parvo spatio stetisset, necessario ad aliquam perfectionem perveniret. . . . (Pag. 197:) Non enim credibile est, eundem hominem et in contemplatione aeternae pacis stetisse et suadente femina, serpentis veneno corrupta, corruisse. Vgl. *Baur,* Versöhnungslehre S. 127; Trin. II, S. 306 ff. und daselbst die merkwürdige Deutung der Parabel Luc. 10, 30 (de div. IV, 15).

[2] Daher die Menge wunderlicher Fragen: über die Dauerhaftigkeit und Beschaffenheit der Körper? warum der Mann vor dem Weibe geschaffen, und warum dieses aus der Rippe des Mannes genommen? ob auch im Stande der Unschuld eine Fortpflanzung der Gattung stattgefunden hätte, und in welcher Weise? ob dann die Kinder wieder die ursprüngliche Gerechtigkeit geerbt hätten? ob dann mehr männliche oder weibliche Individuen würden geboren worden sein? — *Alexander von Hales ist derjenige, welcher der später durchgebildeten Lehre von der relativen Verdienstlichkeit der ‚guten Werke‘ (vgl. §. 186) die anthropologische Grundlage schafft, sofern er dem Menschen vor dem Falle 1) justitia originalis und 2) gratia

gratum faciens zuerkennt und zwar die letztere unter der näheren Bestimmung: (S. th. 2, qu. 97. m. 1) per quam Adam non solum malo resistere, sed etiam in bono proficere potuit — was er freilich verfehlt hat*.

3 Zu der erstern Meinung bekannten sich *Scotus* sent. lib. II, dist. 39; *Bonaventura* sent. lib. II, dist. 29, art. II. qu. 2, vgl. brev. III, 25, cent. II, sect. 2; *Hugo von St. Victor* de sacram. lib. I, p. 6; *Alexander von Hales* P. II, qu. 96. Vgl. *Cramer* VII, S. 494 ff. *Marheineke,* Symbol. III, S. 13 ff. *Thomas von Aquino* dagegen (P. I, qu. 95, art. 9) näherte sich durch die Behauptung, dass der Mensch *vor* dem Falle sich nie in dem Stande der pura naturalia befunden, sondern vom Moment der Schöpfung an schon das donum superadditum besessen habe, und dass es somit recht eigentlich zu seinem Wesen gehörte, der spätern protestantischen Ansicht. *Aber er unterscheidet sich wiederum von dieser durch die Behauptung, dass Adam, vermöge der ihm eingegossenen gratia gratum faciens, vor dem Fall im Stande gewesen wäre, die vita aeterna zu erwerben (consequi) vgl. In Sent. 2, dist. 29, qu. 1 a. 1; u. §. 186.*

4 *Joh. Damasc.* schloss sich ganz an die Unterscheidung der griech. Väter an, de fide orth. II, c. 12. — *Hugo von St. Victor* de sacram. P. 6, lib. I, c. 2 unterscheidet: . . . imago secundum *rationem* similitudo secundum *dilectionem;* imago secundum *cognitionem veritatis*, similitudo secundum *amorem virtutis;* vel imago secundum *scientiam*, similitudo secundum *substantiam*. . . . Imago pertinet ad *figuram*, similitudo ad *naturam*. Uebrigens beschränkt Hugo das Bild Gottes auf die Seele und schliesst den Körper aufs bestimmteste aus. — Etwas anders fasst den Unterschied *Peter der Lomb.* Sent. lib. II, dist. 16 D (ebend.), der die dilectio noch mit zum *Bilde* rechnet (memoria, intelligentia et dilectio); die Aehnlichkeit mit Gott besteht ihm in der innocentia et justitia, quae in mente rationali naturaliter sunt. Kürzer: imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis. Uebereinstimmend mit Hugo: Imago pertinet ad formam, similitudo ad naturam*).

5 Vor allem gehörte dahin die Herrschaft über die Erde und über die Tiere: *Thom. Aqu.* P. I, qu. 96; *Cramer* VII, 499 f. Ob Adam, wenn er nicht gefallen, *alle* Tugenden würde besessen haben, und in welcher Weise? Inwiefern besass er z. B. Schamhaftigkeit, da diese doch nur mit der Sünde eintrat? Er besass sie nicht *actuell*, sondern *habituell* (nach der Anlage). Hatte der Mensch damals auch Affecte und Leidenschaften? Ja, die aufs Gute gehen; aber gemässigt, harmonisch. Hätte ein Mensch über den andern herrschen können? Nein; aber doch hätte eine Supereminenz der Weisheit und Rechtschaffenheit stattgefunden u. s. w. Einfacher, oder wenigstens mehr auf das Sittlich-Religiöse gerichtet, sind auch hier die Bestimmungen der frühern Scholastiker, wie eines *Anselm* (cur Deus homo II, 1: Rationalis natura justa est facta, ut summo bono i. e. Deo fruendo beata esset), oder auch der Mystiker sowohl *vor* als *nach* Thomas Aqu. So besteht nach *Hugo von St. Victor* der ursprüngliche Vorzug des Menschen nach der Seite der Erkenntniss hin 1) in einer cognitio perfecta omnium visibilium; 2) in einer cognitio creatoris per praesentiam contemplationis seu per internam inspirationem; 3) in der cognitio sui ipsius, qua conditionem et ordinem et debitum suum sive supra se sive in se sive sub se non ignoraret; s. *Liebner* S. 410, Anm. 61. In Beziehung auf den Willen gab es für den Menschen im ursprünglichen Zustande zwei Güter: ein irdisches, die Welt, und ein himmlisches, Gott. Jenes war dem Menschen umsonst gegeben, dieses sollte er verdienen. Damit nun der Mensch das irdische Gut sich erhalten und das himm-

---

*) Die Mystiker und die ihnen verwandten Prediger des Mittelalters bemühten sich, das Bild Gottes im Aeussern nachzuweisen durch seltsame Deutungen. Gott habe, sagt *Berthold*, (bei *Kling* S. 305 f.; *Wackernagel*, Leseb. Sp. 678), es dem Menschen unter die Augen geschrieben, dass *er* ihn geschaffen, „mit geflorierten Buchstaben". Die zwei Augen entsprechen den zwei o im Worte homo. Die gewölbten Brauen darüber und die Nase dazwischen bilden ein m; das h ist ein blosser Hülfsbuchstabe. Das Ohr ist ein d, „schône gezirkelt und gefloriert"; die Nasenlöcher bilden ein griechisches ε, „schône gezirkelt und gefloriert"; der Mund ist ein i, „schône geziert und gefloriert". Alles zusammen heisst HOMO DEI.

lische verdienen möchte, so hatte er für jenes das praeceptum naturae, für dieses das praeceptum disciplinae (Verbot nicht vom Baume zu essen). Esteres war ihm von Natur inspirirt, letzteres äusserlich gegeben. Durch Vernunft und Vorsicht konnte sich demnach der Mensch in Bezug auf das natürliche Gebot vor Nachlässigkeit (contra negligentiam) bewahren; vor Gewalt aber (contra violentiam) bewahrte ihn Gott. Vgl. *Gerson* de meditatione cons. 2, p. 499 ss. (bei *Hundeshagen* S. 42): Fuit ab initio bene conditae rationalis creaturae talis ordo ordinisque tranquillitas, quod ad nutum et merum imperium sensualitas rationi inferiori et inferior ratio superiori serviebat. Et erat ab inferioribus ad superiora pronus et facilis ascensus, faciente hoc levitate originalis justitiae subvehentis sursum corda. — Bei *Joh. Wessel* finden sich über den *ursprünglichen Zustand* des Menschen nur gelegentliche und vereinzelte Aeusserungen, die bedeutendste und gehaltvollste de orat. XI, 3 p. 184 (bei *Ullmann* S. 239): „Im Stande der Unschuld war die Notwendigkeit des Athmens, Essens und Schlafens, und gegen die drohende Auflösung der Genuss vom Baume des Lebens gegeben" d. h. der Mensch war wohl gewissen Naturbeschränkungen unterworfen, aber frei von drückenden Bedürfnissen, von der Notwendigkeit des Leidens, der Krankheit und des Todes, der Genuss des Lebensbaumes sicherte ihm die Unsterblichkeit des Leibes.

6 Die Anselmischen Bestimmungen gelten zwar zunächst der Natur des Teufels, gelten aber auch dem *creatürlichen* Willen überhaupt, s. (*Hasse* II, S. 441) de casu diab. c. 2—6. *Hasse* II, S. 399 ff.

7 *Hugo von St. Victor* nimmt drei oder vier Arten von Freiheit an: 1) *im ursprünglichen Zustande,* die Möglichkeit zu sündigen und die Möglichkeit nicht zu sündigen (posse peccare et posse non peccare): ihr wurde Unterstützung im Guten (adjutorium in bono), aber Schwäche zum Bösen (infirmitas in malo) zu Teil, jedoch so, dass sie weder zum Guten gezwungen, noch vom Bösen mit Gewalt zurückgehalten ward; 2) (vgl. die folg. §§.) *im mittleren Zustande nach dem Falle* und zwar: a) *vor* der Wiederherstellung (ante reparationem) fehlt die Gnade zum Guten, und die Schwäche zum Bösen schlägt in den vorherrschenden Hang zum Bösen um = posse peccare et non posse non peccare (was den Begriff der Freiheit zwar nicht aufhebt, aber bedeutend schwächt); b) *nach* der Wiederherstellung (Erlösung), aber *vor* der Befestigung: Gnade zum Guten und Schwäche zum Bösen = posse peccare et posse non peccare (das erstere wegen der Freiheit und Schwäche, das letztere wegen der Freiheit und unterstützenden Gnade); 3) *im höchsten Zustande* ist sowohl die Möglichkeit nicht zu sündigen, als die Unmöglichkeit zu sündigen (posse non peccare et non posse peccare) vorhanden; nicht darum, weil dann die Freiheit des Willens oder die Niedrigkeit der Natur aufgehoben wäre, sondern weil dann die befestigende Gnade (welche keine Sünde zulassen kann) nicht mehr wird von hinnen genommen werden, c. 16 (bei *Liebner* S. 403). Im erstern Stande teilt Gott mit dem Menschen, im zweiten der Mensch mit dem Teufel, im dritten empfängt Gott alles, c. 10 ebend. — Bei *Raimund von Sabunde* wird ebenfalls die abstracte Bestimmung zur Freiheit unterschieden von dem wirklichen Gebrauch derselben (zusammenhängend mit dem Unterschied von Bild Gottes und Aehnlichkeit mit Gott, vgl. Note 4), tit. 239: Item quia homo debuit ita formari, ut posset acquirere aliquod bonum, quod nondum sibi datum fuerat. Quamvis enim perfectus esset in natura, tamen nondum erat totaliter consummatus, quia aliquod majus adhuc habere poterat, scilicet confirmationem illius status in quo erat, quem perdere poterat, sed non nisi voluntarie et non per violentiam. . . . Si enim homo fuisset totaliter completus et transmutatus et consummatus in gloria, ut amplius nihil posset ei dari, jam per ipsum liberum arbitrium non posset aliquid lucrari nec mereri sibi. Et sic in natura hominis perfecta duo status sunt considerandi: scilicet status, in quo posset mereri et lucrari per ipsum liberum arbitrium, et status, in quo esset completus et consummatus in gloria; et sic est *status meriti* et *status praemii*. . . . Et ideo convenientissimum fuit, quod Deus dedit homini occasionem merendi, ne in vanum esset creatus in statu merendi. Et quia nihil est magis efficax ad merendum, quam pura obe-

dientia seu opus factum ex pura obedientia et mera . . . convenientissimum fuit, quod Deus daret praeceptum homini, in quo pura obedientia appareret et exerceretur. . . . Et quia magis apparet obedientia in praecepto negativo, quam affirmativo, ideo debuit esse illud mandatum prohibitivum magis quam affirmativum. . . . Et ut homo maxime esset attentus ad servandum obedientiam et fugiendum inobedientiam, et firmiter constaret ei de voluntate Dei mandatis, conveniens fuit, ut Deus apponeret poenam cum praecepto, et talem poenam, qua non posset cogitari major, scilicet poenam mortis. Vgl. *Matzke* S. 79. — Auch *Joh. Wessel* bestimmt die Freiheit des Menschen, die er im Urzustande hatte, dahin, dass der Mensch die ungeschwächte Kraft in sich trug, auch ohne menschliche Hülfleistung und erziehende Einwirkung das zu werden und zu leisten, was die Idee der Menschheit mit sich bringt: sich zur Gemeinschaft mit Gott zu erheben; s. *Ullmann* S. 240 f.

§. 176.

Der Sündenfall und die Sünde überhaupt.

Worin der Sündenfall der ersten Eltern bestanden habe und worin das Wesen der Sünde überhaupt bestehe? blieb eine Hauptfrage. Untergeordnete Fragen, wie die: ob Adam mehr gesündigt habe oder Eva? und ähnliche, fanden nur gelegentliche Erörterung[1]. Dass die Sünde der ersten Menschen im Erwachen der sinnlichen Lust bestanden, wurde auch jetzt noch hin und wieder, namentlich am Ende unserer Periode von *Agrippa von Nettesheim*, behauptet und durch allegorische Deutung erhärtet[2]. Die constante Ansicht der Kirchenlehrer aber war die, dass die Sünde nicht in etwas Einzelnem zu suchen sei, sondern in dem Ungehorsam des Menschen gegen Gott, der hauptsächlich im Stolze seine Wurzel hatte[3]. Uebrigens lauteten nach dem Vorgange Augustins die Definitionen über das Wesen der Sünde meistens negativ[4]. *Hugo von St. Victor* erklärt sich die Sünde aus dem Widerstreit der beiden Triebe des Menschen, wovon der eine (appetitus justi) zu Gott, der andere (appetitus commodi) zur Welt hingezogen wird. Letzterer Trieb ist an sich nicht böse, aber das Verlassen des rechten Maasses zog die Sünde herbei[5]. Die Mystiker setzten die Sünde überhaupt darein, dass der Mensch als Creatur für *sich* sein will, und darin stellt der Verfasser der Deutschen Theologie sogar den Fall des Menschen dem des Teufels gleich[6]. Die weitere Enumeration und Classification der einzelnen Sünden, ihre Eintheilung in Todsünden und erlässliche u. s. w. gehört mehr in die Geschichte der Moral, als in die Dogmengeschichte[7].

[1] *Anselm*, de peccato orig. c. 9. Obwohl Eva das Gebot zuerst übertrat, so ist doch Adam der eigentliche Stammvater des Menschengeschlechts und somit auch der Sünde. *Für* und *wider* findet sich manches bei *dem Lombarden* (lib. II, dist. 22) und bei *Thomas von Aquino* (P. II, qu. 163. art. 4). *Bonaventura* (brevil. III, 3 s.) verteilt die Schuld auf beide, nimmt aber für das Weib doppelte Strafe an. Nach *Agrippa von Nettesheim* dagegen sündigte Adam wissentlich, Eva wurde blos verführt (Opp. T. II, p. 528: bei *Meiners* Lebensb. ber. Männer S. 233). Nach *Tauler* (Pred. I, S. 61) sprechen die Lehrer: Hätte Eva allein die Frucht gegessen und Adam nicht, es hätte uns nicht geschadet. Ueber die weitere Frage

der Scholastiker, ob, wenn Adam noch *vor* Erschaffung des Weibes das göttliche Gebot übertreten hätte, die Sünde sich auch der Eva würde mitgeteilt haben? vgl. *Cremer* VII, S. 534 ff. Die seltsamen Meinungen *Pulleyns* ebend. Bd. VI, S. 481 ff.

[2] Disputatio de orig. pecc. in Opp. T. II, p. 553 ss. (bei *Meiners* a. a. O. S. 254 Anm. 3) — die Schlange ist ihm das membrum serpens, lubricum. *Gegen* die Ansicht, als ob die Sünde zunächst in der Sinnlichkeit bestehe, erklärt sich dagegen *Anselm* aufs Bestimmteste, de pecc. or. c. 4: Nec isti appetitus, quos Ap. carnem vocat (Gal. 5) . . . justi vel injusti sunt per se considerandi. Non enim justum faciunt vel injustum sentientem, sed injustum tantum voluntate, cum non debet, consentientem. Non eos *sentire,* sed eis *consentire* peccatum est.

[3] *Joh. Dam.* de fide orth. II, 30 (in calce): *Ὅθεν καὶ θεότητος ἐλπίδι ὁ ψεύστης δελεάζει τὸν ἄθλιον, καὶ πρὸς τὸ ἴδιον τῆς ἐπάρσεως ὕψος ἀναγαγὼν, πρὸς τὸ ὅμοιον καταφέρει τῆς πτώσεως βάραθρον.* — Nach *Anselm* ist jeder Eigenwille der Creatur eine Majestätsverletzung gegen Gott, de fid. Trin. c. 5 (*Hasse* II, S. 306): Quicunque propria voluntate utitur, ad similitudinem Dei per rapinam nititur, et Deum propria dignitate et singulari excellentia privare, quantum in ipso est, convincitur. *Petrus Lomb.* lib. II, dist. 22. *Thom. Aqu.* P. II, qu. 163. Doch wurde auch die Sinnlichkeit (das Gelüsten nach der Frucht) als untergeordnetes Moment mit in Anschlag gebracht; s. *Taulers* Pred. I, S. 51. 79.

[4] *Joh. Dam.* lib. II, c. 30: *Ἡ γὰρ κακία οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, εἰ μὴ ἀναχώρησις τοῦ ἀγαθοῦ.* — Negativ fasst die Sünde **Anselm;* Malum non est aliud quam non-bonum aut absentia boni, ubi debet et expedit esse bonum. (de casu Diab. c. 11.) *Ders.*: Non est igitur aliud peccare quam Deo non reddere debitum (cur Deus h. I, 11); Justitiae debitae nuditas (de conc. virg. c. 26, vgl. Hasse II, 394 ff.). Unter ähnlicher Voraussetzung vergleicht* *Joh. Scot. Erigena* sie dem Aussatze, der sich der menschlichen Natur angesetzt hat, der aber durch Gottes Gnade wieder gehoben werden soll (de div. nat. V, 5 p. 230), und fährt dann fort: Magisque dicendum, quod ipsa natura, quae ad imaginem Dei facta est, suae pulcritudinis vigorem integritatemque essentiae *nequaquam* perdidit, neque perdere potest. Divina siquidem forma semper incommutabilis permanet; capax tamen corruptibilium poena peccati facta est . . . quicquid vero naturali corpori ex concretionibus elementorum et animae ex sordibus irrationabilium motuum superadditum est, in fluxu et corruptione semper est. — Dagegen hebt *Abälard* (in seiner Schrift Scito te ipsum) vor allem die That heraus, insofern sie mit bewusster Einwilligung des Handelnden geschieht, und macht das Sündliche (formell) von der *Absicht* abhängig, in der etwas geschieht; s. die Auszüge bei *de Wette,* Sittenlehre III, S. 124 ff. *Der erste Fall wird in Uebereinstimmung damit von ihm genau in den Moment gesetzt, wo Eva den *Entschluss* fasste, von der Frucht zu essen, *nicht schon* mit der sich regenden Begierde, aber auch *nicht erst* mit dem wirklichen Genusse war er da.* Vgl. *Deutsch,* S. 325.

[5] *Hugo von St. Victor* (P. VI, lib. I, c. 1—22; bei *Liebner* S. 412 ff.) setzt die erste Sünde in einen doppelten Ungehorsam gegen das Gesetz der Natur und gegen das Gesetz der Disciplin. Von da erhebt er sich aber zu einem weitern wissenschaftlichen Raisonnement über das Wesen der Sünde. Er findet sie in einem Zwiespalt des appetitus justi und des appetitus commodi. Beide Triebe sind dem Menschen eingepflanzt. Im Sündenfall verliess der Mensch das Maass beim Streben nach dem höhern Gut, indem er sich über sich selbst erhob, in Vermessenheit und Stolz Gott selbst gleich sein, ihn vor der Zeit besitzen wollte. Dadurch geschah es, dass er auch das Maass beim Streben nach dem innern Gute verlor; denn indem sich der Geist, der auch die Zügel über das Fleisch hatte, in seinem höhern Streben nicht hielt, aus dem Maasse gleichsam herausfiel, so liess er auch zugleich die Zügel über das Fleisch fallen und dieses ohne Maass und Vorsicht ins Weite gehen, womit nun auch alles äussere Elend über den Menschen hereinbrach (transgressio superioris et inferioris appetitus). *Jenes* Verlieren war also culpa, *dieses* culpa und poena zugleich:

jenes für den Geist, dieses für das Fleisch, indem der Mensch den unordentlichen appetitus commodi behielt, ohne doch das commodum selbst zu erlangen. Mit diesem Verlassen des appetitus justi verlor er zugleich die von demselben untrennbare, ja in demselben bestehende justitia, und behielt blos den unbefriedigten appetitus commodi — schon hier ein Vorschmack der Hölle, eine necessitas concupiscendi u. s. w. Cap. 11—22. „*Aus dem Obigen folgt zugleich, dass das Böse weder in dem, was begehrt wird (denn der Mensch begehrt auch in der concupiscentia immer nur ein Gut), noch in der Handlung des Begehrens, in der Uebung des Vermögens an sich (denn dieses ist ein Geschenk Gottes), sondern nur in dem nicht Maasshalten des Begehrens besteht.*“ *Liebner* a. a. O. Auch die Frage, wie bei dem anerschaffenen Guten die erste Sünde möglich gewesen? sucht sich Hugo von St. Victor zu beantworten. Adam konnte die Sünde weder nolens noch volens begangen haben. Er hatte blos *aufgehört*, das Gute zu wollen (justum velle desiit), c. 12, womit die negativen Bestimmungen zusammenpassen c. 16: Et ideo malum nihil est, cum id, quod esse deberet, non est — und P. V, lib. I, c. 26: Peccatum nec substantia est, nec de substantia, sed privatio boni (bei *Liebner* S. 415). — Ueber *Wessels* Vorstellungen von der Sünde (Mangel an Liebe) s. *Ullmann* S. 24.

6 Deutsche Theol. Cap. 2: Die Schrift, der Glaube und die Wahrheit spricht, die Sünde sei nichts anderes, denn dass sich die Creatur abwendet von dem unwandelbaren Gute zu dem wandelbaren, d. i. dass sie kehret von dem Vollkommenen zum Unvollkommenen und Stückwerk, und allermeist zu sich selbst. Nun merke: wenn die Natur sich annimmt etwas Gutes, oder sich dasselbe zueignet als Wesen (d. i. dass sie meinet, sie habe ihr Wesen von sich selbst, und will etwas sein, da sie doch Nichts ist) als Leben (d. i. dass sie meinet, sie lebe von sich selber), als Erkennen (d. i. dass sie meinet, sie wisse und vermöge viel), und kürzlich alles das, was man Gut nennt, dass sie dasselbe sei oder dasselbe ihr eigen sei, so kehret sie sich ab. Denn was that der Teufel anderes, oder was war sein Abkehren oder sein Fall anders, denn dass er sich annahm, er wäre auch etwas und wollte etwas sein, und etwas wäre sein, und ihm gehörte auch etwas zu. Dies Annehmen, dass er etwas sein wollte, sein Ich (d. i. seine eigene Liebe), sein Mich (d. i. eigener Wille), sein Mir d. i. eigene Ehre), sein Mein (d. i. eigen Gut), das war sein Abkehren und sein Fall: also ist es noch. — Cap. 3: *Hätte er sieben Aepfel gessen*, und wäre das Annehmen oder Anmaassen nicht gewesen, er wäre nicht gefallen: sobald das Annehmen geschah, geschah auch der Fall, *wenn er gleich nie einen Apfel angebissen hätte.*

7 *de Wette*, christl. Sittenl. III, S. 147 ff. (nach *Thomas Aqu.*).

§. 177.

Folgen der ersten Sünde. Erbsünde. Willensfreiheit.

Je inniger die Justitia originalis mit dem ursprünglichen Zustande des Menschen verbunden gedacht wurde, desto grösser war der Fall. In der griechischen Kirche begnügte man sich, an eine Schwächung der sittlichen Kraft zu glauben, und behielt die frühern Vorstellungen von der Freiheit des Menschen bei [1]. Im Abendlande schlossen sich die Scholastiker fast sämmtlich an Augustin an [2], obwohl mehrere von ihnen sich (bewusst oder unbewusst) mannigfache und wesentliche Abweichungen von den augustinischen Grundideen zu schulden kommen liessen. So bereits *Abälard*, der die Erblichkeit der ersten Sünde nur von der Strafe derselben, nicht von der eigentlichen Sünde verstand [3]. Auch unter den spätern Scholastikern

neigten sich mehrere, namentlich *Scotus* und seine Anhänger, zum Semipelagianismus, während die Thomisten strenger an den augustinischen Bestimmungen festhielten[4]. Die Mystiker ergossen sich im Allgemeinen über das grundlose Verderben des alten Adam, mit Vermeidung aller spitzfindigen Bestimmungen darüber[5], und jene der Reformation vorangehenden Theologen, wie *Joh. Wessel*, sahen gleichfalls in den Nichtwiedergeborenen Kinder des Zorns, wenn sie gleich zwischen der Zurechenbarkeit der Erbsünde und der wirklichen Sünde einen Unterschied machten[6].

[1] *Joh. Dam.* de fide orth. II, c. 12, p. 178: *Ἐποίησε δὲ αὐτὸν**) *φύσει ἀναμάρτητον καὶ θελήσει αὐτεξούσιον· ἀναμάρτητον δέ φημι, ουχ ὡς μὴ ἐπιδεχόμενον ἁμαρτίαν (μόνον γὰρ τὸ θεῖον ἁμαρτίας ἐστὶν ἀνεπίδεκτον), ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῇ φύσει τὸ ἁμαρτάνειν ἔχοντα, ἐν τῇ προαιρέσει δὲ μᾶλλον· ἤτοι ἐξουσίαν ἔχοντα μένειν καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ, τῇ θείᾳ συνεργούμενον χάριτι, ὡσαύτως καὶ τρέπεσθαι ἐκ τοῦ καλοῦ καὶ ἐν τῷ κακῷ γίνεσθαι, τοῦ θεοῦ παραχωροῦντος διὰ τὸ αὐτεξούσιον. Οὐκ ἀρετὴ γὰρ τὸ βίᾳ γινόμενον.* Vgl. c. 22, p. 187 s. c. 24. 27. . . . So c. 27, p. 194 s.: *Εἰ δὲ τοῦτο, ἐξ ἀνάγκης παρυφίσταται τῷ λογικῷ τὸ αὐτεξούσιον· ἢ γὰρ οὐκ ἔσται λογικὸν, ἢ λογικὸν ὂν κύριον ἔσται πράξεων καὶ αὐτεξούσιον. Ὅθεν καὶ τὰ ἄλογα οὐκ εἰσιν αὐτεξούσια· ἄγονται γὰρ μᾶλλον ὑπὸ τῆς φύσεως, ἤπερ ἄγουσι· διὸ οὐδὲ ἀντιλέγουσι τῇ φυσικῇ ὀρέξει, ἀλλ' ἅμα ὀρεχθῶσί τινος, ὁρμῶσι πρὸς τὴν πρᾶξιν. Ὁ δὲ ἄνθρωπος, λογικὸς ὢν, ἄγει μᾶλλον τὴν φύσιν ἤπερ ἄγεται· διὸ καὶ ὀρεγόμενος, εἴπερ ἐθέλοι, ἐξουσίαν ἔχει ἀναχαιτίσαι τὴν ὄρεξιν, ἢ ἀκολουθῆσαι αὐτῇ. Ὅθεν τὰ μὲν ἄλογα οὐδὲ ἐπαινεῖται, οὐδὲ ψέγεται· ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ ἐπαινεῖται καὶ ψέγεται.* Cap. 30, p. 198: (*Ὁ θεὸς*) *οὐ γὰρ θέλει τὴν κακίαν γίνεσθαι, οὐδὲ βιάζεται τὴν ἀρετήν.* — Man bemerke auch den Sprachgebrauch von *παρὰ* und *κατὰ φύσιν* ebend. p. 100, und vergl. ihn mit dem augustinischen Sprachgebrauch von natura. — Die Folgen des Sündenfalls bestehen ihm darin, dass der Mensch ist *θανάτῳ ὑπεύθυνος καὶ φθορᾷ καὶ πόνῳ καθυποβληθήσεται καὶ ταλαίπωρον ἕλκων βίον* (ebend.). In sittlicher Hinsicht ist der Mensch *γυμνωθεὶς τῆς χάριτος καὶ τὴν πρὸς θεὸν παῤῥησίαν ἀπεκδυσάμενος* (lib. III, c. 1). Vgl. IV, 20. — Dem Damascener folgten auch die übrigen griechischen Theologen, *Theodorus Studita, Theophylakt, Euthymius Zigabenus, Nicetas Choniates* und *Nicolaus von Methone*. Die Ansichten des Letztern (nach der refut.) s bei *Ullmann* a. a. O. S. 86 ff. Auch *er* legt auf die Wahlfreiheit grossen Werth und statuirt nur eine Verdunklung des göttlichen Ebenbildes durch den Sündenfall.

[2] Sehr streng, mit Ausschluss aller Milderungen, spricht sich für die Zurechenbarkeit der Erbsünde *Anselm* aus, de orig. pecc. c. 3: Si vero dicitur originale peccatum non esse absolute dicendum peccatum, sed cum additamento *originale* peccatum, sicut pictus homo non vere homo est, sed vere est homo pictus, profecto sequitur: quia infans, qui nullum habet peccatum nisi originale, mundus est e peccato: nec fuit solus inter homines filius virginis in utero matris et nascens de matre sine peccato: et aut non damnatur infans, qui moritur sine baptismo, nullum habens peccatum praeter originale, aut sine peccato damnatur. *Sed nihil horum accipimus.* Quare omne peccatum est injustitia, et originale peccatum est absolute peccatum, unde sequitur, quod est injustitia. Item si Deus non damnat nisi propter injustitiam, damnat autem aliquem propter originale peccatum: ergo non est aliud originale peccatum, quam injustitia. Quod si ita est, originale peccatum non est aliud quam injustitia,

---

* Die Stelle handelt freilich vom Protoplasten; aber wie der Zusammenhang zeigt, gilt dasselbe noch jetzt auch vom Menschen überhaupt.

i. e. absentia debitae justitiae etc. — Gleichwohl ist es wieder nicht die Sünde Adams als solche, sondern die *eigene* Sünde, die zugerechnet wird, c. 25: Quapropter cum damnatur infans pro peccato originali, damnatur non pro peccato Adae, sed pro suo; nam si ipse non haberet suum peccatum, non damnaretur. — Gegen *materielle* Fortpflanzung der Sünde (durch Traducianismus) c. 7 (vgl. oben §. 173 Note 4): Sicut in Adam omnes peccavimus, quando ille peccavit: non quia tunc peccavimus ipsi, qui nondum eramus, sed quia de illo futuri eramus, et tunc facta est illi necessitas, ut cum essemus, peccaremus (Rom. 5). Simili modo de immundo semine „in iniquitatibus et in peccatis concipi" potest homo intelligi, non quod in semine sit immunditia peccati aut peccatum sive iniquitas, sed quia ab ipso semine et ipsa conceptione, ex qua incipit homo esse, accipit necessitatem, ut cum habebit animam rationalem, habeat peccati immunditiam, quae non est aliud quam peccatum et iniquitas Nam etsi ex vitiosa concupiscentia semine generetur infans, non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo vel in sanguine, si quis mala voluntate exspuit aut de sanguine suo aliquid emittit; non enim sputum aut sanguis, sed mala voluntas arguitur*). — Wieweit man sagen könne, dass die Menschen *in* Adam gesündigt? vgl. c. 1 u. 2, u. c. 21 s. — Auch findet eine Wechselwirkung zwischen der natürlichen und der persönlichen Sünde statt, c. 26: Sicut persona propter naturam peccatrix nascitur, ita natura propter personam magis peccatrix redditur. Vgl. *Hasse* II, S. 443 ff. — *Ueber die Art der Fortpflanzung* der Sünde, ob sie sich zunächst der Seele oder dem Körper mitteile? u. s. w. waren bei den Scholastikern verschiedene Meinungen, vgl. *Münscher-von Cölln* S. 132 (besonders die Meinung des *Lombarden* lib. II, dist. 31). — Dem Augustin und Anselm folgend, lehrten Spätere Aehnliches, z. B. *Savonarola*: Quid autem est peccatum originale, nisi privatio justitiae originalis? Ideo homo, conceptus et natus in hujusmodi peccato, totus obliquus est, totus curvus. . . . Peccatum itaque originale radix est omnium peccatorum, fomes enim omnium iniquitatum (medit. in Psalm. p. 17; bei *Meier,* Savonarola S. 260).

[3] Da *Abälard* die Sünde in die freie Zustimmung setzte (§. 176 Note 4), so konnte er den neugebornen Kindern noch keine eigentliche Sünde zuschreiben: doch wollte er auch die Erbsünde nicht leugnen. Er fasst daher das Wort „Sünde" in einem doppelten Verstande, das einemal von der Strafe, das anderemal von der Sünde selbst. Nur an der erstern nehmen die Kinder Teil, nicht an der letztern. Gleichfalls sieht Abälard nicht ein, wie der Unglaube gegen Christum den Kindern, oder denen, welchen Christus nicht ist verkündigt worden, als Schuld zugerechnet werden könne, Scito te ips. c. 14 (bei *de Wette*, Sittenl. III, S. 131). Ebenso pries er die Tugenden edler Griechen, besonders der Philosophen, und unter diesen vornehmlich der platonischen, Theol. christ. II, p. 1211. Vgl. oben §. 158 Note 2. *Neander*, der heil. Bernhard S. 125. *Deutsch,* Abälard, Kap. VIII.

[4] Diese Verschiedenheit hängt mit der früher berührten zusammen über den ursprünglichen Zustand (§. 175). Da nach *Duns Scotus* die justitia originalis nicht so eng mit dem Wesen des Menschen verbunden war, als nach Thomas, so war auch der Verlust der dona supernaturalia ein geringerer, und ging ohne den schmerzlichen Riss ab, den nach der streng augustinischen Fassung die Natur erlitt; siehe Sentent. lib. II, dist. 29. — * *Thomas* definiert die Erbsünde S. th. 1, 1. qu. 82, 3: privatio justitiae per quam voluntas subdebatur Deo, est *formale* in pecc. orig.; omnis alia inordinatio virium animae se habet in pecc. orig. sicut quiddam *materiale.* Als Erklärungsgrund für die Fortpflanzung der Erbsünde genügt ihm nicht die traducian. Hypothese, sondern er führt jene auf den Gedanken der Einheitlichkeit

*) Die öfter zu Gunsten der Erbsünde vorgetragene Ansicht, dass gewisse sittliche Dispositionen als Familiensünden sich wie psychische Krankheitsanlagen fortpflanzen, würde Anselm nicht haben gelten lassen, da er c. 23 (im Zusammenhange mit dem Obigen) lehrt, dass *nur* die Sünde Adams auf alle Nachkommen, nicht aber eigentlich die der Eltern auf die Kinder sich fortpflanze. Ganz consequent; weil sonst der Begriff der Erbsünde viel zu relativ würde! — Ueber das Verhältniss der anselmischen Theorie zur spätern lutherischen (flacianischen?) siehe *Möhler*, kl. Schriften I, S. 167.

des Menschengeschlechts zurück: pecc. orig. non est peccatum hujus personae, *nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente* (a. a. O. qu. 81, 1). Ueber die Ausnahme von der Regel) unbefl. Empfängniss Marias) s. u. §. 178*.

[5] Deutsche Theol. Cap. 14: Wer in seiner Selbstheit und nach dem alten Menschen lebet, der heisset und ist Adams Kind; er mag auch so tief und wesentlich darin leben, dass er ist des Teufels Kind und Bruder. . . . Alle, die Adam nachfolgen in dem Ungehorsam, die sind todt und werden nimmer lebendig denn in Christo d. h. im Gehorsam. Das geschieht darum, denn alldieweil und solange der Mensch Adam ist und sein Kind, so ist er sein selbst ohne Gott. . . . Daraus folgt, dass alle Adamskinder todt sind für Gott . . . und die Sünde wird nimmer gebüsset noch gebessert, denn mit einem Wiederkehren in den Gehorsam. . . . Der Ungehorsam ist die Sünde selbst u. s. w.

[6] *Wessel*, de magn. pass. c. 59 u. a. Stellen bei *Ullmann* S. 244. Aehnlich lehrt *Savonarola* von den Nachkommen Adams: Rationem culpae non habent, reatu non carent (triumph. cruc. lib. III, c. 9, p. 280 ss.; *Meier* S. 261).

Neben der Erbsünde blieben indessen die übrigen Folgen des Sündenfalls (Tod und Uebel), die schon die alte Kirche hervorhob, stehen und erhielten durch ihre Verbindung mit der Zurechenbarkeit der Sünde nur eine um so grössere Bedeutung. Der Tod trat zwar erst später ein, aber die *Sterblichkeit* kam gleich mit der Sünde. Inwiefern Gott Urheber des Todes? u. a. m. siehe bei *Cramer* VII, S. 528. Nach *Scotus Erigena* ist auch die Trennung der Geschlechter eine Folge der Sünde; de div. nat. II, 5 p. 49: Reatu suae praevaricationis obrutus, naturae suae divisionem in masculum et foeminam est passus et . . . in pecorinam corruptibilemque ex masculo et foemina numerositatem justo judicio redactus est.

§. 178.

Ausnahmen von der Erbsünde. Unbefleckte Empfängniss der Maria.

Laboulaye, die Frage der unbefl. Empfängniss, Berlin 1854. *Jul. Müller* in der deutschen Zeitschr. f. christl. Wiss. u. christliches Leben VI. 1. †*Passaglia*, de immaculato Deiparae semper virginis conceptu, Rom. 1854. f. 3 Bde. 4°. *Preuss*, die römische Lehre von der unbefleckten Empfängniss, Berlin 1865.

Die frühere Ansicht, welche wir nicht nur vom ketzerischen Pelagius, sondern sogar vom orthodoxen Athanasius ausgesprochen finden, dass einzelne Menschen frei geblieben seien von der Ansteckung, durfte jetzt nicht mehr auf Beifall hoffen[1]. Nur die eine, schon längst durch Hyperdulie über die Linie des Menschlichen hinausgehobene Persönlichkeit der Gottesmutter sollte mit ihrem Sohne Jesus das Vorrecht teilen, sündlos dazustehen in der Geschichte; obwohl gewichtige Stimmen sich gegen diese Annahme erklärten[2]. Im 12. Jahrhundert kam die Meinung von einer unbefleckten Empfängniss der Maria (conceptio immaculata) zunächst in Frankreich zu hohem Ansehen. Als jedoch die Canonici zu Lyon 1140 ein eigenes Fest zur Verherrlichung dieses Dogma's anordneten, wodurch die Zahl der Marienfeste wieder um eins vermehrt wurde, widersetzte sich der neuen Lehre, wie dem Feste der Maria, streng der heil. *Bernhard von Clairvaux*, um zu verhüten, dass dadurch die specifische Verschiedenheit des Erlösers von den übrigen Menschen beseitigt werde[3]. Auch *Albert d. Gr.*, *Bonaventura*, *Thomas von Aquino*, und mit ihm der Dominikanerorden, erklärten sich dagegen, *indem sie

annahmen, dass eine specielle Reinigung und Befreiung Maria's von der Sünde allerdings noch im Mutterleibe, aber doch erst nach der Conception erfolgt sei*4. Aber die von ihnen vorgebrachten Einwendungen suchte der Franciscaner *Duns Scotus* zu widerlegen und, spitzfindig genug, zu zeigen, wie die Macht des Erlösers durch die Annahme einer von ihm selbst bewirkten Sündlosigkeit im Wesen der Maria, weit entfernt geschmälert zu werden, nur noch mehr erhöht werde; doch blieb sogar *ihm* die unbefleckte Empfängniss nur unter den verschiedenen Möglichkeiten die annehmbarste[5]. Die Kirche zögerte noch, den Ausschlag zu geben[6], und Sixtus IV. zog sich dadurch aus der Sache, dass er zwar das Fest der unbefleckten Empfängniss bestätigte, auch verbot, das Dogma eine Ketzerei zu nennen, dabei aber doch den Andersdenkenden gestattete, darüber ihre freie Meinung zu haben[7]; was natürlich dem Streite kein Ende machte, zumal da die Richtung der Zeit im Ganzen dem Dogma günstig war[8].

1 So macht *Anselm* de pecc. orig. c. 16 einen bestimmten Unterschied zwischen der (relativ auch wunderbaren) Geburt Johannis des Täufers (die deshalb noch keine Unsündlichkeit begründete) und zwischen der (die Erbsünde ausschliessenden) Menschwerdung des Erlösers. Das Geheiligtwerden im Mutterleibe schloss noch keineswegs die Erbsünde aus, worauf wohl zu achten ist, wenn nicht Verwirrung in die Sache kommen soll. Ebenso konnte auch angenommen werden (und wurde angenommen), dass Maria von *wirklicher* Sünde freigeblieben, ohne darum sie von der Erbsünde freizusprechen. Vgl. *Gieseler*, DG. S. 558 f. *Müller* a, a. O. S. 6.

2 Ueber die Verehrung der Maria überhaupt s. §. 188. — Ein Vorspiel zu dem Streit über die unbefleckte Empfängniss war der zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus über die Jungfrauschaft der Maria; vgl. §. 179 am Ende. Schon *Radbert* erklärte die Maria für sanctificata in utero matris (in *d' Achery* spic. T. I, p. 46), woraus sich indessen nichts Bestimmtes abnehmen lässt (vgl. die folgende Note). Indessen war es nicht nur die Verehrung der Maria an und für sich, welche zu der Annahme von der unbefleckten Empfängniss hinführte, sondern die dogmatische Consequenz schien dieselbe zu fordern. Es konnte dem Scharfsinne der Scholastiker nicht entgehen, dass das Ausschliessen des männlichen Anteils bei der Zeugung Jesu nicht hinreiche, um das Wunder seiner Sündlosigkeit auf physikalischem Wege zu erklären: denn so lange noch die Mutter mit der Erbsünde behaftet gedacht wurde, blieb ja immer noch der mütterliche Anteil, wenn man nicht doketisch (valentinianisch) eine blosse Geburt διὰ σωλῆνος statuiren wollte (vgl. oben §. 65 a. E.). Diese Schwierigkeit suchte schon *Anselm* wegzuräumen, indem er die physikalische Seite der Erbsünde überhaupt zurücktreten liess (s. den vor. §.), de pecc. orig. c. 8 u. 11. Er giebt auch unbedenklich zu, dass eine *sündige* Mutter den Erlöser gleichwohl habe rein empfangen können. Demohngeachtet hält er es für anständiger (decens erat), dass Maria, ehe sie den Heiland der Welt empfing, von der Sünde gereinigt wurde, de conc. virg. c. 18. u. cur Deus homo II, 16 s. Entschieden *gegen* die unbefleckte Empfängniss erklärt sich *Boso:* . . . Virgo tamen ipsa, unde assumtus est, est in iniquitatibus concepta et in peccatis concepit eam mater ejus, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt. Darauf antwortet Anselm: Virgo autem illa, de qua ille homo (Christus) assumtus est, fuit de illis, qui ante nativitatem ejus per eum mundati sunt a peccatis, et in *ejus ipsa munditia* de illa assumtus est. Vgl. den Schluss von c. 16: Quoniam matris munditia, per

quam mundus est, non fuit nisi ab illo, *ipse quoque per se ipsum et a se mundus fuit.* Und c. 17: . . . per quam (scil. mortem Jesu Christi) et illa virgo, de qua natus est, et alii multi mundati sunt a peccato, vgl. *Hasse* II, S. 461 u. 556. *Müller* a. a. O. S. 12 (mit Beziehung auf die Erklärung der Stelle durch Gabr. Biel, Sent. lib. III, dist. 3, qu. 1).

[3] Bernardi ep. 174 ad Canonicos Lugdunenses (bei *Gieseler* II, 2 S. 429. *Münscher, v. Cölln* S. 136. *Laboulaye* a. a. O. S. 16 ff.), Auch *er* giebt zu, dass Maria im Mutterleibe geheiligt sei (wie Paschasius lehrte); aber daraus folge noch nicht die Freiheit von der Erbsünde: Quatenus adversus originale peccatum haec ipsa sanctificatio valuerit, non temere dixerim — und dann weiter: Etsi quibus vel paucis filiorum hominum datum est cum sanctitate *nasci*, non tamen et *concipi*, ut uni sane servaretur sancti praerogativa conceptus, qui omnes sanctificaret, *solusque absque peccato veniens* purgationem faceret peccatorum etc.

[4] *Albert. M.* Sent. lib. III, dist. 3. *Thomas Aqu.* (Summ. III, qu. 27, art. 2) nimmt zwar eine Heiligung im Mutterleibe an, aber erst nach Beseelung des Embryo. Dadurch ist der Zunder der Sünde nicht gänzlich vernichtet worden secundum essentiam, was blos bei der Empfängniss Christi geschehen, sondern die concupiscentia ist gebunden quoad exercitium et operationem. Erst später bei der Empfängniss Christi hat die Heiligkeit der Frucht auch auf die Mutter gewirkt und den Zunder in derselben ganz aufgehoben. Vgl. *Gieseler*, DG. S. 560. *Müller* a. a. O. *Eine besondere Schrift hat der ‚englische Lehrer' unserm Gegenstande nicht gewidmet; die in Betracht kommenden Abschnitte und Stellen s. bei *Morgott*, Mariologie d. h. Thomas (Freibg. 1878). Seit alten Zeiten und seit 1854 wieder mit Vorliebe sind die grössten sophistisch-theol. Kunststücke producirt worden, um zu erweisen, dass Thomas in dieser Frage genau dasselbe gelehrt habe wie seine franzisk. Gegner. Aber die Dominikaner haben das besser gewusst. Es ist noch ein Rest von Augustinismus hier kräftig, der nur E i n e n von der Verderbtheit der menschl. Natur ausnimmt — Christus. Bei *Morgott*, S. 67—95 die Harmonisierungsverss. und die Literatur dazu.* — Auch *Bonaventura* nahm bei aller schwärmerischen Verehrung der Maria dieselbe nicht von der Erbsünde aus, Sent. lib. III, dist. 3, art. 1. qu. 2: Teneamus secundum quod communis opinio tenet, Virginis sanctificationem fuisse *post* originalis peccati contractionem (*Münscher-v. Cölln* S. 136 f.). *Es ist von Interesse zu beobachten, wie *Schwane*, DG. II, S. 418 ff. deshalb mit dem ‚heiligen Lehrer' verfährt*.

[5] Sentent. lib. III, dist. 3, qu. 1. u. dist. 18, qu. 1. *Scotus* geht von verschiedenen Möglichkeiten aus: Deus *potuit* facere quod ipsa nunquam fuisset in peccato originali; *potuit* etiam fecisse, ut tantum in uno instanti esset in peccato; *potuit* etiam facere ut per tempus aliquod esset in peccato et in ultimo illius temporis purgaretur. Er findet es nun aber probabile, ihr das Vorzüglichste von allem beizulegen. Er folgt dem argumentum congruentiae seu decentiae, s. *Laboulaye* a. a. O. S. 22 u. vgl. *Schröckh*, KG. XXXIII, S. 362 ff. *Cramer* VII, S. 567 ff. Immerhin sprach sich Scotus sehr schüchtern aus, und auch die Franziskaner nahmen erst die Lehre nicht unbedingt an. *Alvarus Pelagius* (um 1330) nennt sie noch nova et phantastica. Aber bald mischte sich die Ordenseifersucht mit in den Streit, und selbst Visionen mussten von beiden Seiten dazu helfen, das Dogma zu stützen und zu bekämpfen. So zeugte die heil. Brigitta (um 1370) *für*, die heil. Katharina von Siena, als zur Genossenschaft des heil. Dominicus gehörend, *gegen* das Dogma. *‚Wenn der h. Bonaventura die Möglichkeit (potuit) der Unbeflecktheit der Empfängniss M.'s zugegeben, aber *gegen* das Angemessene (decuit) sich ausgesprochen hatte, so schrieb *Duns* das decuit auf seine Fahne und die seines Ordens' (*Schwane*, S. 424), ohne dass die von ihm entwickelten Gründe (ebd. S. 425) auch nur die geringste entscheidende Kraft hätten. — Vom Standpunkte der Schriftlehre beurteilt, ist Beides falsch — ob man mit Thomas annimmt, dass Maria gleich nach der Conception, oder mit Duns, dass sie im Augenblick derselben ‚geheiligt' worden sei. Aber als ungemein praktisch erwies sich die Position der Franziskaner, weil sie der masslos gesteigerten populären mariolatrischen Richtung am besten entsprach und in dem heftigen Kampf der Concurrenz ihnen ein gern verwendetes Mittel gab, um die Dominikaner als Solche zu discredi-

tiren, welche nicht bereit seien, der Maria die volle Ehre zu gewähren, also auch sich ihrer Beihülfe nicht in vollem Masse erfreuen könnten. Vgl. *Benrath*, Marienverehrung (St. Kr. 1886, II) und *Steitz*' Art. Maria RE² IX, S. 322 f.*.

6 Das Fest verbreitete sich zwar, obgleich das Conc. Oxoniense (1222) sich gegen dessen Notwendigkeit erklärt hatte, im 13. Jahrhundert immer weiter, aber nur als festum *conceptionis* überhaupt, nicht als festum conceptionis *immaculatae*, vgl. die Erklärung in Durantis Rationale divin. offic. libr. VII, c. 7 (bei *Gieseler*, DG. S. 559). Auf der Pariser Synode 1387 behauptete der spanische Dominikaner *Johann von Montesono*, es sei durchaus *gegen* den Glauben, anzunehmen, dass die Erbsünde sich nicht auf alle Menschen, mithin sich nicht auch auf Maria erstreckt habe. Allein die Universität verdammte diese Behauptung nebst noch andern Sätzen dieses Lehrers. Noch bestimmter als die Pariser sprach sich die Basler Synode zu Gunsten des Dogma's aus, Sess. XXXVI (17. Sept. 1439) in *Harduini* Concc. T. VIII, col. 1266: Nos ... doctrinam illam disserentem gloriosam virginem Dei genitricem Mariam, praeveniente et operante divini numinis gratia singulari, nunquam actualiter subjacuisse originali peccato, sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa, sanctamque et immaculatam, tamquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicae, rectae rationi et sacrae scripturae, ab omnibus catholicis approbandam fore, tenendam et amplectendam diffinimus et declaramus, nullique de caetero licitum esse in contrarium praedicare seu docere (das Fest ward auf den 8. Dec. fixiert). Nichtsdestoweniger beharrten die Dominikaner bei ihrem Widerspruche: so namentlich der Dominicaner *Torquemada* (Turrecremata). *Sein umfangreicher gelehrter Tractatus de veritate Conceptionis b. V. (1437), zuerst in Rom gedr. 1547, dann geflissentlich vernichtet, 1869 in Oxford neu erschienen, enthält den theol. Protest des kirchlichen Altertums gegen die Beschlüsse des Conzils in der Frage.* Diese aber konnten schon darum nicht bindend sein, weil es für schismatisch galt. Schon auf dem Costnitzer Concil hatte *Gerson* sogar den Antrag gestellt, auch einmal ein Fest der unbefleckten Empfängniss des *h. Joseph* einzuführen! (*Müller* a. a. O. S. 8.)

7 S. die Bullen von Sixtus IV. vom 27. Febr. 1477 und 4. Sept. 1483 (Grave munus) in Extravagant. commun. lib. III, tit. 12, c. 1 u. 2 (bei *Münscher-v. Cölln* S. 138 f.). Vgl. *Gieseler* II, 4 S. 338 f.

8 Selbst solche Männer, die nachher die Partei der Reformation ergriffen, eiferten *für* das Dogma, wie der Dichter *Manuel* in Bern aus Anlass des ärgerlichen Jetzerischen Handels (s. bei *Steitz*, RE² IX, 323); vgl. dessen Lied von der reinen unbefleckten Empfängniss bei *Grüneisen*, Nic. Manuel S. 297 ff., wo er zugleich die Autorität der Väter, sogar die des Anselm und Thomas, *für* die unbefleckte Empfängniss anführt*) und dann fortfährt:

„Auch miltigklich und sicherlich der christenmensch daz glaubet, daz gott d'herr, on widersperr, seyn muter hat bedawet (begabet?) mit heiligkeit, gnadrich erfreit, sunst wer sye vndg'legen sein zorn ins teufels pflegen, daz nit mocht seyn, d'lilien reyn, vor dorn behut, hellischer flut. In ewigkeit bestandtlich bistu allein, christliche ein, behalten hast gar trewlich."

„Die sunn ihr schein offt leitet eyn in unflätiges kote, belibt doch keck on mass und fleck, in irer schön on note. Auch gold on luft, in erdes cluft, wechst unverseret glantze. Also beleib auch gantze Maria hoch, on erbsünd boch (doch?), an sel und leib, vors teufels streyt und gottes zorn gefreyet. Göttlicher gwalt in ir heym stallt, und sye vor unfal weyhet u. s. f.

*) „Anselmus mer, in seyner leer, von dir hat schön betrachtet. Er haltet nit liebhabers sitt, der deyn hoch fest verachtet, das dich gantz clor eert preisst fürwor, entpfangen on all sünde" u. s. w.

„Thomas Aquin halt von dir fin, du seyst die reinst uff erden, on schuld und sünd, für Adams kind, gefreyet billich werden, in der täglich, auch nicht tödtlich, keyn erbsünd mocht beliben. Desgleichen thund auch scriben Scotus subtil, d'lerer vil, die schul Paris, mit grossem fliss, zu Basel ists beschlossen. Die kristlich kilch, mit bistumb glich, halt das gantz unverdrossen."

VIERTER ABSCHNITT.

Christologie und Soteriologie.

§. 179.

Die Christologie in der griechischen Kirche. Der adoptianische Streit im Abendlande, und der Nihilianismus.

Dorner, Entwicklungsgesch. u. s. w. S. 106 ff. *Ch. G. F. Walch*, historia Adoptianorum, Gott. 1755. *Frobenii* dissert. histor. de haeresi Elipandi et Felicis (in dessen Ausg. der Opp. Alcuini, T. I. p. 913 ss.). — †*Bach*, DG. d. M.A. vom christol. Stdp. I (Wien 1873). †*Schwane*, D. G. d. mittlern Zeit S. 227 ff.

Nachdem die monotheletische Streitigkeit im Morgenlande beseitigt war, erhoben sich von dort aus keine neuen Zweifel gegen die einmal fixierte Kirchenlehre von *zwei Naturen und zwei Willen in Einer Person*. Nur in der Bilderstreitigkeit führte die Frage, ob man Christum abbilden dürfe, auf die alte Frage vom Verhältniss der menschlichen Natur zur göttlichen zurück, und da war es besonders *Johannes Damascenus*, der die Zweiheit der Naturen und der Willen dadurch zur Einheit der Personen zu bringen suchte, dass er die göttliche Natur als das Personbildende fasste, und durch Aufstellung des *τρόπος ἀντιδόσεως* und der *περιχώρησις* die Wechselbeziehung der beiden Naturen ins Licht stellte[1]. Ihm folgten im Ganzen die griechischen Dogmatiker überhaupt[2]. Durch die von spanischen Bischöfen, namentlich *Elipandus von Toledo* und *Felix von Urgel*, versuchte, von *Alcuin* u. a. aber mit Erfolg bekämpfte *adoptianische* Auffassung der Sohnschaft Christi schien die orthodoxe Lehre aufs neue gefährdet, indem die Unterscheidung eines angenommenen und eines natürlichen Sohnes an den Nestorianismus erinnerte, obgleich sie bei ihrer eigentümlichen Modification auch eine mildere Deutung zuliess[3]. Auch die ohne Arg hingeworfene Meinung des Lombarden, dass der Sohn Gottes, indem er Mensch geworden, nichts *geworden* sei (weil in Gott keine Veränderung stattfindet), wurde zur Ketzerei des *Nihilianismus* gestempelt und dahin umgedeutet, als ob Christus *nichts* geworden sei[4]. *Albert d. Gr.* und *Thomas von Aquino* suchten die kirchliche Christologie noch weiter dialektisch zu begründen[5]. Fortwährend ging aber neben dieser dialektisch-scholatischen Betrachtung die mystische und praktisch-sittliche als ihre Ergänzung einher, welche bald mit Verschmähung aller schulgerechten Subtilitäten, bald aber auch wieder im teilweisen Anschluss an dieselben in Christo gleichsam den göttlichen Repräsentanten, das wiederhergestellte Urbild, der Menschheit schaute[6], während die falsche Mystik den historischen Christus in ein blosses Ideal verwandelte[7].

1 *Joh. Dam.* de fide orth. III, c. 2 s. p. 205: *Οὐ γὰρ προϋποστάσῃ καθ' ἑαυτὴν σαρκὶ ἡνώθη ὁ θεῖος λόγος, ἀλλ' ... αὐτὸς ὁ λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις, ὥστε ἅμα σάρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σάρξ, ἅμα σὰρξ ἔμψυχος, λογική τε καὶ νοερά· διὸ οὐκ ἄνθρωπον ἀποθεωθέντα λέγομεν, ἀλλὰ θεὸν ἐνανθρωπήσαντα. Ὢν γὰρ φύσει τέλειος θεός, γέγονε φύσει τέλειος ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς κτλ.* Ueber den *τρόπος ἀντιδόσεως* (communicatio idiomatum) und die *περιχώρησις* (immeatio) s. c. 3 u. 4 p. 210: *Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα, καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν. Κατὰ τοῦτο δυνάμεθα εἰπεῖν περὶ Χριστοῦ· Οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη· καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος ἄκτιστός ἐστι καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀπερίγραπτος.* Vgl. die weitern Capp. und *Dorner* S. 106 ff.

2 *Nicetas Choniates*, thesaur. c. 16 (bei *Ullmann* S. 46); *Nicolaus von Methone*, refut. p. 155, der in Gemässheit der communicatio auch den Leib Christi *σῶμα θεῖον* nennt, weil derselbe vermittelst der vernünftigen oder geistigen Seele zu einer Person mit dem Gott Logos vereinigt und dadurch vergöttlicht (*θεουργηθέν*) sei (*Ullmann* S. 84), vgl. refut. p. 166 (ebend.). — Von den abendländischen Theologen schloss sich *Anselm* an diese Bestimmungen an, cur Deus homo II, c. 7.

3 Ueber die Geschichte des Streites, s. *Walch* a. a. O.; Ketzerhist. Bd. IX, S. 667 ff. *Gieseler* II, 1 S. 111 ff. (4. A.) *Neander* III, S. 315 ff. *Möller*, RE[2] I, 151 ff. — Ob schon frühere Lehrer den Adoptianismus gelehrt? ob bei Hilarius de trin. II, 29 adoptatur oder adoratur zu lesen ist? sowie über die Liturgia Mozarabica: s. *Gieseler*; und über den frühern Streit des Elipandus mit dem sabellianisch gesinnten spanischen Bischof Megetius: *Baur*, Trin. II, S. 131. Die Ansicht selbst am deutlichsten: ep. episc. Hisp. ad episc. Galliae in Alc. Opp. T. II, p. 568: Nos ... confitemur et credimus, Deum Dei filium ante omnia tempora sine initio ex Patre genitum — non adoptione sed genere, neque gratia sed natura —, pro salute vero humani generis in fine temporis ex illa intima et ineffabili Patris substantia egrediens, et a Patre non recedens, hujus mundi infima petens, ad publicum humani generis apparens, invisibilis visibile corpus adsumens de virgine, ineffabiliter per integra virginalia matris enixus: secundum traditionem patrum confitemur et credimus eum factum ex muliere, factum sub lege, *non genere esse filium Dei*), sed adoptione, neque natura sed gratia*, id ipsum eodem Domino attestante, qui ait: „Pater major me est" etc. — *Felix* (apud Alcuin. contra Felic. lib. IV, c. 2): Secundo autem modo *nuncupative* Deus dicitur etc. *„Wir können diese Einigung der an sich niedrigen menschlichen und der göttlichen Natur durch Erhöhung jener mittelst göttlichen Urteils die unio forensis oder die juristische nennen"*, *Dorner* S. 112. Ueber die Vergleichung dieser Erhöhung mit der *υἱοθεσία* der Erlösten s. *Baumg.-Crus.* S. 381. — *Der Punkt, an welchem das fromme Bewusstsein resp. das Heilsbedürfniss der Gläubigen an der adopt. Lehre interessiert war, liegt in dem Folgenden: Dem Adoptianismus ist es nicht bloss um Bewahrung des Göttlichen vor Verendlichung, sondern vor allem um die Rettung der menschlichen Seite des Erlösers zu thun (vgl. *Möller* a. a. O. S. 156) und zwar unter dem Gesichtswinkel, dass der Adoption Christi die der Gläubigen entspreche. Denn nach der ep. episc. Galliae p. 569 ist Christus zwar unigenitus nach der gottheitl., aber primogenitus in multis fratribus nach der menschl. Seite hin.* — Aber schon in Spanien widersetzten sich der adoptianischen Lehre der Priester *Beatus* in der Provinz

---

*) Kein Sohn kann, sagt *Felix* a. a. O., zwei natürliche Väter haben. Nun ist Christus seiner Menschheit nach sowohl Davids, als Sohn Gottes. Letzteres kann er aber eben darum nur durch Adoption sein, weil er ersteres schon durch die Natur ist. — Eine untergeordnete Frage ist die, wann die Adoption eingetreten, ob schon bei der Geburt oder erst bei der Taufe? Nach *Walch* (Hist. der Ketz. IX, S. 574) hätte Felix das Letztere behauptet, s. dagegen *Neander* III, S. 327, und vgl. *Baur*, Trin. II, S. 139. Nach des Letztern Darstellung würde erst durch die Auferstehung das Adoptionsverhältniss seine völlige Verwirklichung erlangt haben.

Libana und der Bischof *Etherius* von Othma. Dann *Alcuin* und *Paulinus* v. Aquileja (contra Fel., ed. Madrisius, Ven. 1735). Felix musste in Regensburg (792) und dann in Rom widerrufen, und auch die Synode von Frankfurt (794) entschied gegen die Adoptianer. — Ueber *Alcuini* libellus adv. haeresin Felicis ad Abbates et Monachos Gothiae missus (T. I, p. 759 ss.) und dessen epistola ad Felicem vgl. *Gieseler* S. 114, n. 8.. — Alcuin macht besonders geltend, dass dadurch die *Einheit* des Sohnes Gottes gestört werde, p. 763: Si igitur Dominus Christus secundum carnem, sicut quidam improba fide garriunt, adoptivus est filius, nequaquam unus est filius, quia nullatenus proprius filius et adoptivus filius unus esse potest filius, quia unus verus et alter non verus esse dignoscitur. Quid Dei omnipotentiam sub nostram necessitatem prava temeritate constringere nitimur? Non est nostrae mortalitatis lege ligatus; omnia enim quaecunque vult, Dominus facit in coelo et in terra. Si autem voluit ex virginali utero proprium sibi creare filium, quis ausus est dicere, eum non posse? etc. Vgl. p. 813. *Ueber die zwischen der adopt. Lehre und der sich steigernden Mariologie bestehende Beziehung vgl. *Benrath*, Z. Gesch. d. Mar.-Verehrung St. Kr. 1886 I.* — *Felix* wurde durch Alcuin auf der Synode zu Aachen (799) zum Nachgeben bewogen, während *Elipandus* auf seinem Sinne bestand. Felix † 818. Auch *er* scheint vor seinem Tode die alten Meinungen wieder aufgewärmt zu haben; s. *Agobardi* liber adv. dogma Felicis episc. Urgellensis ad Ludov. Pium Imp. u. vgl. *Baur*, Trin. II, S. 133 ff. Vgl. *Bach* a. a. O. S. 103—147. — Im 12. Jahrhundert (1160) wurden dem *Folmar*, Canonicus zu Triefenstein, ähnliche adoptianische (nestorianische?) Irrtümer vorgeworfen; s. *Bach*, S. 471 ff. Auch *Duns Scotus* und *Durandus a St. Porciano* liessen den Ausdruck filius adoptivus unter gewissen Bedingungen zu, während *Thomas von Aquino* ihn abweist. *Walch* l. c. p. 253. *Baur*, Trin. II, S. 838.

[4] Ueber die Ketzerei des Nihilianismus (*Lomb.* Sent. lib. III, dist. 5—7 noch unbestimmt) s. *Dorner* S. 121 ff. *Münscher-v. Cölln* S. 86 f. *Gieseler*, DG. S. 506 ff. *Schwane*, S. 251 ff. Der Satz: „Deus non factus est aliquid" wurde auf Alexanders III. Befehl auf der Synode zu Tours 1163 geprüft und verworfen (*Mansi* T. XXII, p. 239). Gegen denselben schrieb auch *Joh. Cornubiensis* um 1175 (*Martène* thes. T. V, p. 1658 ss.)*) *Walter von St. Victor* brachte dann vollends aus des Lombarden Satze die Ketzerei heraus: Deus est nihil secundum quod homo. *„Der Vorwurf des Nihilianismus enthält jedenfalls das Ungerechte, dass er die Leugnung der Existenz in Form einer bestimmten Einzelheit zu einer Leugnung schlechthin macht. Jedenfalls dürften aber die Angriffe, die auf den Lombarden geschahen, Mitursache gewesen sein, warum man fortan um so mehr sich davon entfernte, der Menschheit Christi die Singularität der Existenz abzusprechen. Wenigstens findet sich bei den folgenden Scholastikern fast regelmässig eine Stelle, worin sie gegen das non aliquid des Lombarden hervorheben, dass Christi Menschheit etwas Bestimmtes, von den andern Unterschiedenes, jedoch blos in der göttlichen Person Subsistirendes gewesen sei, was sie daher auch weder Individuum noch Person nennen wollen."* *Dorner* S. 122 f. Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 563.

[5] *Albert M.* comp. theol. lib. IV, de incarn. Christi c. 14, u. lib. III über die Sentenzen dist. 13 (bei *Dorner* S. 124 f.). *Thomas Aqu.* P. III, qu. 8, 1 u. weiterhin (bei *Dorner* S. 126 ff.). Vgl. *Baur*, Trin. II, S. 787 ff. Ueber *Bonaventura's* Christologie s. *Schwane* S. 255 ff. Ueber die des *Thomas* ebd. S. 284—287; des *Duns Scotus* ebd. S. 288—294 (296).

[6] Ueber die mystische Auffassung bei *Joh. Damasc.* u. a., namentlich bei dessen präsumtivem Schüler *Theodorus Abukara*, vgl. *Dorner* S. 115 ff. Ueber den Zusammenhang der scholastischen Bestimmungen mit den mystischen ebend. Schon *Johann Scotus Erigena*

---

*) Johannes von Cornwall beruft sich unter anderm auf den Sprachgebrauch. Wenn man sagt: Alle Menschen haben gesündigt, so wird dabei Christus ausdrücklich ausgenommen. Oder man sagt: Christus war der heiligste, der seligste Mensch; oder man zählt die 12 Apostel mit ihrem Meister zusammen als 13 Personen. Dies alles könnte nicht geschehen, wenn nicht Christus aliquis homo gewesen wäre. Das Weitere bei *Baur* a. a. O.

betrachtet den historischen Christus zugleich als den, in welchem die menschliche Gattung ideal repräsentirt ist, wobei er aber seine specifische Dignität durchaus zu bewahren sucht. De div. nat. II, 13: Humano intelellectui, quem Christus assumsit, omnes intellectuales essentiae inseparabiliter adhaerent. Nonne plane vides, omnem creaturam, intelligibiles dico sensibilesque mediasque naturas, in Christo adunatam? Vgl. V, 25 p. 252. — Auch die Scholastiker konnten nicht umhin, in Christo etwas Urbildliches, Universales zu finden, ohne ihm dadurch die geschichtliche Individualität abzustreiten, s. *Dorner* S. 141. — Noch viel mehr war dies bei den Mystikern der Fall. Wenn schon der Propst *Gerhoch von Reichersberg* *wie sein Bruder *Arno** gegen die immer feiner sich spaltenden christologischen Bestimmungen der Scholastiker (namentlich gegen Folmar) sich erklärt hatte, so zeigten auch die Victoriner sich wenigstens gleichgültig gegen die Ausspinnung des Dogma's (*Dorner* S. 142 Anm.). Darauf aber drangen die Mystiker sämmtlich, dass Christus *in* uns lebendig werde. „Christus hatte“ sagt *Ruysbroek* „seine Gottheit und Menschheit von Natur; wir aber haben sie in Liebe mit ihm vereinigt aus Gnaden.“ Vgl. *Engelhardts* Monogr. S. 179 und den ganzen Abschnitt S. 177—179. *Tauler,* Pred. Bd. I, S. 55 (auf 1. Adventssonnt.): „Hievon erhalten wir, dass wir der Seligkeit empfänglich sind in derselben Weise, in der *er* selig ist, und dass wir auch hier empfangen einen Vorschmack desselben, dessen wir ewig selig sollen sein. Weil auch alle die niedersten Kräfte und leiblichen Sinne unseres Herrn Jesu Christi also geeinigt worden mit der Gottheit, dass man sprechen mag: *Gott* sah, *Gott* hörte, *Gott* litt, davon haben wir den Nutzen, dass von seiner Einigung alle *unsere* Werke göttlich mögen werden; ferner, weil menschliche Natur vereinigt ist mit der göttlichen Person und mit den Engeln, daher haben alle Menschen Gemeinschaft mit ihm, mehr denn einige Creatur, da sie seine Mitglieder sind und einen Einfluss haben von ihm, als von ihrem Haupt u. s. w. . . . Nicht viele Söhne! du magst wohl und sollst unterschieden sein nach der leiblichen Geburt, aber in der ewigen Geburt muss nicht mehr denn *ein* Sohn sein, da in Gott nichts denn *ein* natürlicher Ursprung ist, woher auch nichts als *ein* natürlicher Ausfluss des Sohnes, nicht zwei. *Darum sollst du Ein Sohn sein mit Christo, so musst du ein ewiges Ausfliessen sein mit dem ewigen Wort.* So wahr als Gott Mensch worden ist, so wahr ist der Mensch Gott worden von Gnaden, und also ist die menschliche Natur überbildet in dem, das sie geworden ist, in das göttliche Bild, das daher ist ein Bild des Vaters“ u. s. w. Vgl. auch die Weihnachtspred. Bd. I, S. 89 u. a. Stellen mehr. — *Deutsche Theol.* Cap. 22: „Da wo Gott und Mensch vereinigt sind, also dass man in der Wahrheit spricht, und die Wahrheit daselbst bekennt, dass Eines ist wahrer vollkommener Gott und wahrer vollkommener Mensch, und doch der Mensch Gott so gar ergeben, dass Gott allda selbst ist der Mensch, und Gott ist auch daselbst, thut und lässet ohne alles Ich, Mir und Mein (d. i. ohne allen eigenen Willen, Liebe und Eigentum): siehe, *da ist wahrhaftig Christus und sonst nirgends.*“ Vgl. Cap. 24, und Cap. 43: „*Wo Christi Leben* ist, da ist *Christus*; und da sein Leben nicht ist, da ist auch Christus nicht“ u. s. w. — Einfach und würdig *Wessel,* de causa incarn. c. 7, p. 427 (bei *Ullmann* S. 257): „Jede edle Seele hat etwas Göttliches in sich, so dass sie sich gern mitteilt. Und je edler sie ist, desto mehr ahmt sie in sich die Gottheit nach; daher hat jene heilige und gottgeliebte Seele, weil sie mehr als jede andere Creatur Gott ähnlich war, sich ganz ihren Brüdern hingegeben, wie sie auch sah, dass Gott sich ihr hingab.“ Vgl. c. 16, p. 450, und de magnitud. passionis c. 82, p. 627: Qui non ab hoc exemplari trahitur, non est. Ueber die menschliche Entwicklung des Erlösers ibid. c. 17, p. 486 (bei *Ullmann* S. 259). Vgl. *Preger*, Mystik.

[7] So die Begharden: Dicunt, se credere, quod quilibet homo perfectus sit Christus per naturam (*Mosh.* p. 256 — nach dem Briefe des Bischofs von Strassburg). Nach *Baurs* Auffassung würde auch dem Joh. Scotus Erigena die kirchliche Lehre von der Menschwerdung Gottes in Christo nichts anderes gewesen sein, als die Immanenz Gottes in der Welt, die im Menschen zur concreten Wirklichkeit des Selbstbewusstseins geworden ist. S. dessen Gesch. der Trin. II, S. 310 f. Vgl. indessen Anm. 6.

Ein Gegenstand, womit sich der scholastische Scharfsinn viel zu schaffen machte, war der partus virgineus. Darauf bezog sich der Streit zwischen *Paschasius Radbertus* und *Ratramnus* um 850, darüber, ob Maria Christum utero clauso geboren habe, was der Erstere (mit Hieronymus) bejahte, der Letztere (mit Helvidius) verneinte. Das Weitere darüber bei *Münscher-v. Cölln* S. 85 f., u. bei *Ch. G. F. Walch*, hist. controversiae saeculi IX de partu B. Virg. Gott. 1758. *Benrath*, Marienverehrung (St. Kr. 1886, II), *Schwane*, a. a. O. S. 240 ff. Auf eine seltsam scharfsinnige Weise sucht *Anselm* cur Deus homo II, c. 8 die Geburt aus der Jungfrau überhaupt als eine im Kreislauf der göttlichen Möglichkeiten notwendig gewordene zu begreifen: Quatuor modis potest Deus facere hominem: videlicet aut de viro et de femina, sicut assiduus usus monstrat; aut nec de viro nec de femina, sicut creavit Adam; aut de viro sine femina, sicut fecit Evam; aut de femina sine viro, quod nondum fecit. Ut igitur hunc quoque modum probet suae subjacere potestati et ad hoc ipsum opus dilatum esse, nihil convenientius, quam ut de femina sine viro assumat illum hominem, quem quaerimus. Utrum autem de virgine aut de non virgine dignius hoc fiat, non est opus disputare, sed sine omni dubitatione asserendum est, quia de virgine hominem nasci oportet. — Fürwitzige Fragen über den Zeitpunkt, in welchem, und über die Art und Weise, wie die Vereinigung der göttlichen Natur des Sohnes mit der von ihm in dem Leibe der Maria angenommenen menschlichen Natur vor sich gegangen sei? finden wir bei *Robert Pulleyn* (*Cramer* VI, S. 484 ff.).

Auch darauf verfiel die Fragesucht, zu untersuchen, ob nach dem Tode Jesu (der Trennung von Leib und Seele) dennoch die Vereinigung der Gottheit und Menschheit fortgedauert habe? Dies bejaht *Pulleyn*. Er nimmt an, nicht der ganze Mensch Christus, sondern blos sein Leib sei gestorben. Ebenso erhob sich ein Streit zwischen den Franciscanern und Dominicanern, ob das bei der Kreuzigung vergossene Blut auch zugleich von der Gottheit getrennt gewesen? Um Weihnachten 1462 fand darüber eine heftige Disputation in Rom statt. Die Dominicaner behaupteten die Affirmative, die Franciscaner die Negative. Pius II. verbot endlich den Streit durch eine Bulle im Jahre 1464, s. *Gobbelin*, comment. Pii II. (Rom. 1584) p. 511. *Fleury*, hist. eccles. XXIII, p. 167 ss.

§. 180.

Erlösung und Versöhnung.

Baur, chr. Lehre v. d. Versöhnung (1838), S. 118 ff. *Ritschl*, D. chr. Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. (Bonn 1882) 2. Aufl. I, 19 ff. †*Schwane*, DG. d. mittl. Zeit S. 296 ff. *Bach*, DG. d. M.A. I, S. 314 ff.

Die in der vorigen Periode ausgebildete mythische Vorstellung von dem Rechtshandel mit dem Teufel und einer Ueberlistung desselben von Seiten Gottes und Christi fand auch noch in dieser Periode Anklang, so bei *Johannes Damascenus*[1], musste jedoch bald einer andern mehr dogmatischen, das Factum der Erlösung aus der Notwendigkeit göttlicher und menschlicher Verhältnisse ableitenden Betrachtungsweise Platz machen, oder wenigstens sich ihr unterordnen. Den Uebergang zu ihr bildet in der griechischen Kirche, unabhängig von Anselm, *aber in Anlehnung an Athanasius*, *Nicolaus von Methone*[2]. Im Abendlande führte *Anselm von Canterbury* mit Scharfsinn und in einer bisher nicht erreichten Vollständigkeit der Argumentation *fussend auf dem germanischen Rechtsbegriff 'peccatum aut satisfactio aut poena sequitur'*, den Satz durch: dass Gott, um die ihm durch die Sünde entzogene Ehre wiederherzustellen, notwendig habe Mensch werden müssen, um so als Gottmensch durch den freiwilligen Tod, dem er sich unterzog, die Genugthuung zu leisten, die ausser ihm weder ein himmlisches, noch ein irdisches Wesen leisten konnte, wodurch er der göttlichen Heiligkeit Genüge leistete; dass aber Christus damit zugleich durch die Freiwilligkeit, womit es geschah,

mehr that, als gefordert werden konnte und zur Belohnung dafür die Befreiung der Menschen von der ihnen zugedachten Strafe auswirkte. So wurde der Widerstreit der göttlichen Liebe mit der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit ausgeglichen³.

¹ De fide orth. III, 1: *Αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργός τε καὶ κύριος τὴν ὑπὲρ τοῦ οἰκείου πλάσματος ἀναδέχεται πάλην, καὶ ἔργῳ διδάσκαλος γίνεται. Καὶ ἐπειδὴ θεότητος ἐλπίδι ὁ ἐχθρὸς δελεάζει τὸν ἄνθρωπον, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται καὶ δείκνυται ἅμα τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ σοφὸν, τὸ δίκαιόν τε καὶ τὸ δυνατὸν τοῦ θεοῦ· τὸ μὲν ἀγαθὸν, ὅτι οὐ παρεῖδε τοῦ οἰκείου πλάσματος τὴν ἀσθένειαν, ἀλλ' ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῷ πεσόντι, καὶ χεῖρα ὤρεξε· τὸ δὲ δίκαιον, ὅτι ἀνθρώπου ἡττηθέντος οὐχ ἕτερον ποιεῖ νικῆσαι τὸν τύραννον, οὐδὲ βίᾳ ἐξαρπάζει τοῦ θανάτου τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ὃν πάλαι διὰ τὰς ἁμαρτίας καταδουλοῦται ὁ θάνατος, τοῦτον ὁ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος νικητὴν πάλιν πεποίηκε, καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸν ὅμοιον ἀνεσώσατο, ὅπερ ἄπορον ἦν· τὸ δὲ σοφὸν, ὅτι εὗρε τοῦ ἀπόρου λύσιν εὐπρεπεστάτην.* Zwar bestritt er die Vorstellung (des Gregor von Nyssa), dass der Teufel das Lösegeld erhalten, III, 27: *Μὴ γὰρ γένοιτο τῷ τυράννῳ τὸ τοῦ δεσπότου προσενεχθῆναι αἷμα* —, aber *an dessen Statt setzt die von Cyrillus Alex. entlehnte Vorstellung ein*: *Πρόσεισι τοιγαροῦν ὁ θάνατος καὶ καταπιὼν τὸ σώματος δέλεαρ τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιπείρεται, καὶ ἀναμαρτήτου καὶ ζωοποιοῦ γευσάμενος σώματος διαφθείρεται καὶ πάντας ἀνάγει, οὓς πάλαι κατέπιεν.*

² Anecd. I, p. 25 ms. fol. 148 b (bei *Seisen*, a. a. O. p. 1); ibid. p. 30 s. fol. 159 b (bei *Seisen*, Nic. Methön. etc. Heidelberg 1838, p. 2): *Ἦν γὰρ θανάτῳ ὑπεύθυνον τὸ πᾶν ἡμῶν γένος· πάντες γὰρ ἥμαρτον, κέντρον δὲ τοῦ θανάτου ἐστὶν ἡ ἁμαρτία* (1 Cor. 15, 56), *δι' ἧς τρώσας ἡμᾶς ὁ θάνατος καταβέβληκε, καὶ ἄλλως οὐκ ἦν τῶν σεσμῶν τῆς δουλείας ἀπαλλαγῆναι τοὺς δόρατι ληφθέντας, ἢ διὰ θανάτου* (Rom. 5, 14). *Τὰ γὰρ λύτρα ἐν τῇ αἱρέσει κεῖται τῶν κατεχόντων. Οὐκ ἦν οὖν ὁ δυνάμενος ὑπελθεῖν τὸ δρᾶμα καὶ ἐξαγοράσαι τὸ γένος, οὐκ ἦν οὐδεὶς τῶν τοῦ γένους ἐλεύθερος· μόγις δὲ τῆς ἰδίας ἐνοχῆς ἐλευθεροῦταί τις, ὃς ἑαυτοῦ ἀποθνήσκων οὐ δυνάμενος συνελευθερῶσαι ἕνα γοῦν ἑαυτῷ. Εἰ δὲ οὐδένα, τίς ἦν δυνατὸς, ὅλον κόσμον ἀπαλλάξαι δουλείας; εἰ γὰρ καὶ ἀξιόχρεως ἦν πρὸς τὴν ἰδίαν ἐλευθερίαν ἕκαστος· ἀλλ' οὖν οὐκ ἦν πρέπον, πάντας ἀποθανεῖν, οὐδὲ ὑπὸ τὴν τοῦ θανάτου ἐξουσίαν καταμεῖναι. Τίνος οὖν ἦν τὸ κατόρθωμα; δῆλον ὅτι ἀναμαρτήτου τινός. Τίς δὲ τῶν πάντων ἀναμάρτητος ἢ μόνος ὁ θεός; ἐπειδὴ τοίνυν καὶ θεοῦ τὸ ἔργον ἦν καὶ χωρὶς θανάτου καὶ τῶν ἡγησαμένων τοῦ θανάτου παθῶν ἀδύνατον ἦν τελεσθῆναι, ὁ θεὸς δὲ παθῶν καὶ θανάτου ἐστὶν ἀπαράδεκτος, προσέλαβε φύσιν παθῶν καὶ θανάτου δεκτικὴν, ὁμοουσίαν ἡμῖν ὑπάρχουσαν κατὰ πάντα καὶ ἀπαραλλάκτως ἔχουσαν πρὸς ἡμᾶς, ὅμου λαβὴν διδοὺς τῷ προσπαλαίοντι θανάτῳ κατὰ σάρκα, καὶ δι' αὐτῆς τῆς ὑποκειμένης αὐτῷ φύσεως καταγωνιούμενος αὐτὸν, ἵνα μήτε αὐτὸς χώραν σχοίη λέγειν, οὐχ ὑπὸ ἀνθρώπου, ἀλλ' ὑπὸ θεοῦ ἡττῆσθαι, μήτε μὴν ἡμεῖς καταμαλακιζοίμεθα πρὸς τοὺς ἀγῶνας· καιροῦ καλοῦντος ἔχοντες παράδειγμα τὴν ὁμοφυῆ καὶ ὁμοούσιον σάρκα, ἐν ᾗ κατεκρίθη ἡ ἁμαρτία, χώραν οὐδόλως εὑροῦσα ἐν αὐτῇ. . . . Οὐ γὰρ μάτην τι γέγονε τῶν περὶ τὸ τίμιον αὐτοῦ πάθος συμβεβηκότων, ἀλλὰ λόγῳ τινὶ κρείττονι καὶ ἀναγκαίῳ, πᾶσαν λόγων δύναμιν ὑπερβάλλοντι.* Vgl. refut. p. 155 ss. (bei *Seisen* p. 4) und *Ullmann* S. 90 ff. „*Die Uebereinstimmung* (mit Anselm) *liegt hauptsächlich in dem Versuch zu beweisen, dass der Erlöser notwendig ein Gottmensch habe sein müssen; der Unterschied besonders darin, dass Anselm die Notwendigkeit des Todes Jesu in Beziehung setzt auf die göttliche Heiligkeit, Nicolaus in Beziehung auf die Herrschaft, die der Satan über die sündigen Menschen ausübt*" *Ullmann* S. 94. — *Auf Anselmsche Gedanken ging unter

den Griechen *Nic. Kabasilas* (14. Jahrh.) ein. Aus zwei Stellen der Schrift περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς (I, 78 ff. und IV, 18 ff.) setzt sich der Gedankengang zus., dass die Menschen aus sich weder ihre Schuld gegen Gott zu tilgen, noch dessen verletzte Ehre wieder herzustellen vermochten; während Gott, der dies vermochte, dazu keinen Anlass hatte — da tritt Der ein, welchen seine Doppelnatur zu der Leistung fähig und willig machte. *Ritschl*, S. 20*.

[3] „*Das Verhältniss, in welchem die anselmische Satisfactionstheorie zu der bisher gangbarsten Vorstellung steht, spricht sich vor allem in dem entschiedenen Widerspruch aus, welchen Anselm gegen die Voraussetzung erhob, auf welcher die letztere in Ansehung des Teufels beruht.*“*) *Baur* S. 155. cur Deus h. I, 7; ebd. II, 19: Diabolo nec Deus aliquid debebat nisi poenam, nec homo nisi vicem, ut ab illo victus illum revinceret; sed quidquid ab illo exigebatur, hoc Deo debebat, non diabolo. Vgl. dial. de verit. c. 8 (bei *Hasse* II S. 86): Dominus Jesus, quia solus innocens erat, non *debuit* mortem pati, quia ipse sapienter et benigne et utiliter *voluit* eam sufferre. Anselms Theorie geht vielmehr von dem Begriff der *Sünde* aus (vgl. §. 176 Note 4). Der Mensch ist schuldig, Gott zu ehren; durch die Sünde hat er ihm seine Ehre entzogen und muss sie ihm auf eine eclatante Weise wiederherstellen. I, 11: Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, et Deum exhonorat, et hoc est peccare. Quamdiu autem non solvit, quod rapuit, manet in culpa; nec sufficit solummodo reddere, quod ablatum est, *sed pro contumelia illata plus debet reddere, quam abstulit.* Vgl. c. 13: Necesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur, aut poena sequatur, alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit, aut ad utrumque impotens erit, quod nefas est vel cogitare. Zwar kann Gott seine Ehre nicht eigentlich (objectiv) entzogen werden; aber Gott muss um der Creaturen willen auf seine Ehre halten; die Ordnung und Harmonie des Weltganzen erfordert es. I, c. 14: Deum impossibile est honorem suum perdere. . . . Cap. 15: Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi honor est incorruptibilis et nullo modo mutabilis. Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo obedire et eum dicitur honorare; et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quod debeat. Quae cum vult quod debet, Deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se ejus voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et ejusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat. Cum vero non vult quod debet, Deum, quantum ad illum pertinet, inhonorat, quoniam non subdit se sponte illius dispositioni, et universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem aut dignitatem Dei nullatenus laedat aut decoloret. (Damit steht auch die Idee in Verbindung, dass durch die Schöpfung des Menschen die Lücke, welche die gefallenen Engel in der hierarchia coelestis veranlasst, ausgefüllt werde, c. 16. Vgl. §. 172 Note 5.) Aus blossem Machtspruch der Barmherzigkeit zu verzeihen, wäre aus den angeführten Gründen Gottes unwürdig (I, c. 6), und c. 12: Non decet Deum peccatum sic impunitum dimittere. . . . Die Ungerechtigkeit hätte ja dann ein Vorrecht vor der Gerechtigkeit. (Liberior est injustitia, si sola misericordia dimittitur, quam justitia.) Vgl. c. 19.

*) Es dürfte überhaupt beachtet werden, wie das dämonische Reich bei der fortschreitenden dogmatischen Entwicklung im Laufe der Zeiten immer weiter zurückgedrängt wird, wie die Schatten vor dem Lichte schwinden. Die erste Periode gestattete dem dämonischen Reiche noch einen grossen Spielraum in der Lehre von Gott und der Weltregierung bis zur völligen Ueberwindung des Manichäismus; ebenso in der Anthropologie, bis durch die augustinische Erbsündenlehre in der zweiten Periode der Grund der Sünde tiefer in den Menschen hineingelegt wurde. Endlich wird in dieser Periode auch die Christologie und Soteriologie freier vom Dämonischen, das bis auf die Eschatologie zurückgedrängt wird, wo dann zuletzt der Teufel in der Hölle seinen eigentlichen Ort findet. Uebrigens lag die Beziehung des Erlösungswerks auf den Teufel zur Zeit Anselms noch so sehr in der herrschenden Vorstellung, dass es Abälard als Irrlehre zugerechnet wurde, als er das *Recht* des Teufels auf den Menschen bestritt, s. Bernh. Ep. CXC, 5; bei *Mabillon* T. I, p. 650 ss. (*Hasse*, Anselm II, S. 483).

Nun aber kann der Mensch die Genugthuung nicht leisten, da er durch die Erbsünde verderbt ist (I, c. 23: quia peccator peccatorem justificare nequit); und doch muss die Herstellung durch einen *Menschen* geschehen, I, c. 3: Oportebat namque, ut sicut per hominis inobedientiam mors in humanum genus intraverat, ita per hominis obedientiam vita restitueretur, et quemadmodum peccatum, quod fuit causa nostrae damnationis, initium habuit a femina, sic nostrae justitiae et salutis auctor nasceretur de femina, et ut diabolus, qui per gustum ligni, quem persuasit, hominem vicerat, ita per passionem ligni, quam intulit, ab homine vinceretur. Hätte aber Gott nicht einen unsündlichen Menschen erschaffen können? Wohl; dann aber wäre der erlöste Mensch in die Gewalt dessen gekommen, der ihn erlöst hätte, d. h. in die Gewalt eines Menschen, der selbst nur ein Knecht Gottes wäre und dem auch die Engel nicht dienten (I, c. 5). Auch ist der Mensch ja Gott selbst den Gehorsam schuldig, I, c. 20: In obedientia vero quid das Deo, quod non debes, cui jubenti totum, quod es et quod habes et quod potes, debes? . . . Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo, ne peccem, nihil habeo, quod pro peccato illi reddam. — Irgend ein anderes höheres Wesen (ein Engel) kann auch nicht eintreten; denn das steht fest: Illum, qui de suo poterit Deo dare aliquid, quod superet omne quod sub Deo est, majorem esse necesse est, quam omne quod non est Deus. . . . Nihil autem est supra omne quod Deus non est, nisi Deus. . . . Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus (II, c. 6). Wenn nun aber niemand die Satisfaction leisten kann, als Gott, und doch der Mensch sie leisten muss, so bleibt nichts anderes übrig, als — der Gottmensch. Ibid.: Si ergo, sicut constat, necesse est, ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo: necesse est, ut eam faciat *Deus homo*. Und zwar muss der Gottmensch aus Adams Geschlecht sein und von einer Jungfrau geboren (c. 8, vgl. §. 179 Schluss); und ebenso will sich's am besten schicken, dass von den drei Personen der Trinität der Sohn Mensch werde (II, c. 9; vgl. 170 Note 6). Um nun für die Menschen genugzuthun, musste er etwas, was er Gott nicht schuldig war, was aber zugleich mehr war, als alles, was unter Gott steht, Gott zu geben haben. Den Gehorsam war er, wie jede vernünftige Creatur, Gott ohnehin schuldig; aber zu sterben war er nicht verbunden (c. 10 s.). Dennoch wollte er freiwillig sterben, ibid.: Video, hominem illum plane, quem quaerimus, talem esse oportere, qui nec ex necessitate moriatur, quoniam erit omnipotens, nec ex debito, quia nunquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit; denn der Tod ist das schwerste Opfer, das der Mensch bringen kann Aber eben durch das Freiwillige erhielt die That einen unendlichen Wert; denn sein Tod überwiegt die Zahl und Grösse aller Sünden. Cap. 14: A. Cogita etiam, quia peccata tantum sunt odibilia, quantum sunt mala, et vita ista tantum amabilis est, quantum est bona. Unde sequitur, quia vita ista plus est amabilis, quam sint peccata odibilia. B. Non possum hoc non intelligere. A. Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi? B. Imo plus potest in infinitum. (Daher auch rückwirkend auf die Protoplasten, c. 16; auch auf Maria selbst ibid. u. c. 17; vgl. §. 178 Note 2.) Das freiwillig dargebrachte Geschenk durfte nicht unerwiedert bleiben. Der Sohn aber hatte schon zuvor, was der Vater hat: sonach muss die Belohnung einem andern zu gute kommen, mithin dem Menschen (II, 19). Ueber die Ausgleichung der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit c. 20: Misericordiam vero Dei, quae tibi perire videbatur, cum justitiam Dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem justitiae invenimus, ut nec major nec justior cogitari possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato, et unde se redimat non habenti, Deus pater dicit: Accipe Unigenitum meum, et da pro te; et ipse Filius: Tolle me, et redime te? . . . Quid etiam justius, quam ut ille, cui datur pretium majus omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum? Endlich die nicht zu übersehende Verwahrung Anselms am Schlusse (c. 22): Si quid diximus, quod corrigendum sit, non renuo correctionem, si rationabiliter fit. Si autem testimonio veritatis roboratur,

quod nos rationabiliter invenisse existimamus, Deo, non nobis attribuere debemus, qui est benedictus in saecula. Amen. — „Gegen den Schluss hin (II, 19) vertauscht A. den Begriff der Genugthuung mit dem ganz verschiedenen des Verdienstes. In der Consequenz der Lehre von der Genugthuung durch Christus läge der Gedanke, dass nachdem diese Bedingung der Sündenvergebung erfüllt war, Gott um seiner Ehre willen diejenigen Menschen, welche sich an Christi Hingebung zu Gott ein Beispiel nehmen, auf den Weg zur Seligkeit führe. Anstatt dessen spricht jedoch A. den Gedanken aus, dass es für Gott gerecht sei, das grosse und freiwillige Geschenk Christi durch eine Belohnung zu erwiedern, dass aber Christus . . . diese Frucht seines Todes den Menschen zuwende“. . . . Die Genugthuung bezeichnet nur die Bedingung, unter welcher das ursprüngliche Motiv der Beseligung der Menschen, die Ehre Gottes, auch an den Sündern wieder wirksam wird — hingegen in dem Verdienste Christi ist die Bedingung der Sündenvergebung selbst als das Motiv derselben für Gott aufgefasst.“ *Ritschl*, S. 45 f. . . .

Es ist bemerkt worden, die anselmische Theorie leide an einem innern Widerspruche, da Anselm selbst zugebe, Gott könne die Ehre nicht eigentlich entzogen werden, und er doch sein Argument wesentlich auf diese Thatsache baue und zwar so, dass am Ende die Liebe und Barmherzigkeit Gottes ins Mittel tritt, indem sie die *freiwillig* geleistete Genugthuung von Seiten des Schuldlosen annimmt und um *seinet*willen den *wirklichen* Sündern, die von sich aus den Schaden nicht gut machen konnten, die Schuld erlässt; s. *Baur* S. 168 ff. Auch *Schweizer*, ref. Glaubenslehre II, S. 391 sagt, es schwanke die Theorie Anselms zwischen foedus operum und foedus gratiae. Dagegen ist bemerkt worden, Anselm unterscheide deutlich zwischen der *immanenten* und *transeunten* Ehre Gottes, und von dieser aus gehe das Argument; *Hasse*, Anselm II, S. 576. — Dass bei der ganzen Argumentation die subjective (ethische) Seite hinter die objective (juridische) zurücktritt, dass auch die übrige erlösende Thätigkeit Christi, die er in seinem Leben bewiesen, dabei fast verschwindet (vgl. jedoch II, c. 18 b), überhaupt mehr die Versöhnung Gottes mit den Menschen als die der Menschen mit Gott, den Kern der Theorie bildet, kann nicht wohl geleugnet werden; s. *Baur* S. 181. *Ullmann*, Nic. v. Methone S. 93. Uebrigens ist wohl zu beachten, dass die anselmische Theorie nicht mit spätern (protestantischen) Entwicklungen verwechselt werde. *Schon deshalb muss sie von denselben getrennt werden, weil ihr Ausgangspunkt (I, 15 necesse est ut omne peccatum satisfactio *aut* poena sequatur — wie dies dem altgermanischen Rechtsbegriffe entspricht, vgl. *Cremer*, St. Kr. 1880, S. 7 ff.) ein durchaus verschiedener ist. Unter Berufung auf Jes. 53, 5 b Christo ein Strafleiden, sei es auch nur als stellvertretendes, zuzuschreiben, wie das die spätere Entwicklung thut — das wäre für Anselm Angesichts der energischen Disjunktion satisfactio *aut* poena ein unvollziehbarer Gedanke gewesen.*

§. 181.

Weitere Fortbildung.

Die Zeitgenossen und nächsten Nachfolger Anselms waren weit entfernt, diese Theorie sich unbedingt anzueignen[1]. Vielmehr trat *Abälard* wie in andern Dingen, so auch hier auf die entgegengesetzte Seite, indem er vorzüglich das sittliche Moment heraushob und die Gegenliebe erweckende Liebe Christi als das erlösende Princip bezeichnete[2], wogegen *Bernhard von Clairvaux* mehr die mystische Idee des stellvertretenden Todes geltend machte[3]. Näher an die anselmische Lehre schloss sich *Hugo von St. Victor* an, doch mit der Modification, dass er wieder auf die ältere Vorstellung von einem Rechtshandel und Kampf mit dem Teufel zurücklenkte, dabei aber auch zugleich mit Abälard an die sittliche Bedeutung des Todes erinnerte[4], während *Robert Pulleyn* und *Peter der Lombarde* noch bestimmter zu Abälard hinüberneigen. Letzterer wusste jedoch auch anderweitige

Fassungen damit zu verbinden[5]. Die spätern Scholastiker stellten sich wieder auf den anselmischen Grund und bildeten von da das Dogma weiter aus[6]. So namentlich *Thomas von Aquino*, der*als Lateiner der Betonung der Genugthuung den Begriff des überschüssigen Verdienstes des Todes Jesu zur Seite stellte*[7], welches letztere *Duns Scotus* in dem Grade bestritt, dass er sogar das an sich Zureichende desselben in Abrede stellte[8], von seiten Gottes aber eine freiwillige acceptatio statuirte. *Wiclif* und *Wessel* hoben die Satisfactionstheorie im praktischen Interesse evangelischer Frömmigkeit hervor und leiteten auch damit die Reformationsperiode ein[9]. Die Mystiker versenkten sich entweder mit Verzichtleistung auf dogmatische Bestimmungen rein mit dem Gefühle der Phantasie in den Abgrund der am Kreuze gestorbenen Liebe, oder sie suchten in der Wiederholung des einmal geschehenen Opfers an sich selbst, in der am eigenen Fleische vollzogenen Kreuzigung den eigentlichen Nerv der Erlösung[10], wobei die pantheistische Mystik die Eigentümlichkeit des Verdienstes Christi verwischte[11]. Die äusserliche und mythologisirende Auffassung des Dogma's als eines Rechtshandels führte zu poetischen Verzerrungen[12].

1 *„Muss man in der anselmischen Satisfactionstheorie eine glänzende Probe des dialektisch-speculativen Scharfsinns der Scholastiker anerkennen, so hat die Wahrnehmung etwas Befremdendes, dass Ans. gleichwohl mit derselben ganz allein steht und keinen seiner Nachfolger von der Notwendigkeit des von ihm eingenommenen Standpunktes überzeugt zu haben scheint."* *Baur* S. 189.

2 Zunächst widersetzte sich *Abälard*, wie Anselm, und noch entschiedener als dieser, der Einmischung des Teufels, Expos. in epist. ad Rom. lib. II (Opp. Cousin, II, p. 204 ff.) Vgl. *Deutsch*, Ab., S. 368 ff. Den eigentlichen Grund der Versöhnung giebt er dann in folg. Weise: Nobis autem videtur, quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod filius suus nostram susceperit naturam, et in ipso nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem astrixit, ut tanto divinae gratiae accensi beneficio, nil jam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas. . . . Redemtio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quae nos [*lege* non] solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore ejus potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, qua major inveniri, ipso attestante, non potest. *„So stehen demnach die beiden Repräsentanten der in ihrer ersten Periode in ihrer kühnsten Jugendkraft sich entwickelnden Scholastik, Anselm und Abälard, in der Lehre von der Erlösung und Versöhnung sich gerade gegenüber. Der eine findet den letzten Grund derselben in der für die unendliche Schuld der Sünde ein unendliches Aequivalent verlangenden göttlichen Gerechtigkeit, also in einer im Wesen Gottes begründeten Nothwendigkeit, der andere nur in der freien Gnade Gottes, die durch die Liebe, die sie in den Menschen entzündet, die Sünde und mit der Sünde auch die Schuld der Sünde tilge."* *Baur* S. 195. Vgl. *Ritschl*, S. 48 ff. **Schwane*, a. a. O. S. 307 meint dazu: ‚Man sieht, wie eins der tiefsten Geheimnisse des Christentums kaum flacher aufgefasst, kaum mehr durch die Lauge des Rationalismus abgebleicht werden konnte, als es von dem seichten Dialektiker geschah' (!). Dagegen *Deutsch* zusammenfassend: „Der tiefste und letzte Gedanke Abaelards ist der, dass die Versöhnung in der persönlichen Gemeinschaft mit Christo beruhe. Er ist es, der, in-

dem er den Willen Gottes als Mensch vollkommen erfüllte, damit die göttliche Bestimmung der Menschheit verwirklichte, in diesem Sinne Gott genug that und damit der Menschheit die verschlossene Paradiesespforte wieder öffnete. Wer ihm angehört, der hat durch ihn Vergebung der Sünden und mit ihm den Zugang zu Gott, zugleich aber auch die Kraft des neuen Lebens, in dem er aus Liebe die Gebote Gottes erfüllt, und soweit diese Erfüllung noch unvollkommen ist, tritt die Gerechtigkeit Christi für dieselbe ergänzend ein. Das Eintreten in jene Gemeinschaft aber denkt Abaelard vermittelt teils durch den Glauben an Christum und durch die Liebe zu ihm, theils durch das Sakrament der Taufe . . (S. 382).*

[3] *Bernhard* griff Abälard von der Seite an, dass der Teufel kein Recht auf den Menschen gehabt habe, s. ep. 190 de erroribus Abaelardi ad Innocentem II. (bei *Münscher-von Cölln* S. 164. *Baur* S. 202). Er unterscheidet zwischen jus acquisitum und nequiter usurpatum, juste tamen permissum. Letzteres schreibt er dem Teufel zu: Sic itaque homo juste captivus tenebatur: ut tamen nec in homine, nec in diabolo illa esset justitia, sed in Deo. Dabei hob Bernhard besonders hervor, dass Christus als das Haupt für die Glieder genuggethan habe — satisfecit caput pro membris, Christus pro visceribus suis (bei *Baur* S. 202 f.). Am meisten schliesst er sich an Augustin und Gregor den Grossen an, *dass er aber und wesshalb er in s. Widerspruche gegen Abälard verworren und schwankend ist, zeigt *Ritschl*, S. 52—54. Vgl. *Bach*, a. a. O. S. 108 ff.*

[4] Bei *Hugo* tritt Gott als patronus des Menschen gegen den Teufel auf. Vorher aber musste er erst versöhnt werden. Diese Idee ist besonders ausgeführt im Dialog. de sacramentis legis naturalis et scriptae. De sacram. c. 4: Dedit Deus gratis homini, quod homo ex debito Deo redderet. Dedit igitur homini hominem, quem homo pro homine redderet, qui, ut digna recompensatio fieret, priori non solum aequalis, sed major esset. Ut ergo pro homine redderetur homo major homine, factus est Deus homo pro homine. — Dagegen mehr abälardisch c. 10: . . . ut in Deo humanitas glorificata exemplum esset glorificationis hominibus; ut in eo, qui passus est, videant, quid ei retribuere debeant, in eo autem, qui glorificatus est, considerent, quid ab eo debeant exspectare; ut et ipse sit via in exemplo et veritas in promisso et vita in praemio (*Liebner* S. 417 ff. *Baur* S. 206. 208).

[5] Ueber *Pulleyn*, den sonst Bernhard wegen seiner Rechtgläubigkeit rühmte, s. *Baur* S. 205. *Bach*, S. 216 ff. — Der *Lombarde* hebt unter allen Scholastikern das psychologisch-sittliche Moment am meisten hervor (*Baur* S. 209). Sent. lib. III, dist. 19: A. Quomodo a peccatis per ejus mortem soluti sumus? Quia per ejus mortem, ut ait Apostolus, commendatur nobis caritas Dei, i. e. apparet eximia et commendabilis caritas Dei erga nos in hoc, quod filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem tantae erga nos dilectionis arrha et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit, et per hoc *justificamur,* i. e. soluti a peccatis justi *efficimur.* Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris. — Entschieden spricht der Lombarde gegen die Vorstellung als ob durch den Tod Christi Gott gleichsam umgestimmt worden zu Gunsten der Sünder, ibid. F: Reconciliati sumus Deo, ut ait apostolus, per mortem Christi. Quod non sic intelligendum est, quasi nos ei sic reconciliaverit Christus, ut inciperet amare quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici, qui ante se oderant, sed jam nos diligenti Deo reconciliati sumus. Non enim, ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem filii, nos coepit diligere, sed ante mundum, priusquam nos aliquid essemus. — Doch kommt auch die Stellvertretung bei dem Lombarden zur Geltung, wenngleich sehr allgemein gehalten (wie bei Bernhard von Clairvaux) a. a. O. D: Non enim sufficeret illa poena, qua poenitentes ligat ecclesia, nisi poena Christi cooperaretur, qui pro nobis solvit (*Baur* S. 213), und ebenso spielt auch der Teufel in dem System des Lombarden eine merkwürdige Rolle. (Quid fecit redemtor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam: posuit ibi quasi escam sanguinem suum.) *Baur* S. 211 vgl. S. 79.

6 So *Alanus ab Ins.* III (bei *Pez* T. I, p. 493—498), *Albert der Gr.* (Sent. lib. III, dist. 20, art. 7), *Alexander von Hales* (Summae P. III, qu. 1, membr. 4 ss. *Baur* S. 215 Anm.), *Bonaventura* (Opp. T. V, p. 191 ss. ibid. p. 218 ss.) vgl. *Schwane*, S. 312 f.

7 Summae P. III, qu. 22 (de sacerdotio Christi; bei *Münscher-von Cölln* S. 166) *); die Satisfactionstheorie: ibid. qu. 46—49 (*Baur* S. 230 ff.). Vor allem wird die Notwendigkeit des Leidens erörtert, sowie die Frage, ob Gott auch auf andere Weise die Menschen hätte erlösen können? Ja und nein, je nachdem man den Begriff der Notwendigkeit fasst (art. 2; *Baur* S. 232). Jedenfalls war das Leiden Christi der schicklichste und zweckmässigste Weg. Auch dass Christus am *Kreuze* litt, hat seine Bedeutung, wobei nicht nur (mit Andern) an den Baum des Paradieses, sondern auch daran erinnert wird, das Kreuz sei ein Symbol verschiedener Tugenden, sowie der Breite, Höhe, Länge und Tiefe, von welcher der Apostel rede, unserer Erhöhung in den Himmel u. s. w. Auch wird (während Anselm sich mit der einfachsten Thatsache des Todes begnügte) bereits erörtert, dass Christus *alle menschlichen Leiden* erduldet habe an Ehre, Gut, Seele, Leib, an Haupt, Händen und Füssen; daher auch der *Schmerz des Leidens Christi der allergrösste* sei, der im gegenwärtigen Leben erduldet werden kann (wofür wieder mehrere Gründe). Demungeachtet aber *blieb* (nach art. 8) *der Seele fortwährend der Genuss der Seligkeit* (also auch hier noch keine Höllenqual der Seele, kein Tragen des ewigen Fluches, freilich dann auch kein vollständiges Leiden). Auch bei *Thomas* tritt (wie bei Bernhard von Clairvaux) die mystische Idee hervor, wonach das Haupt für die Glieder leidet (qu. 48, art. 1): Christus per suam passionem non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem. Passio non est meritoria, inquantum habet principium ab exteriori: sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori, et hoc modo est meritoria. — Durch eben jene mystische Idee beseitigt Thomas den Einwand, dass Einer für den Andern nicht genugthun könne; denn sofern Zwei durch die Liebe Eins sind, kann Einer für den Andern genugthun. Ueber das *meritum superabundans* qu. 48, art. 2: Christus autem ex charitate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: primo quidem propter magnitudinem *charitatis*, ex qua patiebatur; secundo propter *dignitatem vitae* suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis; tertio propter *generalitatem passionis et magnitudinem doloris* assumti . . . et *ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis* (1 Joh. 2, 2). Ueber die weitern Bestimmungen s. *Baur* a. a. O. *Münscher-von Cölln* S. 167. *Ritschl*, I, 58 ff.

8 *Duns Scotus* in Sent. lib. III, dist. 19: . . . Quantum vero attinet ad meriti sufficientiam, fuit profecto illud finitum, quia causa ejus finita fuit, videlicet voluntas naturae assumptae, et summa gloria illi collata. Non enim Christus quatenus Deus meruit, sed inquantum homo. Proinde si exquiras, quantum valuerit Christi meritum secundum sufficientiam, valuit procul dubio *quantum fuit a Deo acceptatum*. Siquidem divina *acceptatio* est potissima causa et ratio omnis meriti. . . . Tantum valuit Christi meritum sufficienter, quantum potuit et voluit ipsum Trinitas acceptare etc. — Der Hauptnerv der anselmischen Deduction: cur Deus homo? ist hier sonach durchschnitten; denn da Christus nur nach seiner menschlichen Natur gelitten hat, so hätte eben so gut ein Engel oder ein anderer Mensch leiden können, was auch von Duns Scotus nicht geleugnet wird. Vgl. *Baur* S. 256. Darum erscheint auch das Leiden Christi dem Scotus nicht als etwas Notwendiges, noch weniger als dem *Thomas von Aquino*. Zur Vergleichung beider Systeme s. *Ritschl*, I, 73—85. *Während dieser mit Recht in der Lehre des Duns vom Verdienste Christi grössere Folge-

*) Bei *Thomas* finden sich auch (wie schon der Titel andeutet) die ersten Ansätze zu der Lehre vom *dreifachen Amte* Christi, indem er Christum betrachtet als legislator, sacerdos und rex. Indessen gebraucht er den Ausdruck munus, officium noch nicht, und führt auch nur das sacerdotium weiter aus, indem er zeigt, wie Christus sacerdos und hostia perfecta zugleich gewesen. Vgl. *Gieseler*, DG. S. 513.

richtigkeit gegenüber der des Thomas anerkennt, wissen die alten und neuen Thomisten sie kaum geringschätzig genug zu beurteilen, vgl. *Schwane,* S. 327 ff.* — Zwischen beiden steht *Bonaventura* in der Mitte, der eine *perfectio et plenitudo* meriti Christi lehrt (brev. IV, c. 7; cent. III, sect. 30).

[9] *Wiclif,* trialogus III, c. 25 (de incarnatione et morte Christi); bei *Baur* S. 273. So grosses Gewicht er indessen auf den Satisfactionsbegriff legt, eben so grosses legt er auf die Busse. — Nach *Wessel* ist Christus schon durch die *Darstellung des göttlichen Lebens* Erlöser (ein seit Anselm fast abhanden gekommener Gedanke!). Gleichwohl aber ist er auch Mittler; er ist Gott, Priester und Opfer zugleich. Wir erblicken in ihm den versöhnenden und den versöhnten Gott. Vgl. de magn. pass. c. 17, und exempla scalae meditationis ex. III, p. 391 (bei *Ullmann* S. 261; *Baur* S. 277). Auch „*Wessel betrachtet das Leiden Jesu als ein stellvertretendes, aber doch nicht blos auf eine äusserliche juridische Weise, sondern immer unter der Bedingung des lebendigen Glaubens und einer Aneignung des Geistes Christi.*“ *Ullmann* S. 264. Daher tritt auch bei ihm (wie bei Abälard und dem Lombarden) das Moment der Liebe besonders heraus. Wer die Bitterkeit des Leidens Christi ermessen will, der muss vor allen Dingen ein in der Liebe geübtes Auge mitbringen, de magnitud. passionis p. 19. Weitere Belegstellen bei *Ullmann* u. *Baur* a. a. O.

[10] Die sentimentale Beschauung der Leiden Jesu und das Reden von dem „*minnerichen rosenfarbenen Blute*“ (z. B. bei *Suso*) hat allerdings in der Mystik seinen Sitz. Aber dabei liessen es die ächten Mystiker nicht bewenden. So zeigt der Verfasser der Deutschen Theologie c. 3, wie Gott menschliche Natur an sich genommen habe, zur Besserung des Falles; fährt aber dann fort: „Und obgleich Gott alle Menschen an sich nähme, die da sind, und in ihnen vermenschet würde und sie in sich vergottete, und dasselbe aber geschähe nicht in *mir,* mein Fall und Abkehren würde nimmermehr gebessert.“ — Mit bestimmterer Beziehung auf das versöhnende *Leiden* sagt *Tauler* (in der Pred. über Luc. 10, 23 — bei *Wackernagel,* Leseb. I, Sp. 868): Sit din grosser got also gar zuo nihte ist worden vnd verurteilt ist von sinen creaturen vnd gecriutziget ist vnd erstorben, also soltu mit getultigeme libende vnd mit aller libender demuetikeit *dich in sin liden erbilden vnd dich darin trucken.* Vgl. auch dessen Pred. I, S. 289 (Charfr.). — Der Meister Bischof *Albrecht* spricht: Es sint XXIIII stunden vnder tage vnt nacht: der stunden nime eine vs vnt teile si entzwei, vnd vertribe das mit vnsers herren marter: das ist dem menschen besser vnt ouch nützer, denne ob sin alliu menschen gedechtin vnt alle heiligen vnt alle gottes engele vnd maria gotz muoter selber: als der mensch stirbet eines liplichen totes, also stirbet er an allen vntugenden von *eim lutern inkere eins ernsthaften gedankes der marter vnsers herren ihesu cristi* (Sprüche deutscher Mystiker bei *Wackernagel,* Sp. 889). Vgl. *Schmidt,* über Suso (St. Kr. a. a. O. S. 47 ff.). — Nicht aber nur innerlich drangen die Mystiker auf Wiederholung des Leidens Christi, sondern die Selbstpeinigungen der Asketen, vor allem die der Geisseler im Mittelalter, stellten es auch äusserlich dar, freilich so, dass durch Hervorhebung des eigenen Verdienstes das Verdienst Christi selbst wieder in den Schatten gestellt wurde. So heisst es in einem Leich der Geisseler (1349): Durch got vergiuze *wir* vnser blut, daz ist vns zu den sünden gut (*Hoffmann,* Geschichte des deutschen Kirchenliedes S. 94).

[11] Die Begharden lehrten: Christus non est passus pro nobis, sed pro se ipso (*Mosh.* p. 256). *Amalrich von Bena* behauptete, alle Christen seien Glieder Christi in dem Sinne, dass sie als solche die Leiden Christi am Kreuze mit ausgestanden hätten (*Engelhardt,* Abh. S. 253) — also die Umkehrung des Satzes, wonach das Haupt für die Glieder gestorben (bei Bernhard und Thomas von Aquino).

[12] Wurde doch der Rechtsstreit zwischen Christus und Belial (dem Teufel) im 14. Jahrhundert (1382) in Form eines gerichtlichen Processes dargestellt von *Jacob de Teramo,* verdeutscht im 15. Jahrh. u. d. T.: „Hie hept sich an ein Rechtsbuoch“; vgl. *W. Wackernagel,* die altdeutschen Handschriften der Baseler Universitätsbibliothek, 1835. 4. S. 62 f. Aehnliche dramatische Bearbeitungen kommen vielfach in den Literaturen des M.A. vor.

§. 182.

Zusammenhang der Soteriologie mit der Christologie.

Jul. Müller in der deutschen Zeitschr. für christliche Wissensch. u. christliches Leben. Oct. 1850. S. 314 ff.

Durch die anselmische Lehre wurden Menschwerdung und Tod Jesu so sehr als die Angeln des Erlösungswerkes betrachtet, dass das zwischen beiden liegende reiche Leben des Erlösers an religiöser Bedeutung würde verloren haben, wäre nicht wieder daran erinnert worden, dass schon das gottmenschliche Leben selbst die Versöhnung in sich getragen[1]; und wollte es jetzt den Anschein gewinnen, als sei Christus nur geboren worden, um zu sterben, so dass, wenn keine Sünde zu versöhnen gewesen, auch kein Christus erschienen wäre: so wiesen Andere, wiewohl in verschiedenem Sinne und Zusammenhange, am sinnigsten *Wessel*, auf die Bedeutung hin, welche die Offenbarung Gottes im Fleische, auch unabhängig von der Sünde und ihren Folgen, als der Schlussstein der Schöpfung und die Krone der Menschheit haben musste[2].

[1] Siehe *Wessel* im vor. §. Note 9.

[2] Vgl. oben §. 64. *„Die Frage, ob Christus auch ohne Sünde Mensch geworden wäre, kam erst im Mittelalter in eigentliche Discussion, veranlasst, wie es scheint, zuerst durch Rupertus Abbas Duitiensis im* 13. *Jahrh.“* (*Dorner* S. 134); vgl. dessen Schrift: de glorificatione Trin. et processione S. Spir. lib. III, c. 21. IV, 2. u. in Matth. de gloria et honore filii hom. lib. XIII (Opp. T. II, 164 ss.) *Gieseler*, DG. S. 514. — *Thomas Aq.* war nahe daran, die Erscheinung Christi im Fleische zugleich als Vollendung der Schöpfung zu fassen. Im Comment. zu den Sent. lib. III, dist. 1, qu. 1, art. 3 sagt er: durch die incarnatio sei nicht blos Erlösung von der Sünde, sondern auch humanae naturae exaltatio et totius universi consummatio bewirkt worden, vgl. Summa P. III, qu. 1, art. 3: Ad omnipotentiam divinae virtutis pertinet, ut opera sua perficiat et se manifestet per aliquem infinitum effectum. cum sit finita per suam essentiam; dennoch bleibt ihm (nach P. III, qu. 1. 3) wahrscheinlicher, Christus wäre nicht Mensch geworden, wenn keine Sünde gewesen. Diese Ansicht überwog; und lieber pries man (mit Augustin) die Sünde selbst als felix culpa (so *Richard von St. Victor*, de incarn. verbi c. 8); als dass man die Erscheinung Christi ausser Verbindung mit der Sünde für möglich gehalten hätte. *Duns Scotus* neigte sich jedoch zum letztern, freilich im Zusammenhange mit pelagianistischer Richtung, Sent. lib. III, dist. 7, qu. 3, und dist. 19. Aber auch der keineswegs pelagianisch gesinnte *Wessel* drang vorzüglich darauf (de incarn. c. 7 und c. 11; bei *Ullmann* S. 254). Nach ihm liegt die höchste Ursache der Menschwerdung des Gottessohnes nicht in dem Menschengeschlecht, sondern in dem Gottessohne selbst: er ward Mensch um seinetwillen; nicht erst das Eintreten der Sünde konnte diesen göttlichen Willensentschluss hervorrufen; er wäre Mensch geworden, wenn auch Adam nicht gesündigt hätte: Si incarnatio facta est principaliter propter peccati expiationem, sequeretur, quod anima Christi facta sit non principali intentione, sed quadam quasi occasione. Sed inconveniens est, nobilissimam creaturam occasionaliter esse introductam (bei *Dorner* S. 140).

FÜNFTER ABSCHNITT.

Die Heilsordnung.

§. 183.

Prädestination.

(Gottschalkischer Streit.)

L. Cellot, historia Gotteschalci, Par. 1655. fol. *Wiggers,* Schicksale der augustinischen Anthropologie von 529 bis zur Reaction des Mönchs Gottschalk III (Z. h. Th. 1857 S. 163—263). †*Hefele,* Conc. Gesch. IV, 130 ff. (2. Aufl.). †*Schrörs,* Hinkmar v. Rheims (Freiburg 1884), bes. Excurs II.

So gross auch im Abendlande das Ansehen Augustins war, so hatte doch in Beziehung auf die Prädestinationslehre eine semipelagianisierende Vorstellungsweise die Oberhand gewonnen[1]. Als daher im 9. Jahrhundert der Mönch *Gottschalk*, im fränkischen Kloster Orbais, es wagte, mit der streng augustinischen Lehre wieder aufzutreten, ja diese bis zur Behauptung einer doppelten Vorherbestimmung, sowohl zur Seligkeit als zur Verdammniss, auf die Spitze zu treiben[2], zog er sich dadurch Verfolgung zu. *Rabanus Maurus* bestritt ihn zunächst[3], und auf den Synoden zu Mainz (848) und Quiercy (Carisiacum — 849) wurde (am letztern Orte unter Mitwirkung des Erzbischofs Hinkmar von Rheims) das Verdammungsurtheil über Gottschalk gesprochen[4]. Obgleich nun *Prudentius von Troyes*[5], *Ratramnus*[6], *Servatus Lupus*[7] u. a. m. Gottschalks, wenn auch unter einigen Modifikationen, sich annahmen, so wusste doch der gewandte Dialektiker *Johannes Scotus Erigena* durch die dem Augustin selbst entlehnte Behauptung, dass das Böse etwas Negatives sei und als solches von Gott nicht prädestinirt sein könne, den Schein „augustinischer Rechtgläubigkeit zu retten[8]. Was *Prudentius* und *Florus* (Magister) ihm entgegneten, wurde ebensowenig beachtet, als die Verwendung, welche der Erzbischof *Remigius von Lyon* für Gottschalk eintreten liess[9]. Vielmehr wurden auf der zweiten Synode zu Quiercy (853) vier Lehrartikel im Sinne Hinkmars festgestellt[10], denen einige Bischöfe auf der Synode von Valence (855) sechs andere Sätze entgegensetzten, die auch die Bestätigung der Synode zu Langres (859) erhielten[11], Sätze, gegen die Hinkmar aufs neue eiferte[12]. Gottschalk, das Opfer fremder Leidenschaft, trug sein Schicksal mit der Standhaftigkeit und Resignation, die wir mit dem Glauben an eine ewige Vorherbestimmung bei allen Völkern und Individuen zu allen Zeiten verbunden sehen († 868 oder 869).

1 In der griechischen Kirche blieb es ohnehin bei den frühern Bestimmungen. *Joh. Dam.* de fide orth. II, c. 30: *Χρὴ γινώσκειν, ὡς πάντα μὲν προγινώσκει ὁ θεός, οὐ πάντα δὲ προορίζει· προγινώσκει γὰρ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά.* (Vgl. §. 177 Note 1.) — Für das *Abendland* vgl. oben §. 114. *Beda* (expositio allegorica in Cant. Cant.) und *Alcuin* (de trin. II, c. 8) schlossen sich zwar an Augustin an, verwahrten sich aber gegen die praed. duplex, vgl. *Münscher-von Cölln* S. 121 f. Ueber die unbewusste Entfernung von Augustin vgl. *Neander,* KG. IV, S. 412 ff. u. *Wiggers* a. a. O.

2 Ueber seine persönlichen Schicksale und den möglichen Zusammenhang derselben mit seiner Lehre s. *Neander* a. a. O. S. 414 ff. vgl. auch Vorless. ü. d. KG. II, S. 156 ff. und die Charakteristik G.'s bei *Reuter,* Aufkl. I 44 ff. Seine und auch der Gegner Ansichten sind zu entnehmen aus: *Guilb. Mauguin,* vett. auctorum qui saec. IX de praedestinatione et gratia scripserunt opera, Par. 1650. 2 voll. 4. In dem der Synode zu Mainz übergebenen libellus fidei hatte er behauptet: Sicut electos omnes (Deus) praedestinavit ad vitam per gratuitum solius gratiae suae beneficium . . . sic omnino et reprobos quosque ad aeternae mortis praedestinavit supplicium, per justissimum videlicet justitiae suae judicium (nach *Hinkmar,* de praed. c. 5); in seinem Bekenntniss (bei *Münscher-v. Cölln* S. 122): Credo et confiteor, quod gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem. Doch bezog er die praed. duplex weniger auf *das* Böse, als auf *die* Bösen, vgl. die Stelle bei *Neander* S. 418: Credo atque confiteor, praescisse te ante saecula quaecunque erunt futura sive bona sive mala, praedestinasse vero tantummodo bona. Ueber seinen Zusammenhang mit der augustinischen Ansicht s. *Neander* S. 417 ff.

3 Ep. synodalis Rabani ad Hincmarum (bei *Mansi* T. XIV, p. 924): Notum sit dilectioni vestrae, quod quidam gyrovagus monachus, nomine Gothescalc, qui se asserit sacerdotem in nostria parochia ordinatum, de Italia venit ad nos Moguntiam, novas superstitiones et noxiam doctrinam de praedestinatione Dei introducens et populos in errorem mittens; dicens, quod praedestinatio Dei, sicut in bono, sic ita et in malo, et tales sint in hoc mundo quidam, qui propter praedestinationem Dei, quae eos cogat in mortem ire, non possint ab errore et peccato se corrigere, quasi Deus eos fecisset ab initio incorrigibiles esse, et poenae obnoxios in interitum ire. — Was die eigene Lehre des *Rabanus Maurus* betrifft, so setzte er den Ratschluss Gottes, in Beziehung auf die Bösen, durch seine Präscienz bedingt, s. *Neander* a. a. O. S. 421.

4 *Mansi* T. XIV. Ueber die schnöde Behandlung desselben s. *Neander* S. 426 ff.

5 *Prudentii Trecassini* ep. ad Hincmar. Remig. et Pardulum Laudunensem (geschr. um 849, abgedr. bei *Cellot* p. 425). Er behauptete eine zwiefache Prädestination, setzte aber die Prädestination der Bösen bedingt durch das Vorherwissen Gottes. Er behauptete ferner, dass Christus nur für die Auserwählten gestorben sei (Matth. 20, 28) und erklärte dagegen 1 Tim. 2, 4 künstlich so: Vel omnes ex omni genere hominum [vgl. August. enchir. c. 103] vel omnes velle fieri salvos, quia nos facit velle fieri omnes homines salvos. *Neander* S. 433.

6 Aufgefordert von Karl dem Kahlen schrieb er de praed. Dei libb. II bei *Mauguin* T. I, p. 94 (vgl. oben n. 2): Verum qaemadmodum aeterna fuit illorum scelerum scientia, ita et definita in secretis coelestibus poenae sententia; et sicut praescientia veritatis non eos impulit ad nequitiam, ita nec praedestinatio coëgit ad poenam. Vgl. *Neander* S. 434.

7 Abt von Ferrières. Ueber seine Person s. *Siegebertus Gemblac.* de scriptt. eccles. c. 94. Er war durch classische Bildung ausgezeichnet, schrieb um 850 de tribus quaestionibus (1. de libero arbitrio; 2. de praed. bonorum et malorum; 3. de sanguinis Domini taxatione); bei *Mauguin* T. I, P. II, p. 9 ff. — Auch *er* legte die zu Gunsten des Universalismus lautenden Schriftstellen nach dem Sinne des particularistischen Systems aus (*Neander* S. 436 ff.); doch liess er (seiner mildern Gesinnung nach) manches unbestimmt, und war weit davon entfernt, auf Untrüglichkeit Anspruch zu machen (*Neander* S. 440).

8 Liber de divina praedestinatione (bei *Mauguin* T. I, P. I, p. 103 ss.), wahrscheinlich um 851, an Hinkmar und Pardulus. Auch er war von Karl dem Kahlen aufgefordert. —

Da es bei Gott überhaupt kein *Vor-* und *Nachher* giebt, so muss schon der Begriff einer *prae*destinatio aufhören. Da ferner das Böse überall sich selbst bestraft (de praed. c. 6: Nullum peccatum est, quod non se ipsum puniat, occulte tamen in hac vita, aperte vero in altera), so bedarf es keiner prädestinierten Strafe. Das Böse selbst aber ist für Gott gar nicht da, folglich kann weder von einer Präscienz noch einer Prädestination desselben von Seiten Gottes die Rede sein; vgl. *Neander* S. 441 ff. Es ist indessen wohl zu beachten, dass Erigena nur das *Doppelte* in der Prädestination, und ebenso den Begriff des *Göttlichen* in ihr negirt. Seiner ganzen speculativen Richtung nach konnte er den Gedanken nicht aufgeben, dass, weil Gott der Grund aller Dinge, auch von Ewigkeit alles in ihm beschlossen sei, daher de praed. 18, 7: Praedestinavit Deus impios ad poenam vel ad interitum; und 18, 8 spricht er sogar von einer bestimmten Zahl der Guten und Bösen. Ja, das Böse selbst erscheint ihm als in den Weltplan Gottes aufgenommen (supralapsarisch?) s. *Ritter* VII, S. 270 ff. Vgl. seine Lehre von der Sünde und dem Sündenfalle oben §. 176 Note 4, und de div. nat. V, 36 p. 283. *Vgl. bei *Schwane*, §. 98 die Beteiligung des Erigena an d. Praedest.-Streit etc.*

9 *Prudentii* ep. *Trecassini* de praed. contra Joann. Scotum liber, bei *Mauguin* T. I, P. I, p. 197 ss. *Flori magistri* et ecclesiae Lugdunensis liber adv. Jo. Scoti erroneas definitiones, ibid. T. I, P. I, p. 585. und *Neander* S. 448—450. Ueber *Remigius von Lyon* s. *Neander* S. 452; *Vgl. bei *Schwane*, §. 97: die versch. Ansichten der fränk. Theol. ü. d. Prädest. u. d. Kapp. v. Quiercy (S. 430—439).*

10 Synodi Carisiacae capitula IV (bei *Mauguin* T. I, P. II, p. 173. Cap. I. Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit et in paradiso posuit, quem in sanctitate justitiae permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est massa perditionis totius humani generis. Deus autem bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis secundum *praescientiam* suam, quos per gratiam *praedestinavit ad vitam,* et vitam illis praedestinavit aeternam. Caeteros autem, quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, *perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit*; *poenam* autem illis, quia justus est, *praedestinavit aeternam.* Ac per hoc *unam Dei praedestinationem tantummodo dicimus,* quae ad donum pertinet gratiae aut ad retributionem justitiae. Cap. II. Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recipimus. *Et habemus liberum arbitrium ad bonum*, praeventum et adjutum gratia, et habemus *liberum arbitrium ad malum,* desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratis liberatum, et gratia de corrupto sanatum. Cap. III. *Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri,* licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. Cap. IV. Christus Jesus Dominus noster, sicut nullus homo est, fuit vel erit, cujus natura in illo assumta non fuerit: ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit; licet non omnes passionis ejus mysterio redimantur. Quod vero omnes passionis ejus mysterio non redimuntur, non respicit ad magnitudinem et pretii copiositatem, sed ad infidelium et ad non credentium ea fide, quae per dilectionem operatur, respicit partem: quia poculum humanae salutis, quod confectum est infirmitate nostra et virtute divina, habet quidem in se ut omnibus prosit, sed si non bibitur, non medetur.

11 Concilii Valentini III. can. I—VI (*Mauguin* l. c. p. 231 ss.). Can. III: Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam et *praedestinationem impiorum ad mortem*: in electione tamen salvandorum misericordiam Dei praecedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum praecedere justum Dei judicium. Praedestinatione autem Deum ea tantum statuisse, quae ipse vel gratuita misericordia vel justo judicio facturus erat . . . in malis vero ipsorum malitiam praescisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est. Poenam sane malum meritum eorum sequentem, uti Deum, qui omnia prospicit, praescivisse et praedestinasse, quia justus est. . . . *Verum aliquos ad malum praedestinatos esse divina potestate, videlicet ut quasi aliud esse non possint, non solum non*

credimus, sed etiam si sunt qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione sicut Arausica synodus (s. oben §. 114) illis Anathema dicimus. — Nach Can. IV hat Christus sein Blut nur für die Gläubigen vergossen. Im Allgemeinen: Quatuor capitula, quae a Concilio fratrum nostrorum minus prospecte suscepta sunt, propter inutilitatem vel etiam noxietatem et errorem contrarium veritati . . . a pio auditu fidelium penitus explodimus et ut talia et similia caveantur per omnia auctoritate Spiritus S. interdicimus. — Auch die Lehren des *Scotus Erigena* wurden namentlich als ineptae quaestiunculae et aniles paene fabulae verdammt. — Die sechs Canones Lingonenses (bei *Mauguin* a. a. O. p. 235 s.) enthalten eine blosse Wiederholung. Auf der Synode zu Savonières (apud Saponarias) in der Vorstadt zu Toul, wollte man sich erst vereinigen, aber die Verständigung war unmöglich, s. *Neander* S. 458.

12 Im Jahr 859 schrieb er (an Karl den Kahlen) eine Verteidigung der Capitula: de praedestinatione et libero arbitrio contra Gothescalcum et caeteros Praedestinatianos (in Hincmari Opp. ed. *Sismondi*, T. I, p. 1—110) *veranlasst durch die Uebersendung der Beschlüsse von Langres nebst 77 Kapp. aus der Schrift des Prudentius gegen Erigena an den König.*

§. 184.

Weitere Schicksale der Prädestinationslehre.

Unter den Scholastikern suchten *Anselm*[1], *Peter der Lombarde*[2] und *Thomas von Aquino*[3] noch am meisten den augustinischen Satz von der unbedingten Gnadenwahl, wenn gleich unter mancherlei Restrictionen, festzuhalten, und auch *Bonaventura* war seiner ganzen religiösen Richtung nach weit entfernt davon, der Gnade Gottes Eintrag thun zu wollen, wenn er in practischem Interesse behauptete, dass in der grössern oder geringern Empfänglichkeit des Menschen für das Gute der Grund des göttlichen Erbarmens liege[4]. Diese Idee wurde aber auch von solchen aufgegriffen, die sie zu Gunsten einer trivialen Werkheiligkeit auszubeuten wussten, wie denn namentlich *Scotus* und seine Anhänger den Augustinismus in einen neuen Semipelagianismus verkehrten[5]! Demnach sah ein zweiter Gottschalk, *Thomas von Bradwardina*, im 14. Jahrhundert sich genötigt, aufs neue an Augustin und an die Consequenzen seines Systems mit Nachdruck zu erinnern[6]. Vorläufer der Reformation, wie *Wiclif, Savonarola* und *Wessel*, wurden von dem in ihnen lebendig gewordenen frommen Abhängigkeitsgefühle gleichfalls auf die tiefern Grundideen des Augustinismus zurückgeführt, obwohl der Letztere die freithätige Aneignung der Gnade von Seiten des Menschen als eine sich von selbst verstehende conditio sine qua non forderte[7].

1 *Anselm* widmete dem Gegenstande eine besondere Abhandlung: de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio, in Opp. p. 123—134 (150—164). Er geht davon aus, dass kein Unterschied zwischen Präscienz und Prädestination sei, P. II, c. 10: Dubitari non debet, quia ejus praedestinatio et praescientia non discordant, sed sicut praescit, ita quoque praedestinat; doch bezieht sich beides zunächst auf das Gute, c. 9: Bona specialius praescire et praedestinare dicitur, quia in illis facit, quod sunt et quod bona sunt, in malis autem non nisi quod sunt essentialiter, non quod mala

sunt. Vgl. P. I, c. 7. Auch er entfernt sich indessen hier und da von Augustin. So nennt er den Satz: non esse liberum arbitrium nisi ad mala, eine Absurdität (II, c. 8), und sucht bei aller Annahme der Prädestination doch immer den freien Willen zu retten, der ihm übrigens nicht in blosser Wahlfreiheit besteht, denn sonst wäre der Tugendhafte unfreier als der Lasterhafte. Er ist vielmehr der vernünftigen Creatur gegeben ad servandam acceptam a Deo rectitudinem. Anselm macht ferner darauf aufmerksam, wie in der heiligen Schrift selbst sich für beide Systeme (der Gnade und des freien Willens) Aussprüche finden, P. III, c. 11, und fährt fort: Quoniam ergo in sacra Scriptura quaedam invenimus, quae soli gratiae favere *videntur*, et quaedam, quae solum liberum arbitrium statuere sine gratia putantur: fuerunt quidam superbi, qui totam virtutem et efficaciam in sola libertate arbitrii consistere sunt arbitrati, et sunt nostro tempore multi (?), qui liberum arbitrium esse aliquid penitus desperant. Daher c. 14: Nemo servat rectitudinem acceptam nisi volendo, velle autem illam aliquis nequit nisi habendo. Habere vero illam nullatenus valet nisi per gratiam. Sicut ergo illam nullus accipit nisi gratia praeveniente, ita nullus eam servat nisi eadem gratia subsequente. Vgl. auch die Schrift de libero arbitrio, und *Möhler*, kl. Schriften I, S. 170 ff.

[2] Sent. lib. I, dist. 40 A: Praedestinatio est gratiae praeparatio, quae sine praescientia esse non potest. *Potest autem sine praedestinatione esse praescientia.* Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus, sed praescivit Deus etiam quae non esset ipse facturus, i. e. omnia mala. Praedestinavit eos quos elegit, reliquos vero reprobavit, i. e. ad mortem aeternam praescivit peccaturos. Ueber die Erwählung der Einzelnen s. dist. 46 ss.

[3] Summ. P. I, qu. 23, art. 1 ss. (bei *Münscher-von Cölln* S. 151—154): Unterscheidung von electio und dilectio. — Gott will, dass allen Menschen geholfen werde antecedenter, aber nicht consequenter (θέλημα προηγούμενον und ἑπόμενον). — Ueber die causa meritoria art. 5.

[4] Comment. in Sent. lib. I, dist. 40 art. 2, qu. 1 (bei *Münscher-von Cölln* S. 154). Der freie Wille ist als causa contingens mit eingeschlossen in der Präscienz.

[5] *Duns Scotus* in Sent. lib. I, dist. 40 in resol. (bei *Münscher-von Cölln* S. 155): Divina autem voluntas circa ipsas creaturas libere et contingenter se habet. Quocirca contingenter salvandos praedestinat, et posset eosdem non praedestinare. Dist. 17, qu. 1 in resol.: . . . Actus meritorius est in potestate hominis, supposita generali influentia, si habuerit liberi arbitrii usum et gratiam, sed completio in ratione meriti non est in potestate hominis nisi dispositive, sic tamen dispositive, quod ex dispositione divina nobis revelata.

[6] Doctor profundus, geb. zu Hartfield in der Grafschaft Sussex (um 1290), im Plato und Aristoteles bewandert, Procurator des Mertonscollegiums, Beichtvater Eduards III., endlich zum Erzbischof von Canterbury erwählt, † 1349 — „ein christl. Denker, der nichts Höheres kannte, als ‚die Sache Gottes‘ zu verfechten, namentl. die alleinseligmachende Kraft der freien und unverdienten Gnade Gottes zur Anerkennung zu bringen“ (*Lechler*, Wiclif, I, 230 [1873]). Vgl. ebd. die Analyse der ob. Schrift. In seinem Buche „de causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum“ ad suos Mertonenses libb. III. (Ausgabe von *Savil.* Lond. 1618. fol.; im Auszuge bei *Schröckh*, KG. XXXIV, S. 227 ff.) klagt er, *dass beinahe die ganze Welt in den Irrtum des Pelagius verfallen sei.*

[7] *Wiclif*, trialog. lib. II, c. 14: Videtur mihi probabile, . . . quod Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum. Et sic sunt aliqui *praedestinati*, h. e. post laborem ordinati ad gloriam, aliqui *praesciti*, h. e. post vitam miseram ad poenam perpetuam ordinati. Vgl. die weitere scholastisch-speculative Durchführung dieses Gedankens im Zusammenhange. — *Wessel* fasst den Umfang der Erlösung bald allgemein, bald beschränkt. Christus hat für Alle gelitten, aber sein Leiden kommt einem jeden nur insoweit zu gute, als er Empfänglichkeit dafür zeigt; die Empfänglichkeit aber bestimmt sich wieder nach dem Grade der innern Reinheit und des Gleichförmigwerdens mit Christo, de magn. passion. c.

10 (bei *Ullmann* S. 271 f.). — Ueber die freier gehaltene Prädestinationslehre *Savonarola's* s. *Rudelbach* S. 361 ff. und *Meier* S. 269 ff.

§. 185.

Aneignung der Gnade.

Rettberg, Scholasticorum placita de gratia et merito. Gött. 1836. *Ritschl* a. a. O. I, 86 ff. † *Schwane*, DG. d. mittl. Zeit S. 447—462.

So streng auch das augustinische System den Satz vom natürlichen Verderben des Menschen und von der absoluten Gnadenwirkung und Gnadenwahl durchgeführt hatte, so wenig war von Augustin selbst über die Aneignung der Gnade von Seiten des Menschen, über Rechtfertigung, Heiligung u. s. w. etwas Näheres bestimmt worden[1]; und eben durch diese offene Lücke konnte der Semipelagianismus wieder in die Kirche eindringen. Unter der Rechtfertigung verstand *Thomas von Aquino* nicht nur die Freisprechung von der Strafe, sondern auch die zugleich eintretende Mitteilung des göttlichen Lebens (infusio gratiae) von Seiten Gottes[2]. Auch der Begriff der Gnade konnte sehr verschieden gefasst werden, bald mehr (theologisch) als eine Eigenschaft oder eine That Gottes, bald mehr (anthropologisch) als die in dem Menschen wirkende, zu dem Wesen des Wiedergebornen gehörige, religiös-sittliche Thatkraft. Demnach unterschieden der *Lombarde* und *Thomas von Aquino* zwischen *gratia gratis data* (gratuita) und *gratia gratum faciens*, welche letztere dann wieder in *operans* und *cooperans* (praeveniens und comitans) eingetheilt wurde[3]. Ueber die Gewissheit der Gnade blieb Thomas von Aquino und mit ihm sogar *Tauler* im Ungewissen[4], während im Uebrigen die Mystiker die verschiedenen Stufen und Grade des von Gott gewirkten Lebens genauer anzugeben und die innern Vorgänge der Erleuchtung, Erweckung u. s. w. umständlicher zu beschreiben unternahmen[5]. Die schwärmerischen, dem Pantheismus huldigenden Secten aber liessen allen Ernst der Heiligung in phantastischem Gefühlsrausche untergehen[6].

[1] S. oben §. 114 a. E.

[2] *Thomas* Summ. P. II, 1, qu. 100, art. 12 (bei *Münscher-von Cölln* S. 147): Justificatio primo ac proprie dicitur *factio justitiae*, secundario vero et quasi improprie potest dici justificatio significatio justitiae, vel *dispositio ad justitiam*. Sed si loquamur de justificatione proprie dicta, justitia potest accipi prout est in habitu vel prout est in actu. Et secundum hoc justificatio dupliciter dicitur, uno quidem modo, secundum quod homo fit justus adipiscens *habitum* justitiae, alio vero modo, secundum quod *opera justitiae operatur*, ut secundum hoc justificatio nihil aliud sit quam *justitiae executio*. Justitia autem, sicut et aliae *virtutes*, potest accipi et *acquisita* et *infusa*. . . . Acquisita quidem causatur ex operibus, sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam. Vgl. qu. 113, art. 1 (bei *Münscher-von Cölln* a. a. O.).

[3] *Petr. Lomb.* Sent. II, dist. 27 D. *Thom. Aqu.* Summ. P. III, qu. 2, art. 10 (bei

Münscher-von Cölln S. 140 ff.). Nach Thomas von Aquino wirkt Gott in uns das Gute ohne unser Zuthun, aber nicht ohne unsere Zustimmung, Summa P. I. qu. 55, art. 4: Virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Vgl. *Ritter* VIII, S. 341. Die menschliche Mitwirkung tritt bei *Duns Scotus* weit mehr hervor als bei Thomas, Sentent. lib. III, dist. 34, 5: Deus dedit habitum voluntatis, semper assistit voluntati et habitui ad actus sibi convenientes. Man darf sich die Gnade in den Menschen nicht eingegossen denken, wie Feuer in ein Stück Holz, auch nicht so, dass durch die Gnade die Natur verdrängt werde (gratia naturam non tollit, sed perficit), s. *Ritter* ebend. S. 372. — *Der Unterschied der verschiedenen *gratiae* ist der folgende. Die *Gratia gratuita* bewirkt diejenige Ausstattung des Menschen, welche als justitia originalis bezeichnet wird (§. 175): aber erst die *gratia gratum faciens* (in der zwiefachen Weise als *operans* bez. *cooperans*) hat eine direkt auf die justificatio abzweckende Wirkung. Denn sie, in dieser Funktion zunächst als *gr. prima* oder *praeveniens* wirkend, erweckt den Willen zum Guten (*operat*), so dass nun die weitere heilsökonomische Entwickelung vor sich gehen kann; sofern sie dann dabei eine fortdauernde Unterstützung gewährt, wird sie *habitualis* und *cooperat* resp. *comitatur*.*

[4] *Thomas* nimmt (Summ. P. II, 1, qu. 112, art. 5) einen dreifachen Weg an, auf dem der Mensch sich der Gnade Gottes versichern könne: 1) durch unmittelbare Offenbarung von Seiten Gottes; 2) durch sich selbst (certitudinaliter); 3) durch gewisse Anzeichen (conjecturaliter per aliqua signa). Die beiden letztern Wege sind ihm jedoch ungewiss; den erstern aber schlägt Gott nur selten ein und in einzelnen Fällen (revelat Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio). *Luther* (zu Gal. 4, 6) erklärte diese Lehre von der Ungewissheit des Gnadenstandes als eine gefährliche sophistische Lehre. Und doch lehrt auch *Tauler* dasselbe, Pred. Bd. I, S. 67: Es ist kein Mensch auf dem Erdreich so gut, noch so selig, noch so wohl gelehrt nach der heiligen Lehre, der wissen möge, ob er in Gottes Gnade sei oder nicht; es wäre ihm denn sonderlich von Gott geoffenbaret. Es ist hierin genug, so ein Mensch sich wohl versuchet, dass er dann ein Nichtwissen darum habe; also kommt Wissenwollen von Unbekanntheit, als ob ein Kind wissen wollte, was ein Kaiser in seinem Herzen hätte. Und darum, wie der leibliche Sieche seinem Arzt muss glauben, der die Natur der Krankheit besser erkennt denn er selber, also muss auch der Mensch einem bescheidenen Beichtvater glauben.

[5] So verzweigt sich die Gnade nach *Bonaventura* nach drei Seiten hin: 1) in habitus virtutum, 2) in habitus donorum, 3) in habitus beatitudinum (breviloqu. V, 4 ss.; vgl. *Richard von St. Victor* bei *Engelhardt* S. 30 ff.). Ein anschauliches Bild der mystischen Heilsordnung giebt das Büchlein ‚Theologia deutsch'. *Reinigung, Erleuchtung* und *Vereinigung* sind dem Verf. die drei Hauptstufen. Die letzte (unio mystica) verdient besonders als das Ziel und der Gipfel des Ganzen herausgehoben zu werden. Sie besteht nach Cap. 25 darin: „dass man lauter, einfältiglich und gänzlich in der Wahrheit einfältig sei mit dem einfältigen ewigen Willen Gottes, oder *auch ganz und gar ohne Willen sei, oder der geschaffene Wille geflossen sei in den ewigen Willen und darin verschmelzet sei und zunichte worden, also dass der ewige Wille allein daselbst wolle, thue und lasse.*" Vgl. Cap. 30: „Siehe, da wird denn hinfort nichts anderes gewollt oder gemeinet denn gut als gut, und um keiner andern Ursache willen, denn darum, dass es gut ist, und nicht darum, dass es dies oder das sei, diesem oder dem lieb oder leid, wohl oder wehe, süsse oder sauer sei und desgl. . . . denn da ist alle Selbstheit, Ichheit und Ich und Mir und desgleichen gelassen und gefallen; da wird nicht gesagt: ich habe Mich lieb, oder Dich, oder dies oder das und dergleichen. Und spräche man zu der Liebe: was hast du lieb? sie spräche: ich habe Gut lieb. Warum? Sie spräche: darum, dass es gut ist. Und darum, dass es gut ist, so ist es gut und recht und wolgethan, dass es recht gemeinet und lieb gehabt werde. *Und wäre Ichts* [etwas] *besser denn Gott, so müsste es lieb gehabt werden vor Gott.* Und darum hat sich Gott selbst

nicht lieb als sich selber, sondern als gut. Und wäre und wüsste Gott" u. s. w. (vgl. oben §. 168 Note 3). . . . „Siehe, dies soll sein und ist in Wahrheit in einem göttlichen oder in einem wahren vergotteten Menschen, denn sonst wäre er nicht göttlich oder vergottet." Cap. 39: „Nun möchte man fragen, welcher oder was ist ein vergotteter oder göttlicher Mensch? Antw.: Der durchleuchtet und durchschienen ist mit dem ewigen oder göttlichen Lichte, und entzündet mit ewiger oder göttlicher Liebe, da ist ein göttlicher oder vergotteter Mensch. . . . *Man soll wissen, dass Licht und Erkenntniss nichts ist oder taugt, ohne Liebe.*" (Es wird indessen unterschieden zwischen falschem und wahrem Licht, falscher und wahrer Liebe u. s. w.) Aehnlich *Tauler* (Pred. I, S. 117): „Der Mensch, der sich also gegeben hat, und sich Gott gefangen allezeit wesentlich giebt, dem muss auch Gott sich selbst wesentlich gefangen wiedergeben, und da führt Gott den Menschen über alle Weise und über alle Gefängniss in die göttliche Freiheit, in sich selber, dass der Mensch mehr ist ein göttlicher denn ein natürlicher Mensch in etlichen Weisen, und wenn man den Menschen anrührt, rührt man Gott an: der diesen sollte bekennen und sehen, der müsste ihn in Gott bekennen und sehen. Hier sind alle Wunden geheilt und alle Pfande quitt, hier ist die Ueberfahrt geschehen aus den Creaturen in Gott, aus natürlichem Wesen etlicher Weise in ein göttliches Wesen. . . . — In poetischer Weise spricht sich *Suso**) über die unio mystica aus im Büchlein von der ewigen Weisheit, Buch II, c. 7 (bei *Diepenbrock* S. 275): „Ach du zarte, innigliche Feldblume, du geliebtes Herzentraut in den umfangenden Armen der rein minnenden Seele, wie ist das so kundlich dem, der dein je recht empfand; wie ist es aber so seltsam zu hören dem Menschen, dem du unkund bist, dess Herzen und Muth noch leiblich ist! Ach herzliches, unbegreifliches Gut, dies ist eine liebe Stunde, dies ein süsses Nun, in dem muss ich dir aufthun eine verborgene Wunde, die mein Herz noch trägt von deiner süssen Minne. Herr, Gemeinsame in Minne ist wie Wasser im Feuer. Herr, du weisst, dass rechte inbrünstige Minne nicht Zweiheit mag erleiden. — Weitläufig hat *Ruysbroek* die mystische Heilsordnung durchgeführt (bei *Engelhardt* S. 190 ff.). Der Mensch gelangt nach ihm zu Gott durch actives, durch inneres und durch contemplatives Leben. Das erstere geht mehr auf das Aeussere (Bussübungen); die *Liebe* erst kehrt das Streben nach innen. Wenn sich unser Geist ganz zu dem Lichte, Gott, wendet, so wird alles in uns vollendet und zu seinem Ursprung zurückgeführt. Wir werden mit dem Lichte selbst vereinigt, und aus demselben über die Natur in Gnaden wiedergeboren. Aus dem ewigen Lichte werden wieder vier Lichter in uns geboren: 1) das natürliche Himmelslicht, das wir mit den Tieren gemein haben; 2) der Glanz des höchsten Himmels, in welchem wir auf eine quasi-sinnliche Weise den verklärten Leib Christi und der Heiligen schauen; 3) das geistige Licht (natürliche Intelligenz der Engel und Menschen); 4) das Licht der Gnade Gottes. — Ueber die drei Einheiten im Menschen, die drei Ankunften Christi, die vier Ausgänge, die drei Begegnungen, die Gaben des Geistes u. s. w., sowie auch über die verschiedenen Stufen des contemplativen Lebens, die Grade der Liebe, siehe *Engelhardt* a. a. O. — *Savonarola* beschreibt (in seinen Predigten) den Gnadenstand als eine Versiegelung der Herzen: das Siegel ist Jesus Christus der Gekreuzigte, welches dem Sünder aufgedrückt wird, nachdem er Busse gethan und ein neues Herz erhalten. Die Wasser der zeitlichen Trübsal können das Feuer dieser Liebe nicht auslöschen u. s. w.; doch wirkt die Gnade nicht unwiderstehlich: der Mensch kann ihr widerstreben und sie wieder verlieren. Wie weit ferner bei Savonarola die Lehre von der Ungewissheit des Gnadenstandes limitirt sei, siehe *Rudelbach* S. 364. u. *Meier* S. 272.

[6] S. den bischöfl. Brief bei *Mosheim* p. 256: Item dicunt, quod homo possit sic uniri Deo, quod ipsius sit idem posse ac velle et operari quodcunque, quod est ipsius Dei. Item credunt, se esse Deum per naturam sine distinctione. Item, quod sint in eis omnes per-

---

*) Ueber die weitere Heilsordnung Suso's und deren drei Stufen (purgatio, illuminatio, perfectio) vgl. *Schmidt* a. a. O. S. 48. Zu schwimmen in der Gottheit „als ein Adler in dem Lufte" ist das Endziel seines Strebens, ebend. S. 50.

fectiones divinae, ita quod dicunt, se esse aeternos et in aeternitate. Item dicunt, se omnia creasse, et plus creasse, quam Deus. Item, quod nullo indigent nec Deo nec Deitate. Item, quod sunt impeccabiles, unde quemcunque actum peccati faciunt sine peccato (vgl. oben §. 165 Note 2). — Auch Meister *Eckart* lehrte pantheistisch: Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum simili modo, sicut in sacramento convertitur panis in corpus Christi: sic ego convertor in eum, quod ipse operatur in me suum esse. Unum non simile per viventem Deum verum est, quod nulla ibi est distinctio. (Cf. *Raynald*, annal. ad a. 1329.) Gegen diese Ansicht *Gerson* (bei *Hundeshagen* S. 66).

§. 186.

Glaube und Werke. Verdienstlichkeit der letztern.

Dass der Mensch gerecht werde nicht ohne den *Glauben*, musste auch bei aller Hinneigung zum Pelagianismus als paulinische Lehre festgehalten werden. Nur kam darauf an, was man unter dem *Glauben* verstand. Schon *Johannes von Damascus* rechnete zu dem Glauben zwei Dinge: das Fürwahrhalten der Lehre, und das feste Vertrauen auf Gottes Verheissungen[1]; und so fasste auch *Hugo von St. Victor* den Glauben das einemal als *cognitio*, das anderemal als *affectus*[2]; und eine ähnliche Anerkenntniss des verschiedenen Sprachgebrauchs liegt in der Unterscheidung des *Lombarden* zwischen *credere Deum*, *credere Deo* und *credere in Deum*[3]. Nur dieser letztere Glaube ist (nach der Lehre der Scholastiker) fides justificans, fides formata[4]. Dass nun aus *diesem* Glauben die guten Werke von selbst folgen, wurde von den besten Theologen eingesehen und gelehrt[5]. Gleichwohl bildete sich mit der Werkheiligkeit in praxi auch die Theorie von einer Verdienstlichkeit der guten Werke aus; und wenn auch durch die thomistische Unterscheidung von *meritum ex condigno* und *meritum ex congruo* die Ansprüche des Menschen zurückgedrängt wurden, so war dies doch nur eine scheinbare Demut[6]. Vollends aber wurde die Annahme überverdienstlicher Werke, die denen, welche daran Mangel haben, zu gute kommen, zu einer gefährlichen Stütze des Ablasswesens[7], dem sich jedoch auch in dieser Zeit kräftige Stimmen widersetzten[8].

[1] De fide orth. IV, 10: *Ἡ μέντοι πίστις διπλῆ ἐστιν· ἔστι γὰρ πίστις ἐξ ἀκοῆς* (Rom. 10, 17). *Ἀκούοντες γὰρ τῶν θείων γραφῶν, πιστεύομεν τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Αὕτη δὲ τελειοῦται πᾶσι τοῖς νομοθετηθεῖσιν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἔργῳ πιστεύουσα, εὐσεβοῦσα καὶ τὰς ἐντολὰς πράττουσα τον ἀνακαινίσαντος ἡμᾶς. . . Ἔστι δὲ πάλιν πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις* (Hebr. 11, 1), *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, ἢ ἀδίστακτος καὶ ἀδιάκριτος ἐλπὶς τῶν τε ὑπὸ θεοῦ ἐπηγγελμένων, καὶ τῆς τῶν αἰτήσεων ἡμῶν ἐπιτυχίας. Ἡ μὲν οὖν πρώτη τῆς ἡμετέρας γνώμης ἐστὶ, ἡ δὲ δευτέρα τῶν χαρισμάτων τοῦ πνεύματος.*

[2] Ueber das verschiedene Verhältniss beider vgl. *Liebner* S. 435.

[3] Sent. lib. III, dist. 23 D: Aliud est enim credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo est credere vera esse quae loquitur, quod et mali faciunt. Et

nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum est credere quod ipse sit Deus, quod etiam mali faciunt [sonst auch der dämonische Glaube genannt, nach Jac. 2, 19] Credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. — Dasselbe gilt von credere Christum etc. Vgl. Litt. C.

4 Ueberhaupt unterscheiden die Scholastiker zwischen subjectivem und objectivem Glauben, fides qua, und fides quae creditur (*Lombard* a. a. O.). Eine Unterabteilung ist die fides ormata, die durch die Liebe thätig ist. Ohne Liebe bleibt der Glaube informis, s. *Lombard* a. a. O. *Thom.* Summ. P. II, 2, qu. 4, art. 3 (bei *Münscher-von Cölln* S. 175). Auch zwischen entwickeltem und unentwickeltem Glauben (fides explicita et implicita) wird unterschieden: der letztere schon genügt, Summ. theol. II, qu. 1, art. 7; qu. 2, art. 6 u. 7.

5 So sagt der *Lombarde* a. a. O.: Sola bona opera dicenda sunt, quae fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio opus fidei dicitur. — Sonach bliebe der Glaube die Quelle der guten Werke, vgl. lib. II, dist. 41 A, wo nach Röm. 14, 23 alles, was nicht aus dem Glauben hervorgeht, als Sünde erscheint. Schon etwas verrückt erscheint der biblische Standpunkt bei *Thomas Aqu.* Summ. P. II, 2, qu. 4, art. 7, der den *Glauben* selbst schon unter den *Tugenden* aufführt, freilich so, dass er ihn als die erste und oberste Tugend an die Spitze stellt. — „Man wird sich vergeblich bemühen, den reformat. Lehrbegriff *justificatio* [s. u. §. 251] bei irgend einem Theologen des M.A. nachzuweisen. Vielmehr ist die Auslegung des Begriffs darauf gerichtet, dass in ihr die reelle Veränderung des Sünders gedacht werden soll. . . . Es ist auch im Sinne des M.A., dass der Glaube allein zur *justificatio* gehört, dass derselbe durch die Gnade gratis verliehen wird (s. §. 185), dass sie nicht bedingt ist durch *meritum de congruo* (s. u. n. 6), wovon nur die nominalist. Theologie abweicht — aber trotzdem ist theologisch etwas ganz anderes damit gemeint, als mit den gleichlautenden Formeln der Reformatoren.“ *Ritschl* I, S. 106 f.

6 Bestimmt *gegen* Verdienstlichkeit spricht sich noch *Alanus ab Ins.* aus, II, 18 (bei *Pez* I, p. 492): Bene mereri proprie dicitur, qui sponte alicui benefacit, quod facere non tenetur. Sed nihil Deo facimus, quod non teneamur facere. . . . Ergo meritum nostrum apud Deum non est *proprie* meritum, sed solutio debiti. Sed non est merces nisi meriti vel debiti praecedentis. Sed non meremur proprie; ergo quod dabitur a Deo, non erit proprie merces, sed gratia. Auch dem *Glauben* ward Verdienstlichkeit zugeschrieben (inwiefern man ihn selbst wieder als ein Werk, eine Tugend fasste — als Gehorsam gegen die Kirche). *Thom.* P. II, 2, qu. 2, art. 9. — Aber wie äusserlich die Lehre vom Glauben gefasst wurde, zeigen besonders die Scholastiker der späteren Periode, welche die Verdienstlichkeit des Glaubens nach der Schwierigkeit des zu glaubenden Objects bestimmten. Je unglaublicher ein Ding, desto grössere Verdienstlichkeit, es zu glauben. Sich zum Glauben zu zwingen, ist demnach eine an den Willen zu stellende Zumutung. So *Durandus a Sancto Porciano* und *W. Occam.* Ein solcher forcirter Glaube musste dann von selbst wieder zur Ironie und Frivolität des Unglaubens führen. — Ueber die Unterscheidung der merita s. *Thom.* P. II, 1, qu. 114, art. 4. *Hier wurde nun dasjenige Glied eingehakt, welches den Uebergang von der allwirksamen *Gnade* Gottes zu relativer *Werkgerechtigkeit* des Menschen ermöglicht, und zwar in folg. Weise. Bei den guten Handlungen concurriert ein Zwiefaches: 1) Gottes Gnade, welche durch Christi Leiden und Tod ein absolutes *meritum ex* (*de*) *condigno* geschaffen hat; 2) der freie Wille des Menschen, welcher *ex* (*de*) *congruo,* d. h. im Verhältniss zu der ihm verliehenen Kraft, noch ein gewisses meritum erarbeiten kann. Dieses letztere findet nun eine zwiefache prakt. Verwendung: a) zur grössern Sicherstellung der eigenen Erlösung des Gläubigen; b) zur Heilswirkung auf andere, sofern congruum est secundum amicitiae proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius (Thomas a. a. O. Art. 6).*

7 Die Ausbildung der Lehre von einem thesaurus meritorum, thesaurus supererogationis perfectorum gehört dem *Alexander von Hales* (Summ. Pars IV; quaest. 23, art. 2, membr. 5).

Dazu kommt die Unterscheidung von consilium und praeceptum: *quod *praeceptum* importat necessitatem, *consilium* in optione ejus ponitur cui datur (S. Th. II, qu. 108, art. 4), also die consilia umfassen sittliche Vorschriften, zu denen nicht jeder Christ verbunden sei, durch deren freiwillige Erfüllung aber die Heiligen ex congruo einen ganzen Thesaurus meritorum aufgehäuft haben. Die nach Thomas S. Th. II, 1, qu. 114, art. 6 mögliche (vgl. oben n. 6) Verwendung dieses thesaurus zu Gunsten Anderer wird vermittelst des *Ablasses* praktisch. Vgl. §. 198.*

[8] So eiferte der Franziskaner *Berthold* im 13. Jahrhundert gegen die Pfennigprediger, welche die Seelen verführen (s. *Kling* S. 149. 150. 235. 289. 384. 398; *Grimm* S. 210; *Wackernagel*, Leseb. I, Sp. 664). Ueber den Kampf von *Wiclif, Huss* u. s. w. s. die KG. Ueber des Letztern Schrift de indulgentiis s. *Schröckh* XXXIV, S. 599 ff. Auch bildete die thatsächliche Busse der Geisseler und Selbstpeiniger eine praktische Opposition gegen die Laxheit der Grundsätze; *Gieseler* a. a. O. S. 469.

SECHSTER ABSCHNITT.

Die Lehre von der Kirche und den Sacramenten.

§. 187.

Kirche.

Die Verwechslung der Idee der Kirche mit ihrer zeitlichen Erscheinung, aus der am Ende alle Missgestalten der Hierarchie und die Entwicklung der päpstlichen Macht hervorgingen, hatte schon in der vorigen Periode Wurzel gefasst. Das Verhältniss der geistlichen Gewalt zur weltlichen (der Kirche zum Staat) wurde häufig unter dem Bilde der beiden Schwerter dargestellt, welche die einen getrennt, die andern als in der Hand des Petrus *und seiner angeblichen Rechtsnachfolger* vereinigt dachten[1]. Die weitere Entwicklung und Bestimmung dieser Verhältnisse gehört in das Kirchenrecht; doch da die Annahme der kirchenrechtlichen Bestimmungen zur Orthodoxie gehörte, jede Abweichung davon als Häresie und zwar als die gefährlichste aller Häresien erschien, so hat auch die Dogmengeschichte von ihnen Notiz zu nehmen. Am eingreifendsten in die dogmatische Richtung ist die Lehre von der päpstlichen Gewalt und Untrüglichkeit gegenüber der Lehre, dass das Concil über dem Papste sei[2]. Die mystische Idee der Kirche und die damit zusammenhängende Vorstellung von einem allgemeinen Priestertum ward sowohl von *Hugo von St. Victor*, als auch von *Wiclif*, *Matthias von Janow, Hus, Johann von Wesel, Wessel, Savonarola* und andern mit mehr oder weniger Bestimmtheit herausgehoben[3]. Am schroffsten trat die antihierar-

chische und mit ihr die antikirchliche, ja bisweilen antichristliche und politisch-revolutionäre Richtung zu Tage in den schwärmerisch aufgeregten Secten des Mittelalters[4], während die Waldenser und die böhmischen Brüder einfach und ohne Schwärmerei ihr kirchliches Leben wieder auf die apostolische Grundlage (mit Uebergehung freilich der historischen Entwicklung) zurückzuführen suchten[5].

[1] Vgl. *Grimm*, Vrîdankes Bescheidenheit, Gött. 1834. S. LVII*). Schon *Bernhard von Clairvaux* fasste die Worte Luc. 22, 36. 38 sinnbildlich, ep. ad Eugen. 256 (im J. 1146), und ihm stimmt *Johannes von Salisbury* bei (Policr. IV, 3), dass beide Schwerter sich in der Hand des Papstes befänden, doch so, dass der Papst das leibliche Schwert durch den Arm des Kaisers führen soll. Dagegen verstand Kaiser Friedrich I. unter dem *einen* Schwert die Gewalt des Papstes, unter dem *andern* die des Kaisers (s. die Briefe von 1157, 1160, 1167 bei *Grimm*). Dasselbe behauptete gegen Innocenz III. Kaiser Otto. Da nach Joh. 18, 10 *Petrus* es war, der das Schwert zog, so schlossen die Anhänger des päpstlichen Systems daraus, dass *beide* in der Hand des Papstes sein müssten, und dass dieser es nur dem Kaiser leihe. So der Franciscaner *Berthold*. Die andern dagegen, *Freidank, Reinmar von Zweter* und der Sachsenspiegel, wollen die Gewalten geteilt wissen, und eine Glosse zum Sachsenspiegel nimmt an, dass Christus nicht beide Schwerter dem Apostel Petrus, sondern nur eines, das andere aber, das weltliche, dem Johannes gegeben habe. Dagegen stellt der Schwabenspiegel die päpstliche Ansicht auf. Noch andere Erklärungen bei *Grimm* a. a. O. — Auch an Stimmen fehlte es nicht, welche die Kirchenfreiheit, der weltlichen wie der geistlichen Macht gegenüber, beanspruchten. So stellt *Johann von Salisbury* den Grundsatz auf: Ecclesiastica debent esse liberrima; s. den 95. der Briefe in der Sammlung von *Masson* (bei *Ritter*, Gesch. d. Phil. VIII, S. 50 Anm.).

[2] Vgl. u. a. die Bulle Bonifacius' VIII. von 1302 (in Extravag. commun. lib. I, tit. VIII, c. 1) und dagegen die Beschlüsse der Baseler Synode, sess. I. de 19. Jul. 1431 (*Mansi* T. XXIX, cod. 21). *Die 5. Lateransynode von 1516 stellte die in der Bulle von 1302 erhobenen Ansprüche (subesse Romano Pontifici — omnino est de necessitate salutis) wieder auf. Die Gesch. des Streites um die Superiorität von Conzil oder Papst mit zahlr. Belegen bei Gieseler, KG. II, 4 §. 136.*

[3] Nach *Hugo von St. Victor* (de sacram. lib. II, P. III; bei *Liebner* S. 445 ff.) ist Christus das unsichtbare Haupt der Kirche, und die multitudo fidelium ist der Körper. Trotzdem teilt sich bei ihm die ganze Kirche in zwei Hälften (Mauern): die Laien und die Kleriker (linke und rechte Seite). So weit nun aber der Geist über den Leib geht, so weit geht die geistliche Macht über die weltliche. Daher hat erstere das Recht, die letztere sowohl einzusetzen, als da, wo sie verderbt ist, zu richten. Sie selbst aber, wie sie von Gott zuerst eingesetzt ist, kann auch, wenn sie abweicht, nur von Gott gerichtet werden (1 Cor. 6). Auch Hugo erkennt den Papst als den Statthalter Petri an. Er hat das Recht, von allen kirchlichen Personen sich bedienen zu lassen, und die unumschränkte Macht, alle Dinge auf Erden zu binden und zu lösen. — Weit schärfer als Hugo schied zwischen der Idee der Kirche und der äussern Repräsentation derselben durch die Kirchengewalt *Wiclif* (im Trialog. II u. IV); vgl. *Lechler*, Wiclif I, 541 ff. *Ihm ist sie die *Gesamtheit der Erwählten*; somit kann der Begriff ‚Kirche' sich nicht mit dem Begriff ‚Klerus' decken.* Schärfer noch als er *Matthias von Janow* (de regulis Veteris et Novi T.). Nach ihm können die Scheinchristen nur insoweit Christen genannt werden, als ein gemalter Mensch ein Mensch genannt wird, vgl. *Neander* a. a. O. S. 777 ff. *Hus* unterscheidet (im Tractatus de ecclesia) drei Erscheinungsformen der Kirche: 1) ecclesia *triumphans* i. e. beati in patria quiescentes, qui

*) Die Stelle bei *Vridank* heisst S. 152: Zwei swert in einer scheide verderbent lîhte beide: als der bâbest rîches gert, so verderbent beidiu swert.

adversus satanam militiam Christi tenentes, finaliter triumpharunt; 2) ecclesia *dormiens*, i. e. numerus praedestinatorum in purgatorio patiens; 3) ecclesia *militans* i. e. ecclesia praedestinatorum, dum hi viant ad patriam. Diese drei Kirchen sollen aber *eine* Kirche werden am Tage des Gerichts. Von dieser wahren, einstweilen noch in drei geschiedenen Formen sich darstellenden Kirche unterscheidet er aber wiederum die ecclesia nuncupative dicta (die ecclesia der praesciti): Quidam sunt in ecclesia nomine et re, ut *praedestinati*, obedientes Christo catholici; quidam nec re nec nomine, ut praesciti pagani; quidam nomine tantum, ut praesciti hypocritae; et quidam re, licet videantur nomine esse foris, ut praedestinati Christiani, quos Antichristi satrapae videntur in facie ecclesiae condemnare (zu diesen zählte wohl Hus sich selbst). *Wichtiger noch ist der Fortschritt, dass *Hus* die scholastische Position zerstört hat, als hätte auch die kirchliche Rechtsordnung, wie sie sich in der hierarchischen Gliederung darstellt, Anspruch auf absolute Geltung (vgl. *Gottschick,* Hus' etc. Lehre von der Kirche ZKG. 1886, H. III, IV.).* — *Nic. von Clemanges* sieht den lebendigen Glauben des Individuums als das eigentliche Lebensprincip an, aus dem auch die erstorbene Kirche sich wieder erzeugen kann, daher sein Ausspruch: in sola potest muliercula per gratiam manere ecclesia, sicut in sola Virgine tempore passionis mansisse creditur (disputatio de conc. generali). Vgl. *Münz*, Nic. Clémanges, sa vie et ses écrits, Strasb. 1846, p. 58 u. 59. *Joh. von Wesel* (disput. adv. indulgentias) zeigt, von dem verschiedenen Begriff des Wortes ecclesia ausgehend, wie man sowohl sagen könne: ecclesia universalis non errat, als auch ecclesia universalis errat. Nur die auf den Fels gegründete Kirche ist ihm sancta et immaculata, und von dieser unterscheidet er die peccatrix et adultera. Nach *Johann Wessel* ist die Kirche die Gemeinschaft der Heiligen, zu der alle wahrhaft Frommen gehören, die durch *einen* Glauben, *eine* Hoffnung und *eine* Liebe mit Christo verbunden sind (die Griechen nicht ausgeschlossen). Die äussere Einheit der Kirche unter einem Papste ist ihm nur etwas Zufälliges, und ebensowenig sind es die Decrete der Concilien, welche die Einheit der Kirche begründen. (Hyperboräer, Indier, Scythen, die nichts von Concilien zu Costnitz und Basel wissen!). Höher noch als die Einheit des Glaubens steht ihm die der Liebe. Angelehnt an den augustinischen Satz (evangelio non crederem etc.), den er als subjectives Geständniss fasst, glaubt er *mit* der Kirche und *gemäss* derselben, aber nicht *an* dieselbe. Rücksichtlich des Priestertums hält er zwar an dem Unterschiede von Geistlichen und Laien, erkennt aber neben dem Standespriestertum auch ein allgemeines an. Auch ist die Kirche nicht da um des Klerus willen, sondern umgekehrt. Vgl. *Ullmann* S. 296 ff. (nach den in der Farrago rerum theologicarum vereinigten Abhandlungen: de dignitate et potestate ecclesiastica, de sacramento poenitentiae, de communione Sanctorum et thesauro ecclesiae) u. *Münchmeier* S. 19. — Nach *Savonarola* machen alle, die in der Liebe und in der christlichen Wahrheit durch die Gnade des heil. Geistes vereinigt sind, die Kirche aus; und *wo diese Gnade nicht ist, da ist auch die Kirche nicht,* s. die Stellen aus den Predigten bei *Rudelbach* S. 354 ff. *Meier* S. 282 ff. Die mystische Deutung der Bundeslade auf die Kirche ebendaselbst.

[4] Bei *Mosh.* p. 257: Dicunt se credere, ecclesiam catholicam sive christianitatem fatuam esse vel fatuitatem. Item, quod homo perfectus sit liber in totum, quod tenetur ad servandum praecepta data ecclesiae a Deo, sicut est praeceptum de honoratione parentum in necessitate. Item, quod ratione hujus libertatis homo non tenetur ad servandum praecepta Praelatorum et statutorum ecclesiae, et hominem fortem, etsi non religiosum, non obligari ad labores manuales pro necessitatibus suis, sed eum libere posse recipere eleemosynam pauperum. Item dicunt, se credere omnia esse communia, unde dicunt, furtum eis licitum esse.

[5] Vgl. *Gieseler,* KG. II, 2 S. 506 ff. *Herzog,* Waldenser S. 194 ff. *Dagg. weist *Müller,* Die Wald. etc. (1886) S. 85 ff. nach, dass die Genossenschaft zwar auf den Gedanken apostol. Lebens gegründet war, aber sich unter einem monarchischen Bischof doch eine eigene Hier-

archie neben der römischen eingerichtet und demgemäss die Idee des allg. Priestertums nur in sehr bedingter Weise äusserlich dargestellt hat.*

§. 188.

Verehrung der Heiligen und der Maria.

Entsprechend der pyramidalisch sich aufbauenden Hierarchie auf Erden dachte man sich auch die Hierarchie des Himmels, an deren Spitze die Gottesmutter Maria stand[1]. Dem natürlich sich aufdringenden Vorwurfe des Polytheismus begegnete die scholastische Distinction zwischen *λατρεία* und *προσκύνησις* in der griechischen, sowie zwischen ***Latria***, ***Dulia*** und ***Hyperdulia*** in der lateinischen Kirche[2]. Dies schützte jedoch keineswegs vor praktischem Missbrauche, so dass *schon während des M.A. nachdrückliche Einsprache gegen den Heiligendienst überhaupt sich erhob[3].*

[1] Bei den Griechen wurde die Mariolatrie durch *Joh. Damascenus*, bei den Lateinern durch *Anselm von Canterbury, Peter Damiani, Bernhard von Clairvaux* u. a. gefördert, s. *Gieseler*, KG. II, 2 S. 425 (wo auch Stellen aus den Minnesängern); *Benrath*, Marienverehrung (St. Kr. 1886, H. II). Dazu mag noch eine Stelle von *Tauler* kommen, Pred. auf unser lieben Frauen Verkünd. (Predd. Bd. III, S. 57). T. nennt die Maria „eine Tochter des Vaters, eine Mutter des Sohnes, eine Braut des heil. Geistes, eine Königin des Himmels, eine Frau der Welt und aller Creaturen, eine Mutter und Fürbitterin aller Menschen, die ihrer Hülfe begehren, einen Tempel Gottes, worin Gott süss gerastet hat wie ein Bräutigam in seiner Kammer mit grosser Wonne und Weide, die er hatte in dem jungfräulichen Leibe, wie in einem Garten voll von allen wohlriechenden Kräutern, allerlei Tugenden und Gnaden. Mit diesen Tugenden hat sie die Himmel der heiligen Dreifaltigkeit honigfliessend über uns arme Sünder gemacht, und hat die Sonne der Gerechtigkeit fortgebracht, und verjagt die Verfluchung der Eva, und zerbrochen das Haupt der höllischen Schlange. Diese zweite Eva hat mit ihrem Kinde alles wiedergebracht, was die erste Eva verloren und verdorben hat, und viel mehr Gnade und Reichtum darüber. Dies ist der edle Stern aus Jakob entsprossen (wovon in Mosis Buch geweissagt ist), dessen Schein die ganze Welt erleuchtet; darum in allen deinen Nöten (spricht Bernardus) kehre deine Augen zu diesem Stern, rufe an Maria, so kannst du nicht verzweifeln; folge Maria, so kannst du nicht irren. Sie wird dich durch die Kraft ihres Kindes halten, dass du nicht fallest; sie wird dich beschirmen, dass du nicht verzagest; sie wird dich zu ihrem Kinde führen, dass du wohl überkommest; sie hat die Gewalt wohl, *denn der allmächtige Gott ist ihr Kind;* sie hat auch den guten Willen wohl, denn sie ist barmherzig. Wer mag denn zweifeln, dass ein Kind seine Mutter nicht ehren wolle, oder dass sie nicht überfliessend ist von Liebe, in welcher die wesentliche Liebe (Gott selbst) gerastet hat?". — Nächst der Maria waren es die Apostel des Herrn, dann die Märtyrer, die Verbreiter des Christentums, die Stifter der Nationalkirchen, ausserordentliche Kirchenlichter und Asketen, vorzüglich Mönche und Nonnen, welche kanonisirt wurden. Die Legende schuf selbst neue (mythische) Heilige aus der Phantasie (z. B. den heil. Longin), und auch alttestamentliche Männer und Frauen nahmen an der Verehrung Teil. Das Recht der Kanonisation, das erst bei den Bischöfen gestanden, zogen die Päpste mehr und mehr an sich, worüber das Weitere in der Kirchengeschichte.

[2] In der griechischen Kirche wurde der Unterschied zunächst in Beziehung auf die Bilderverehrung gemacht von der zweiten nic. Synode (bei *Mansi* conc. T. III, col. 377) und von *Theodorus Studita*, ep. 167, Opp. 1521. Die *λατρεία* gebührt allein dem dreieinigen Gott, die *τιμητικὴ προσκύνησις* auch den Bildern. — In der latein. Kirche bezieht *Petr.*

Lombard. Sent. lib. III, dist. 9 A die *latria* allein auf Gott. Von der *dulia* aber unterscheidet er drei Species, wovon die eine einer jeden Creatur, die andere nur der *Menschheit Christi* zukommt. Zu der *dulia* fügt *Thomas von Aquino* (P. II, 1. qu. 103, art. 4) noch die *hyperdulia*, welche er allein der Maria reservirt. Vgl. die Stellen bei *Münscher-von Cölln* S. 182 f.

3 *Die Reihe der Einsprache Erhebenden geht von *Claudius von Turin* und *Agobard von Lyon* bis auf **Hus* in seiner Schrift de mysterio iniquitatis Antichristi c. 23 (bei *Schröckh* XXXIV, S. 614 f.)

Im Zusammenhange mit der Heiligenverehrung steht die *Bilderverehrung* und der *Bilderdienst.* Die äussere Geschichte des Bilderstreites gehört in die Kirchengeschichte vgl. Vorless. über KG. II, n. 3. Dogmatische Begründung des Bilderdienstes bei *Joh. Damasc.* orationes III pro imaginibus (Opp. T. I, 305 ss.). — *Gegen* die Bilder die Synode von Constantinopel (754), *für* dieselben die zweite von Nicäa (787). Unterschied zwischen λατρεία, die nur Gott zukommt, und προσκύνησις τιμητική (ἀσπασμός), welche sowohl den Bildern der Heiligen, als auch dem Kreuzeszeichen und den heiligen Evangelienbüchern gebührt. — Im Abendlande erst eine vermittelnde Ansicht (imagines non ad adorandum, sed ad memoriam rerum gestarum et parietum venustatem habere permittimus), von Karl dem Gr. vertreten, in der Schrift de impio imaginum cultu libb. IV (um 790) und auf der Synode zu Frankfurt (794); dagegen die nicäische Ansicht verteidigt von Papst Hadrian (Widerlegung der carol. Bücher in *Mansi* T. XIII, col. 759 ss.) und Theodulph von Orleans. — Später dann *Thomas Aq.* Summ. P. III, qu. 25, art. 3 vom Kreuze Christi: Cum ergo Christus adoretur adoratione latriae, consequens est, quod ejus imago sit adoratione latriae adornanda (also hier wirkliche Idololatrie?) Vgl. art. 4 und *Joh. Damasc.* de fide orth. lib. IV, c. 11.

§. 189.

Die Sacramente.

„*Die Lehre von den Sacramenten ist der Hauptpunkt, in welchem sich die scholastische Theologie nicht blos formell, sondern auch materiell productiv bewies*“[1]. Mit der schärfern Definition des Sacraments, wie sie *Hugo von St. Victor*[2], *Peter der Lombarde* u. a.[3] auf augustinischer Grundlage versuchten, setzte sich auch, namentlich durch den Letztern, die Zahl fest als heilige Siebenzahl[4]. Noch schwankt indessen die Zählung[5] bis auf *Bonaventura* und *Thomas von Aquino*. Nachdem sie sich aber einmal festgesetzt, konnte es auch dem scholastischen Scharfsinne der Letztern nicht schwer fallen, die tiefern Gründe dafür anzugeben[6]. Da nun ferner auch die griechische Kirche seit dem 9. Jahrhundert zu einer Vervielfältigung der Sacramente hinneigte[7], so ward bei den Vereinigungsversuchen mit ihr die abendländische Zählung auf der Kirchenversammlung zu Florenz bestätigt[8]. Blos *Wiclif*, die Waldenser und die strengern Husiten kehrten entweder zur ursprünglichen Zweiheit zurück, oder entfernten sich doch wenigstens von der Siebenzahl der römischen Kirche und ihrem Sacramentsbegriffe[9].

1 *Ullmann*, Wessel S. 321 f. Allg. Lit. s. §. 136, 138.

2 Dem *Hugo von St. Victor* genügte die augustinische Definition (sacrae rei signum, s. oben §. 136) nicht. Er nennt sie eine blosse Nominalerklärung. Auch Buchstaben und Gemälde können ja Zeichen heiliger Dinge sein. Seine Definition de sacr. lib. I, P. IX, c. 2 ist: Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex si-

militudine repraesentans: ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam. Kürzer die Definition in der Summa tr. II, c. 1: Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae. Vgl. de sacr. lib. II, P. VI, c. 3 (*Liebner* S. 426. und *Schwane*, S. 580 f.).

3 Sent. lib. IV, dist. 13: Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Dies gilt nicht von allen Zeichen ... (omne sacramentum est signum, sed non e converso). Vgl. distinct. 1: Non significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi. Dieses Moment wird auch von *Thomas von Aquino* aufgenommen, Summa, qu. 60, art. 3: Sacramenta sunt quaedam sensibilia signa invisibilium rerum, quibus homo sanctificatur. Weitere Definitionen der Scholastiker bei *Hahn* (1. §. 136) S. 21 f. Da man unter der Materie des Sacraments sowohl das vorliegende, sinnenfällige Element (Wasser, Wein, Oel), als die damit vorzunehmende Handlung (Besprengung, Salbung) verstehen konnte, so machten einige Scholastiker (Thomas Scotus, Biel) wieder einen Unterschied zwischen materia propinqua und materia remota, ja sogar (bei der Busse) remotissima; vgl. die Stellen bei *Hahn* S. 146. Ueber die *göttliche Einsetzung* der Sacramente, die nachzuweisen auch einige Schwierigkeiten machte, s. ebend. S. 154 ff. Von der eigentlichen Institutio unterschied man die Promulgatio, die auch menschlichen Ursprungs sein konnte, oder man liess die Insinuatio institutionis von Seiten Gottes der eigentlichen Institutio vorangehen, welche dann wohl durch Menschen, d. h. durch die Kirche, geschehen konnte.

4 Noch in dieser Periode war man lange schwankend. *Rabanus Maurus* und *Paschasius Radbertus* kennen nur vier Sacramente, oder eigentlich nur die beiden der Taufe und des Abendmahls, doch so, dass mit der Taufe auch das Chrisma aufgeführt und das Sacrament des Altars in die beiden Elemente des Leibes und Blutes Christi zerlegt wird. Raban. de inst. cler. I, 24: Sunt autem sacramenta Baptismus et Chrisma, Corpus et Sanguis, quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel sacris *sacramenta* dicuntur. Vgl. Paschasius de corp. et sang. Domini c. 3. — So auch *Berengar von Tours* (de s. coena, Berol. 1834) p. 153: Duo sunt enim praecipue ecclesiae sacramenta sibi assentanea, sibi comparabilia: regenerationis fidelium et refectionis (Taufe und Abendmahl). — *Gottfried*, Abt von Vendôme (um 1120), nennt Ring und Stab, womit die Bischöfe belehnt wurden, *sacramenta* ecclesiae. — *Bernhard von Clairvaux* führt die Fusswaschung als ein Sacrament auf (sermo in coenam Domini §. 4; bei *Münscher-von Cölln* S. 188). — *Hugo von St. Victor* (lib. I, P. VIII, c. 7) unterscheidet drei Klassen von Sacramenten: 1) solche, in denen das Heil zu oberst beruht und empfangen wird (Taufe und Abendmahl, nebst der Confirmation, die P. VII zwischen Taufe und Abendmahl hineintritt); 2) Sacramente, die, ob sie gleich nicht notwendig zur Seligkeit sind, doch die Heiligung fördern, indem durch sie die gute Gesinnung geübt und eine höhere Gnade erlangt werden kann, wie der Gebrauch des Weihwassers, die Besprengung mit Asche u. s. w.; 3) Sacramente, die nur eingesetzt zu sein scheinen um zur Vorbereitung und Heiligung der übrigen Sacramente zu dienen, die Ordination, die Weihe des Ornats der Geistlichen u. a. Ausgezeichnet werden von ihm ausser den drei obengenannten Sacramenten erster Klasse auch noch die Ehe (lib. II, P. IX), die Busse (P. XIV) und die letzte Oelung (P. XV), „*aber bei keinem dieser Sacramente, als bei der Taufe und dem Abendmahle, spricht er so, dass sie zu jener ersten Klasse notwendig gerechnet werden müssten. Man weiss daher nicht, ob er nicht auch noch einige davon zur zweiten Klasse gerechnet hat*“ *Liebner* S. 429 (*Münscher-von Cölln* S. 188 f.) — *Peter Damiani* führt sogar zwölf Sacramente an (Opp. T. II, p. 167—169). — Dagegen bestimmter der *Lombarde* Sent. lib. IV, dist. 2 A: Jam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt Baptismus, Confirmatio, Manis benedictio i. e. Eucharistia, Poenitentia, Unctio extrema, Ordo, Conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum praebent et gratiam adjutricem confe-

runt, ut Baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut Conjugium; alia gratia et virtute nos ulciunt, ut Eucharistia et Ordo. Vgl. *G. L. Hahn*, S. 79 ff.

5 So zählt *Alanus ab Ins.* lib. IV (bei *Pez* p. 497) noch hinter einander auf: Baptismus, Eucharistia, Matrimonium, Poenitentia, Dedicatio basilicarum, Chrismatis et Olei inunctio, und schliesst alle diese Gnadenmittel ein zwischen die praedicatio und die ecclesia. Auch spricht *Alanus* nur von einer Mehrzahl, nicht von einer Siebenzahl der Sacramente, vgl. III, 6. Selbst die lateranensischen Concilien III. u. IV. (1179 u. 1216), sowie der Papst Innocenz III. betrachten die Lehre von den *sieben* Sacramenten noch nicht als ein ausgemachtes Dogma der Kirche, und noch im Jahr 1229 weiss das gegen die Albigenser gehaltene Concil von Toulouse nur von *fünf* kirchlichen Sacramenten (indem Busse und Ehe von deren Zahl ausgeschlossen sind), vgl. *Hahn* S. 109. — *Alexander von Hales* schloss sich zwar an die Siebenzahl an, führte jedoch nur Taufe und Abendmahl auf die Einsetzung Christi selbst zurück, während die übrigen Sacramente von seinen Aposteln und den Dienern der Kirche eingesetzt seien (Summa P. IV, qu. 8, membr. 2, art. 1).

6 Nach *Thomas* (P. III, qu. 65, art. 1) dienen die fünf ersten Sacramente ad spiritualem uniuscujusque hominis in se ipso perfectionem, die beiden letzten dagegen ad totius ecclesiae regimen multiplicationemque. Ferner: Per Baptismum spirituatiter renascimur, per Confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide; renati autem et roborati nutrimur divina Eucharistiae alimonia. Quodsi per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per Poenitentiam spiritualiter sanamur; spiritualiter etiam et corporaliter, prout animae expedit, per extremam Unctionem. Per Ordinem vero ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter; per Matrimonium corporaliter augetur. Aber auch nach *Thomas* (Summ. P. III, qu. 62, 5) sind Taufe und Abendmahl potissima sacramenta. — *Bonaventura* bringt (brev. VI; cent. III, sect. 47, c. 3) die sieben Sacramente in Verbindung mit den sieben Krankheiten des Menschen: gegen die Erbsünde ist die Taufe, gegen die Todsünde die Busse, gegen die erlässliche die letzte Oelung, wider die Schwachheit die Firmung, wider die böse Lust die Ehe; desgleichen mit den sieben Cardinaltugenden: zum Glauben leitet die Taufe, zur Hoffnung die Firmung, zur Liebe das Abendmahl, zur Gerechtigkeit die Busse, zur Beharrlichkeit die letzte Oelung, zur Klugheit die Weihung, zur Mässigkeit die Ehe. — Vgl. auch *Bertholds* Predigten (von *Kling* S. 439 ff.). Die „sieben Heiligkeiten" sind ihm eine von Christo bereitete Arznei, in sieben Stücke geteilt u. s. w.*) Vgl. auch *Raimund von Sabunde* Tit. 282 ss. *Matzke* S. 90 ff.**).

7 *Joh. Damasc.* de fide orth. IV, 13 nennt nur Mysterien: der Taufe und der Eucharistie, die erstere in Beziehung auf die Geburt, die letztere in Beziehung auf die Erhaltung (Nahrung) des neuen Lebens; und zwar bei beiden Mysterien wieder eine Zweiheit, bei der Taufe Wasser und Chrisma, bei der Eucharistie Brot und Wein. Vgl. *Langen*, Joh. v. D. S. 301—307. — *Theodorus Studita* dagegen (lib. II, ep. 165; Opp. p. 517) lehrt sechs Sacramente (nach dem Vorgange des Pseudodionys, vgl. oben §. 136 Note 3): 1) Taufe, 2) Abendmahl (*σύναξις, κοινωνία*), 3) Weihen des heil. Oels (*τελετὴ μύρου*), 4) Priesterweihe (*ἱερατικαὶ τελειώσεις*), 5) Mönchsstand (*μοναχικὴ τελείωσις*), 6) Gebräuche bei den Verstorbenen (*περὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων*); s. *Schröckh*, KG. XXXIII, S. 127 f.

8 *Mansi* conc. T. XXXI, col. 1054 ss. Diese Bestimmungen galten dann auch für die unirten Armenier.

9 Wiclif führt zwar die kirchliche Zählung auf, lib. IV, c. 1, unterwirft aber in den folgenden Capiteln jedes einzelne Sacr. der Kritik. Vgl. §. 190 Note 10. Christus war ihm

---

*) „*Auch auf die siebenfache Art der Opfertiere im A. T. und die Sprengung ihres Blutes werden von Einigen die Sacramente bezogen.*" *Gieseler*, DG. S. 531. Welche grosse Bedeutung der Siebenzahl überhaupt beigelegt wurde, s. *Hahn* a. a. O. S. 113.

**) Daneben erweist sich dann freilich auch wieder das Heilmittel des Sacramentes als ein *fünf*faches: 1. medicina curativa; 2. conservativa; 3. praeservativa; 4. meliorativa; 5. universalis. So nach *Wilhelm von Auxerre* lib. IV, trad. 3) bei *Hahn* S. 116

„das Sacrament der Sacramente“ (*Böhringer* S. 329). — *Ueber der Waldenser Sacramentslehre und -Gebrauch s. *Comba*, Hist, des Vaudois d'Italie I (1887), S. 321—334. Unbedingte Uebereinstimmung findet unter den versch. Verzweigungen derselben nicht statt, aber man kann als für alle gültig aufstellen, dass sie der Ehe, Firmung und Priesterweihe den Charakter von Sacramenten absprechen. — Das Glaubensbekenntniss der Husiten von 1443 (bei *Lenfant*, hist. de la guerre des H. vol. II, 132 ff.) erkennt nur Taufe u. Abendmahl als Sacr. an.* *Hus* selbst hatte sich zur Lehre von den sieben Sacramenten bekannt, doch unter gewissen Restrictionen, s. *Münscher-von Cölln* S. 201. **Petrus Oxoniensis*, Prof. d. Theol. zu Salamanca, wollte die Busse aus der Reihe der Sacr. streichen, musste aber 1479 widerrufen.* — Die schwärmerischen Secten des Mittelalters, wie die Katharer, Petrobrusianer, Spiritualen, Fraticellen, verwarfen zum Teil die Sacramente ganz, oder doch die Sacramente im römischen Sinne, wogegen sie ihre eigenen (wie das katharische consolamentum) aufstellten.

§. 190.

Fortsetzung.

Vielfach wurde von den Scholastikern über das Alter[1], über die Notwendigkeit, den Zweck und die Bedeutung, sowie über die specifische Kraft und Wirkung der Sacramente disputirt. Während im Geiste der edlern Mystik *Hugo von St. Victor* die Bestimmung der Sacramente auf die tiefern religiösen Bedürfnisse des Menschen zurück führte[2], bemühte sich auch *Thomas von Aquino*, sowohl den Begriff des Sacraments noch genauer zu bestimmen, als über dessen Wirkung sich und andere aufzuklären:[3] durch den Tod Jesu haben die neutestamentlichen Sacramente eine *virtus instrumentalis* oder *effectiva* erlangt, welche den alttestamentlichen Sacramenten fehlte[4]. Durch den Genuss oder Empfang eines Sacraments erlangt sonach der Mensch einen gewissen *Charakter*, der bei einigen Sacramenten, wie bei der Taufe, Firmelung und Priesterweihe *character indelebilis* ist und daher die Wiederholung des Sacraments verbietet[5]. Die Sacramente wirken nicht nur *ex opere operantis*, sondern auch *ex opere operato*[6], weshalb es nicht auf die äussere oder innere Würde, noch auf den Glauben und die sittliche Beschaffenheit des Verwaltenden ankommt, wohl aber auf dessen Intention, das Sacrament als ein solches zu verwalten. Diese Intention muss mindestens eine *habituelle*, braucht aber nicht notwendig eine *actuelle* zu sein[7]. — Abweichend von der thomistischen Vorstellung, welche die kirchlich-orthodoxe wurde, leugnete *Scotus*, dass in den Sacramenten selbst die wirkende Kraft der Gnade enthalten sei[8]. Noch entschiedener bestritten *Wiclif* und *Johann Wessel* die Lehre von einer Wirkung der Sacramente *ex opere operato*, während sie nichtsdestoweniger gegen die Sacramente selbst, als gegen göttliche Institute, die grösste Ehrfurcht hegten[9]. So standen sie in der Mitte zwischen der abergläubischen Aeusserlichkeit, womit das Sacrament gleichsam zu einem Zaubermittel gemacht wurde, und der

fanatischen Innerlichkeit der pantheistischen Secten, die jegliches sichtbare Pfand und Siegel der unsichtbaren Güter in idealistischem Hochmute verwarfen[10].

[1] Inwiefern auch das A. Test. Sacramente gehabt? *Petrus Lombard.* Sent. lib. IV, dist. 1 E: . . . Veteris Testamenti sacramenta promittebant tantum et significabant, haec autem (Novi Testamenti) *dant* salutem (vgl. Augustin ebend.). Da die Sacramente durch die Sünde notwendig geworden, Gott aber die *Ehe* im Paradiese eingesetzt hatte, so erschien *dieses* Sacrament als das älteste, das schon dem Stand der Unschuld angehörte, s. *Cramer* VII, S. 103. Vgl. *Thomas Aq.* (Note 4 u. 5).

[2] Der Zweck der Sacramente ist nach *Hugo* ein dreifacher: 1) propter humiliationem (Unterwerfung der Sinnlichkeit, um durch sie zum Uebersinnlichen zu gelangen); 2) propter eruditionem (das Sinnliche leitet zum Uebersinnlichen: wenn der Kranke auch die Arznei nicht begreift, so sieht er doch das Glas, und dies giebt ihm die Ahnung der heilenden Kraft darin, und flösst ihm Vertrauen und Hoffnung ein); 3) propter exercitationem (Stärkung des innern geistigen Lebens). Alle drei Personen der Trinität sind beim Sacrament thätig. Der Vater (Schöpfer) schafft die Elemente, der Sohn (Erlöser, Gottmensch) setzt sie ein, und der Geist heiligt sie (vermöge der Gnade). Der Mensch ist dabei der Verteiler, das Werkzeug Gottes. Gott ist der Arzt, der Mensch der Kranke, der Priester der Diener oder Bote Gottes, die *Gnade* (nicht das Sacrament) ist die Arznei, das Sacrament das Gefäss derselben. — Gott hätte den Menschen auch *ohne* Sacramente retten können, wenn er gewollt hätte; nun aber, nachdem er es *so* gewollt, ist es Pflicht des Menschen, sich dieser Anordnung zu unterwerfen; doch kann Gott noch immer ohne Sacramente retten. Ist dem Menschen durch Zeit- und Ortsverhältnisse der Gebrauch derselben unmöglich gemacht, so reicht die res (virtus) sacramenti hin; denn die Sache gilt mehr als das Zeichen, der Glaube mehr als das Wasser u. s. f. (de sacram. lib. I, P. IX, c. 3—5; *Liebner* S. 430 ff.).

[3] *Thom. Aqu.* Summ. P. III, qu. 60—65 (im Ausz. bei *Münscher-von Cölln* S. 192 ff.).

[4] Qu. 62, art. 1: Necesse est dicere sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare. . . . Et dicendum est, quod duplex est causa agens, *principalis et instrumentalis. Principalis* quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo nihil potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo divinae naturae. Causa vero *instrumentalis* non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant. Art. 5: Unde manifestum est, quod sacramenta ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum. Art. 6: Per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quaedam illius fidei protestationes, inquantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet, quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem; sed solum significabant fidem, per quam justificabantur*).

[5] *Innocent. III.* in decret. Greg. IX. lib. III, t. 42, c. 3: Et is, qui ficte ad baptismum accedit, *characterem* suscipit christianitatis impressum. — *Thomas* P. III, qu. 63, art. 2: Sacramenta novae legis *characterem* imprimunt. — Conc. Florent. (unter Eugen IV. — bei *Mansi* T. XXXI, col. 1054 ss.): Inter haec Sacramenta tria sunt, Baptismus, Confirmatio et

*) *Die Meinung, dass die Sacramente des A. Test. die Gnade nur vorgebildet, nicht mitgeteilt hätten, wurde zwar von Johann Bonaventura und Scotus verworfen, sowie schon Beda das Gegenteil gelehrt hatte; allein von Eugenius IV auf der Kirchenversammlung zu Florenz bestätigt.*" *Münscher-v. Cölln* S. 187 (die Belegstellen ebend. S. 198 f.). Man nahm dann an, dass die alttest. Sacramente ex opere operantis, die neutest. dagegen ex opere operato gewirkt. Vgl. *Engelhardt*, DG. S. 197 f. Anm. u. *Hahn* a. a. O. den ganzen Abschnitt 5: Verschiedenheit der Sacramente in den verschiedenen Perioden der Menschheit S. 41 ff.

Ordo, quae characterem i. e. spirituale quoddam signum a caeteris distinctivum imprimunt in anima indelebile. *Unde in eadem persona non reiterantur.* Reliqua vero quatuor characterem non imprimunt et reiterationem admittunt*). Vgl. *Schwane*, S. 592 ff.

6 Am deutlichsten bei *Gabriel Biel* in Sent. lib. IV, dist. 1, qu. 3 (*Münscher-von Cölln* S. 199): Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato, ita quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod praeter exhibitionem signi foris exhibiti non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur Sacramenta conferre gratiam per modum *meriti*, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiae collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus seu devotio interior in suscipiente, secundum cujus intentionem confertur gratia, tanquam meriti condigni vel congrui, praecise, et non major propter exhibitionem sacramenti. (Diese letztere Ansicht war die des Scotus.) S. *Hahn* S. 396 ff.

7 *Thom.* l. c. qu. 64, art. 5: . . . Ministri ecclesiae possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali. Art. 9: Sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti, quod minister sit in charitate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre; ita non requiritur ad perfectionem sacramenti fides ejus, sed infidelis potest verum sacramentum praebere, dummodo caetera adsint, quae sunt de necessitate sacramenti. Ueber die *intentio* ebend. und art. 10 (*Münscher-von Cölln* S. 196; *Cramer* VII, S. 712 f. und *Hahn* S. 217 ff., wo auch auf die verschiedenen Arten der Intentio näher eingegangen wird, S. 222 ff.**). Vgl. auch *Schwane* §. 124; *Morgott*, D. Spender der h. Sakr. nach d. Lehre des Thomas v. A. (Freiburg 1886).

8 Vgl. Note 6. Auch darüber gingen die Meinungen auseinander, ob die Gnade des Sacramentes von der dem Menschen auch auf anderm Wege mitgeteilten Gnade etwas specifisch Verschiedenes, oder mit ihr identisch sei. Ersteres behaupteten *Albert d. Gr.* und *Thomas von Aquino*, letzteres *Alexander von Hales*, *Duns Scotus*, *Occam*, *Biel* u. A. s. *Hahn* S. 323 ff. und die dort mitgeteilten Belege. In jedem Falle bleibt auch nach scholastischer Anschauung Gott selbst die causa principalis der Gnade, während das Sacrament als causa instrumentalis zu betrachten ist. Thomas von Aquino bei *Hahn* S. 385. Nach einer andern Fassung wieder erschienen die Sacramente als Unterpfänder der Gnade, als secundäre Ursache (causa sine qua non), ebend. S. 391.

9 Eine scharfe Kritik der Sacramentlehre giebt *Wiclif* trialog. lib. IV, c. 1 ss. Nach ihm hätten tausend andere Dinge (als rerum sacrarum signa) ebenso gut das Recht, Sacra-

---

*) Gleichwohl war man längere Zeit über den Begriff des *character indelebilis* im Unklaren. Wurde doch früherhin selbst die Eucharistie von Einigen (Hugo v. St. Victor und Abälard) zu den Sacramenten gerechnet, die keine Wiederholung zulassen, freilich nicht in dem Sinne, dass dieselbe Person das Sacrament nicht zu wiederholten Malen empfangen dürfe (dies wird vielmehr verlangt), sondern so, dass die Consecration nicht an derselben Hostie dürfe mehr als einmal vollzogen werden. (Vgl. *Hahn* S. 255.) Aber auch *nach* dem Concil von Florenz war man bei dem Tode Pius' II. über die Wiederholbarkeit der letzten Oelung im Streite, vgl. *Platina* de vita Pii II. und unten §. 199 Note 3. Weiteres bei *Hahn* S. 261 u. 265 Note. — Der Ausdruck *character* wurde da, wo derselbe nicht indelebilis ist, auch bisweilen gegen den Ausdruck *ornatus animae* vertauscht; doch fand auch dieses Widerspruch, s. *Hahn* S. 295 u. das Ausführlichere über den *character indelebilis* überhaupt S. 298 ff. Es geht daraus hervor, dass längere Zeit dieser ganze Lehrsatz unter die „disputablen" gehörte.

**) Die sittliche Beschaffenheit des Administrierenden kommt dieser Lehre zufolge nicht in Betracht. „Ein Stall wird nicht minder rein, wenn er mit einer eisernen und rostigen, als wenn er mit einer goldenen und mit Edelsteinen besetzten Gabel gesäubert wird. Ein goldener Ring, den ein König einem seiner Unterthanen zum Geschenk macht, verliert dadurch nichts von seinem Wert, dass jener ihn durch einen Bauer überreichen lässt. Die Rose ist nicht minder rot in der Hand eines unsaubern Weibes als in der eines Kaisers." *So eine Münchener Handschr. vom J. 1395 gegen die Waldenser von Peter von Pilichdorf, welche der Jesuit Gretser fälschlich ins J. 1444 setzte. Vgl. *Preger* AMA III, 13, 1 (1875). Blos das Laster der Simonie macht eine Ausnahme. — Im 11. Jahrh., als es sich darum handelte, die concubinarischen Priester im Mailändischen unter Rom zu beugen, hatte man von dort aus anders gelehrt und die Wirksamkeit der von ihnen verwalteten Sacramente bestritten.*

mente zu heissen, als die sieben. . . . Multa dicta in ista materia habent nimis debile fundamentum, et propter aggregationem ac institutionem in terminis difficile est loquentibus habere vim impugnabilem veritatis. . . . Non enim video, quin quaelibet creatura sensibilis sit realiter sacramentum, quia signum a Deo institutum ut rem sacram insensibilem significet, cujusmodi sunt creator et creatio et gratia creatoris. Vgl. c. 25, wo er die zu den Sacramenten hinzugefügten Ceremonien als Erfindungen des Antichrists bezeichnet, die er zu Beschwerung der Kirche gehäuft habe. Milder urteilt in dieser Hinsicht *Wessel*, der gewisse äussere Zuthaten (Chrisma) nicht geradezu missbilligt, da die Kirche aus Ehrerbietung gegen das Sacrament dasselbe mit grösserer Feierlichkeit umgeben habe; aber die Wirkung des Sacraments betreffend, bestreitet auch er die Lehre von der Wirkung desselben ex opere operato, und macht das Heil von der Gesinnung des Geniessenden abhängig, de commun. Sanct. p. 817. *Ullmann*, S. 322 f. *Die Gesinnung bez. Sittlichkeit des Spenders kommt dabei für Wiclif nicht in Betracht; er fordert nur, dass *rite* ministriert werde. Vgl. die bei *Lechler* I, 11, A. 3 angezogene Stelle der Schrift De Ecclesia, . . . licet sibi damnabiliter, tamen subjectis utiliter ministrat.*

10 *Mosh.* l. c. p. 257: Dicunt se credere, quod quilibet Laicus bonus potest conficere corpus Christi, sicut sacerdos peccator. Item, quod sacerdos, postquam exuit se sacris vestibus, est sicut saccus evacuatus frumento. Item quod corpus Christi aequaliter est in quolibet pane, sicut in pane sacramentali. Item, quod confiteri sacerdoti non est necessarium ad salutem. Item, quod corpus Christi vel sacramentum Eucharistiae sumere per Laicum tantum valet pro liberatione animae defuncti, sicut celebratio Missae a sacerdote. — *Der ‚Passauer Anonymus‘ (vgl. *Preger* AMA III, XIII, S. 186) sagt über die von den Waldensern ausgegangenen Ortlieber: ‚corpus proprium appellant verum corpus Christi‘ (Max. Bibl. PP. XXV, 267 E, 16) und eine Aufzeichnung bei Martène und Durand V, 1754 von denselben: ‚quod corpus cujuslibet hominis sit ita corpus dominicum et venerandum sicut corpus Christi‘.*

§. 191.

Taufe.

In den Bestimmungen über die Taufe beschränkte sich der Scharfsinn der Scholastiker mehr auf Einzelnes, während in den Bestimmungen über das Abendmahl sich eine grössere Originalität kund giebt. Die mystische Betrachtungsweise des Wassers, als des flüssigen Elements, hatte an dem allegorisierenden Cyprian ihren Vorgänger, nur dass jetzt die pedantischen Bestimmungen über die bei der Taufe zu gebrauchenden Flüssigkeiten noch specieller die scholastische Spitzfindigkeit charakterisiren[1]. Die Taufe dürfen nur Priester vollziehen, Notfälle ausgenommen (*instanti necessitate*)[2]. Ueber die Kindertaufe hatte die Kirche längst keinen Zweifel mehr, aber *Peter von Bruys* und einige mystische Secten sprachen geringschätzig von ihr[3]. Die Pathen übernehmen für den Täufling die Verpflichtung des Glaubens nach dem augustinischen Grundsatze: Credit in altero, qui peccavit in altero[4]. — Die Wirkung der Kindertaufe besteht in der Tilgung der Erbsünde, doch bleibt die concupiscentia (lex fomitis), obwohl durch die Taufgnade gemildert, zurück[5]. Erwachsenen, die sich taufen lassen, dient die Taufe nicht nur zur Vergebung schon begangener Sünden, sondern sie verleiht, nach dem *Lombarden*, auch

positiv die Gnade zu tugendhaften Handlungen[6]. — Letzteres dehnte *Thomas von Aquino* auch auf die Kinder aus[7], und Clemens V. bestätigte seine Behauptung auf der Synode zu Vienne (1311)[8]. Uebrigens bildet die Taufe die Grundlage und Bedingung zu allen übrigen Sacramenten[9].

1 Schon *Petrus Lombard.* lehrt lib. IV, dist. 3 G: Non in alio liquore potest consecrari baptismus nisi in aqua; obwohl andere meinten, dass man auch mit Luft, mit Sand oder mit Erde taufen könne (*J. A. Schmid*, de baptismo per arenam, Helmstad. 1697). Ob statt des reinen Wassers auch Bier, Fleisch- oder Fischbrühe, Meth oder Honigwasser, Lauge oder Rosenwasser gebraucht werden dürfe? darüber waren verschiedene Meinungen, s. *Augusti*, Archäol. VII, S. 206 ff. Wurde doch sogar gefragt: quid faciendum, si puer urinaret (stercorizaret) in fontem? Man unterschied aqua artificialis, naturalis und usualis. — Auch über die *Taufworte* war viel unnötiges und unerbauliches Gezänke, s. *Holder* a. a. O. — Wegen der *Besprengung* (statt des Untertauchens) fanden gleichfalls Erörterungen statt. *Thomas Aqu.* giebt der ältern Sitte den Vorzug (Summ. P. III, qu. 66, art. 6), weil das Untertauchen zugleich an das *Begrabenwerden* Christi erinnere; doch hielt er es nicht für durchaus notwendig. Die Besprengung ward seit dem 13. Jahrh. im Abendlande allgemeiner. Die griechische und die mailändische Kirche behielten indessen fortwährend das Untertauchen bei, s. *Augusti*, Arch. a. a. O. S. 229 ff.*). Ob ein- oder dreimaliges Untertauchen notwendig? u. a. m. s. bei *Holder* a. a. O. (wo überhaupt viele Beispiele von dem erfinderischen Scharfsinne der Casuisten, in Beziehung auf alle möglichen Schwierigkeiten, gesammelt sind). — *Eine andre Art, das zu erwerben was die Taufe bietet, bezeichnet *Thomas* S. Th. III, qu. 66*: Praeter baptismum aquae potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, inquantum quis ei conformatur pro Christo patiendo vgl. oben §. 181, n. 10 a. E.

2 *Petr. Lomb.* IV, dist. 6 A (nach Isidor. Hisp.): Constat baptismum solis sacerdotibus esse traditum, ejusque ministerium nec ipsis diaconis implere est licitum absque episcopo vel presbytero, nisi his procul absentibus ultima languoris cogat necessitas: quod etiam laïcis fidelibus permittitur. Vgl. Gratian. in decret. de consecr. dist. 4, c. 19. Thomas Aq. P. III, qu. 67, art. 1—6. u. die weitern Stellen bei *Hahn* S. 174. (Die nähern Bestimmungen gehören in das Kirchenrecht.) Ueber die Wirkung der Taufe an den Kindern überhaupt vgl. *Schwane*, 608 ff.

3 Vgl. Petr. Ven. Cluniacensis adv. Petrobrusianos (in Bibl. PP. max. Lugd. T. XXII, p. 1033). Auch die Paulicianer, Bogomilen, Katharer u. s. w. waren gegen die Kindertaufe, mehrere dieser Secten (wie die Katharer) gegen die Wassertaufe überhaupt, vgl. *Moneta*, adv. Catharos et Waldenses, lib. V, c. I, p. 277 ss. *Münscher-von Cölln* S. 209 f. Ueber die Wirkung der Taufe überhaupt vgl. *Schwane*, 608 ff.

4 Vgl. oben §. 137 Note 6. *Lomb.* lib. IV, dist. 6 G. *Thomas Aqu.* qu. 68, art. 9: Regeneratio spiritualis, quae fit per baptismum, est quodammodo similis nativitati carnali, quantum ad hoc, quod, sicut pueri in maternis uteris constituti non per se ipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris ecclesiae constituti, non per se ipsos, sed per actum ecclesiae salutem suscipiunt. — Die geistliche Verwandtschaft der Pathen unter sich gehört in das Kirchenrecht. Vgl. *Lombard.* lib. IV, dist. 42. *Thom. Aqu.* P. III in supplem. qu. 56, art. 3. Decretal. Greg. IX. lib. IV, t. 11. Sexti decretal. lib. IV, t. 3.

5 *Lomb.* lib. II, dist. 32 A (nach Augustin): Licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante: imo per gratiam baptismi mitigatur et

---

*) Mancherlei Bestimmungen über die Taufe s. auch in *Bertholds* Predd. S. 442 f. Unter anderm: „Es sollen nicht junge Leute ein Kind in Gespötte und Gelächter taufen, oder thörichte Leute einen Juden ins Wasser stossen wider seinen Willen. Das hat keine Kraft."

minuitur, ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti eundo post concupiscentias. Nec post baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum, sed tantum poena peccati est; ante baptismum vero poena est et culpa. Vgl. das Folgende. *Thom. Aqu.* P. II, qu. 81, art. 3: Peccatum originale per baptismum aufertur *reatu*, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem: remanet tamen peccatum originale *actu*, quantum ad *fomitem*, qui est inordinatio partium inferiorum animae et ipsius corporis. Vgl. P. III, qu. 27, art. 3.

[6] *Lomb.* lib. IV, dist. 4 H: De adultis enim, qui digne recipiunt sacramentum, non ambigitur, quin gratiam operantem et cooperantem perceperint . . . De parvulis vero, qui nondum ratione utuntur, quaestio est, an in baptismo receperint gratiam, qua ad majorem venientes aetatem possint velle et operari bonum. Videtur, quod non receperint: quia gratia illa charitas est et fides, quae voluntatem praeparat et adjuvat. Sed quis dixerit eos accepisse fidem et charitatem? Si vero gratiam non receperint, qua bene operari possint cum fuerint adulti, non ergo sufficit eis in hoc statu gratia in baptismo data, nec per illam possunt modo boni esse, nisi alia addatur; quae si non additur, non est ex eorum culpa, quia justificati [*al.* non] sunt a peccato. Quidam putant gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in baptismo dari in munere, non in usu, ut, cum ad majorem venerint aetatem, ex munere sortiantur usum, nisi per liberum arbitrium usum muneris extinguant peccando: et ita ex culpa eorum est, non ex defectu gratiae, quod mali fiunt.

[7] *Thom. Aqu.* qu. 69, art. 6: Quia pueri, sicut et adulti, in baptismo efficiuntur membra Christi, unde necesse est, quod a capite recipiant influxum gratiae et virtutis.

[8] Bei *Mansi* T. XXV, col. 441. *Münscher-v. Cölln* S. 203.

[9] Baptismus totius ecclesiastici sacramenti origo est atque primordium (*Petr. Damian.* lib. gratiss. c. 3). Baptismus est janua et fundamentum caeterorum sacramentorum (*Gabr. Biel* distinct. 7). Diese Ansicht erhielt jedoch erst volle Anerkennung nach Innocenz III., der sie noch zu bestreiten gewagt, s. *Hahn* S. 248.

Dass die Taufe nicht wiederholt werden durfte, lag im Charakter des Sacraments. Ob aber ein durch Gewalt der Umstände an der Taufe Gehinderter dennoch selig werden könne? darüber waren die Meinungen verschieden. Gegen frühere Lehrer (wie *Rabanus Maurus*) behaupten die spätern, der h. *Bernhard*, der *Lombarde* und *Thomas Aqu.*, dass in einem solchen Falle der *Wille* hinreiche. Vgl. dazu die Stellen bei *Münscher-von Cölln* S. 205 f.

§. 192.

Firmung.

Klee, DG. II, S. 160—170. *J. F. Bachmann*, Geschichte der Einführung der Confirmation innerhalb der evangelischen Kirche, Berlin 1852, S. 1—20. †*Schwane*, a. a. O. §. 126.

Die Firmung (χρίσμα, confirmatio), ursprünglich mit der Taufe verbunden, hatte sich allmählich als eine besondere Handlung herausgestellt, der alsdann auch die Würde eines Sacraments zukam, das nur der Bischof verrichten darf[1]. Wenn die Taufe Bewegung zum Leben giebt, so die Firmung das Wachsthum. Ihr Charakter ist der Charakter der Stärke[2], weshalb die zu diesem geistlichen Rittertum Gefreiten einen Backenstreich erhalten[3]. Uebrigens muss die Taufe der Firmung vorausgegangen sein[4]. Auch bei ihr werden Pathen erfordert[5]. Eugen IV. bestätigte diese Bestimmungen[6]. *Wiclif* aber und *Hus* erklärten die Firmung für einen Missbrauch[7].

[1] Vgl. *Augusti*, Arch. VII, S. 401 ff. *Hahn* S. 192. Ueber den Ursprung dieses Sacraments behauptet *Alexander von Hales*: Sacramentum confirmationis dedit per Apostolos

(Summa IV, qu. 8, m. 2. a. 1). Die kirchl. *Form* führt er fälschlich zurück auf eine Synode von Meaux (Concilium Meldense) s. *Gieseler,* DG. S. 527 u. vgl. *Hahn* S. 89. 147. 161—64. Nach *Thomas* ist sowohl Materie wie Form von Christus selber eingesetzt worden (*Schwane,* S. 623). — Die Formel der Administration lautet: Signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spir. S. oder auch: in vitam aeternam. Weshalb nur der Bischof als berechtigter *Spender* erschien, s. bei *Schwane,* S. 624 ff.

2 *Melchiades* in ep. ad Hisp. episcopos (bei Lomb. sent. IV, dist. 7). *Thom. Aqu.* art. 6 u. 7 (bei *Münscher-v. Cölln* S. 211 f.). *Bonaventura,* brevil. P. IV, c. 8 (bei *Klee* II, S. 165).

3 Nach *Augusti* (a. a. O. S. 450 f.) kommt dieser Gebrauch nicht vor dem 13. Jahrhundert vor, doch nach *Klee* (DG. II, S. 165) schon bald nach dem 10. Jahrhundert; jedenfalls hängt er eher mit dem Rittertum (*Klee*), als mit dem Loszählen der Gesellen (*Augusti*) zusammen. Die eigentliche *Materie* dieses Sacramentes ist indessen das Chrisma confectum ex oleo olivarum. Vgl. die Bestimmungen bei den Note 2 u. 6 angeführten Autoritäten.

4 *Thomas Aqu.* l. c.: Character confirmationis ex necessitate praesupponit characterem baptismalem etc. Die Confirmation hat die Bestimmung, die Taufgnade zu erhalten (*Bonaventura,* Comp. VI, 5). Auch sie hat einen character indelebilis, und darf daher nicht wiederholt werden.

5 Ueber die Firmpathen s. *Augusti* a. a. O. S. 434. *Thom. Aqu.* art. 10. *Münscher-v. Cölln* S. 214. Auch die Firmpathenschaft begründet geistliche Verwandtschaft.

6 Conc. Florent. col. 1055, bei *Münscher-v. Cölln* S. 215*).

7 Trial. lib. IV, c. 14. Wiclif zweifelt, ob die Firmung (wie man annahm) in der Stelle Act. 8, 17 gegründet sei, und nennt es eine Gotteslästerung, anzunehmen, dass die Bischöfe noch einmal den heil. Geist erteilen könnten, der schon einmal in der Taufe erteilt worden sei. — *Hus,* art. II. apud Trithem. Chron. Hirsaug. ann. 1402. *Klee* a. a. O. S. 164.

§. 193.

Das heilige Abendmahl.

1. *Der Streit darüber bis auf den Anfang der Scholastik. Paschasius Radbertus und Ratramnus. Berengar.*

Marheineke (vgl. oben §. 73), p. 66 ss. *Ebrard* I, S. 385 ff. *Gförer,* über Pseudo-Isidor, in der Freib. kath. Zeitschr. für Theol. 1847, 2 S. 337 ff. *Steitz-Hauck,* Art. Transsubstantiation, RE² XVI. †*Schwane,* DG. d. mittl. Zeit §. 124—130. †*Bach,* DG. d. M.A. I, Abschn. IV, VII.

Wenn auch noch zu Anfang dieser Periode Ausdrücke vorkommen, welche auf eine blos bildliche Auffassung des Abendmahls bezogen werden können[1], so bildete sich doch der durch die Liturgien fixirte Sprachgebrauch[2] immer mehr zu Gunsten der Verwandlungslehre aus, *welche am geeignetsten war, dem nach handgreiflicher Nähe des Göttlichen haschenden populär-religiösen Bedürfniss zu entsprechen.* Der heftige Mönchsstreit zwischen *Paschasius Radbertus* und *Ratramnus*[3], der sich sogar in höchst unflätige Erörterungen verirrte und

*) Die griechische Kirche hat das Sacrament der Firmung mit der römischen gemein; nur wird es bei ihr (nach der ältern Tradition der Kirche) unmittelbar nach der Taufe verrichtet, und zwar ist dazu jeder Priester befugt, s. RE² VIII, 145. In der griechischen Kirche werden dem Olivenöl noch neunzig verschiedene aromatische Substanzen beigefügt. (*Hahn* a. a. O. S. 147.)

ebenso anstössige Benennungen nach sich zog, und woran übrigens die angesehensten Theologen der Zeit, wie *Rabanus Maurus*[4] und *Scotus Erigena*[5] Theil nahmen, gab das Signal zu weiterem Kampfe. Der berühmte *Gerbert* suchte die paschasische Lehre von der wirklichen Verwandlung des Brots in den Leib Christi durch mathematische Figuren zu erläutern[6]. Um die Mitte des 11. Jahrhunderts galt dieselbe schon so allgemein für orthodox, dass, als *Berengar*, Canonicus von Tours und später [?] Archidiakonus von Angers, in einem Briefe an Lanfranc es wagte dieselbe anzutasten, er deshalb verdammt und auf mehreren Synoden (zu Vercelli und Rom 1050; 1059; 1078) zum Widerruf genötigt ward. Er würde noch mehr erlitten haben, hätte ihn nicht Gregor VII. der Wut seiner Gegner zu entziehen gewusst[7]. Uebrigens war Berengar weit entfernt, jede höhere, über den Begriff eines kahlen Zeichens hinausgehende Vorstellungsweise auszuschliessen, weshalb er auch an dem religiösen Ausdrucke von einem Geniessen des Leibes und Blutes Christi keinen Anstoss nahm, wohl aber sich denselben mehr oder weniger ins Ideale deutete[8]. Nachdem jedoch einmal durch den Cardinal *Humbert* diesem Ausdrucke die crasseste capernaïtische Deutung gegeben worden[9], war jeder weitern Ausflucht der Weg versperrt, und den spätern Lehrern blieb fast nichts übrig, als durch verstärkte Künste der Dialektik das Anstössige zu verdecken und so das unantastbare Geheimniss mit einem Dornengewebe von Syllogismen zu umspinnen, wie dies bereits aus Lanfrancs scholastischer Trennung des Subjects und der Accidentien sichtbar wird[10].

1 So bei *Beda Venerabilis*(in Marci evang. Opp. T. V, p. 192 und an andern Stellen; bei *Münscher-von Cölln* S. 223 f.); bei *Walafried Strabo* (*Ebrard* S. 366); bei *Alcuin* u. a. Indessen war man zu Karls des Gr. Zeit wie auch vorher darüber einverstanden, dass in Brot und Wein nicht *blosse* Zeichen zu verehren seien, s. de impio imaginum cultu lib. VI, c. 14, p. 491 (bei *Münscher-von Cölln* S. 224 f.). Besonders stark spricht sich *Amalarius von Metz* (um 820) aus, spicil. T. VII (bei Ebrard S. 368): Ecclesiae sacrificium praesens mandendum esse ab humano ore; credit namque corpus et sanguinem Domini esse, et hoc morsu benedictione coelesti impleri animas sumentium. Uebrigens will er nicht entscheiden, utrum invisibiliter assumatur in coelum an reservetur in corpore nostro usque in diem sepulturae, an exhaletur in auras, aut exeat de corpore cum sanguine, an per poros emittatur.

2 Vgl. *Ebrard* S. 370 ff.

3 *Paschasius Radbertus* (monachus Corbeiensis) in seinem liber de corpore et sanguine Domini (an Karl den Kahlen, zwischen 830—832; bei *Martène* und *Durand* T. IX, col. 367—470). Er geht von der Allmacht Gottes aus, bei der alles möglich sei, und behauptet demgemäss II, 2: Sensibilis res intelligibiliter virtute Dei per verbum Christi in carnem ipsius ac sanguinem divinitus transfertur. Schon *er* sah in den Elementen (doketisch) nur eine die Sinne täuschende Hülle, unter welcher der Leib Christi verborgen ist: Figura videtur esse dum frangitur, dum in specie visibili aliud intelligitur quam quod visu carnis et gustu sentitur. Es ist derselbe Leib, der von der Maria geboren wurde. — Bisweilen ist auch der wahre Leib Christi den Zweiflern (zur Aufmunterung), oder auch wieder den Starkgläubigen (zur Belohnung ihres Glaubens) an der Stelle des Brotes erschienen (meist als Lamm), oder

es haben sich Blutflecken sehen lassen u. s. w. — In der Gegenschrift des *Ratramnus* (Bertramnus) de corpore et sanguine Domini ad Carol. Calvum (im Auftrage des Königs geschrieben, bei *Migne*, Patrol. lat., T. 121; vgl. *Ebert*, S. 245) wird auf besonnene Weise Bild und Sache (figura et veritas), Inneres und Aeusseres unterschieden und auf die eigentliche Bedeutung der *Mysterien* hingewiesen, die es eben dadurch sind, dass sie den Geist vom Sichtbaren zum Unsichtbaren lenken. Würde man den Leib Christi leiblich geniessen, so bedürfte es ja keines Glaubens mehr, und eben dadurch ginge ja das Mysterium als solches verloren. Die crasse Wirklichkeit würde die Idee verschlingen, es entstände ein Herabsinken in den Materialismus. Auch R. statuirt eine *conversio* des Brotes und Weines in den Leib Christi, aber nur eine ideale, im Sinne der Alten, einen Uebergang aus dem Profanen in das Heilige (sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus Christi spiritualisque sanguis existit). Auch wird in der Schrift das Mnemonische hervorgehoben und die Autorität der frühern Lehrer benutzt. Ueber die spätere, aber doch auf diesen Erörterungen ruhende Benennung *Stercoranisten* (nach Matth. 15, 17 — *Paschas.* c. 20, 2) s. *Schröckh* XXIII, S. 493 ff. und *C. M. Pfaff*, tractatus de Stercoranistis medii aevi, Tub. 1759. 4.*)

4 Ueber des *Rabanus* Schrift an den Abt Egilo von Prüm, und ob die von *Mabillon* (Acta SS. T. VI) herausgegebene die ächte sei, vgl. *Münscher-von Cölln* S. 229, und *Neander*, KG. II, 1 S. 91, welche sich *gegen* die Aechtheit erklären. Hingegen vernimmt man des Rabanus Ansicht aus der Stelle de cler. inst. I, c. 31 (und III, 13). Maluit enim Dominus corporis et sanguinis sui sacramenta fidelium ore percipi et in pastum eorum redigi, ut per visibile opus invisibilis ostenderetur effectus. Sicut enim cibus materialis *forinsecus* nutrit corpus et vegetat, ita etiam verbum Dei *intus animam* nutrit et roborat. . . . Sacramentum ore percipitur, *virtute* sacramenti interior homo satiatur. Sacramentum in alimentum corporis redigitur, virtute autem sacramenti aeterna vita adipiscitur.

5 So der gewöhnlichen Meinung nach (vgl. Berengars Brief an Lanfranc). Ob indessen die dem Scotus zugeschriebene und auf der Synode von Vercelli (1050) verdammte Schrift (de eucharistia) dieselbe sei, die sonst dem Ratramnus zugeschrieben wird, wie *de Marca* will (der sie aber dem Scotus zuschreibt), oder ob eine besondere? darüber s. *Gieseler* a. a. O.; *Laufs* in St. Kr. 1828, S. 755 ff., der sie dem Scotus ab- und dem Ratramnus zuspricht; und *Neander* S. 471, der es wenigstens wahrscheinlich findet, dass, wenn schon die Annahme jener Schrift auf einer Verwechselung beruhe, doch auch Scotus in dieser Sache ein Urteil abgegeben habe. Aus einigen Stellen seiner Schrift de div. nat. (bei *Neander* a. a. O.) lässt sich wenigstens abnehmen, dass er kein Anhänger des Paschasius kann gewesen sein. Vgl. dazu RE[2] XIII, S. 790 f.; *Christlieb*, Erigena, S. 68—81.

6 De corpore et sanguine Domini, herausgeg. von *Pez* im thesaurus anecdd. noviss. T. I, P. II, fol. 133. Oeuvres de G. (Paris 1867)**). Auch auf logischem Wege suchte G. das Verhältniss zwischen Christo, dem Abendmahle und der Kirche deutlich zu machen durch das Verhältniss der drei Begriffe im Schlusse oder der drei Glieder einer arithmetischen Proportion, s. *Ritter* VII, S. 394. Vgl. *Werner* G. v. Aurillac (2 Ausg. Wien 1881).

7 Ueber den äussern Hergang der Sache: *J. Mabillon*, dissert. de multiplici Berengarii

---

*) Ein nicht minder unerbaulicher Streit war der des oben angeführten Amalarius mit dem Priester Guntrad wegen des Ausspuckens während der Celebration der Messe (in *d'Achery*, spicil. T. III; bei *Schröckh* XXIII, 496). — Gegen die stercoranistischen Consequenzen bemerkt *Gerbert* (de corpore et sang. Dom. c. 9): Et nos saepe vidimus non modo infirmos, sed etiam sanos, quod per os intromittunt, per vomitum dejecisse . . . subtilior tamen succus per membra usque ad ungues diffundebatur. „*Das war doch medicinisch.*" *Ebrard* S. 439.

**) Das von G. gewählte Auskunftsmittel sinnlicher Demonstration ward auch noch später nachgeahmt. So erzählt Melanchthon, dass sein Lehrer *Lempus* zu Tübingen die Transsubstantiation an die Tafel gemalt habe (ep. de suis studiis v. J. 1541, bei *Galle*, Melanchthon S. 6).

damnatione, fidei professione et relapsu, deque ejus poenitentia (in *J. Vogtii* biblioth. haeresiolog. Hamb. 1723. T. I, fasc. I, p. 99 ss.). Vgl. *Jacobi* RE² II s. n.; *Reuter*, Aufkl. I, S. 91 ff.; †*Bach*, I, S. 364 ff.; *L. Schwabe*, Studien z. Gesch. d. 2. Abendmahlstr. (Lpzg. 1887). — *Quellen für seine Meinung:* seines Mitschülers *Adelmann* ep. de veritate corp. et sangu. Dom. ad Berengar. (geschr. vor seiner Ernennung zum Bischof von Brixen 1049 — ed. *J. Coster*, Lovan. 1551, in bibl. PP. T. XVIII; u. von *Schmidt*, Brunsv. 1770.); *Hugonis Lingonensis* (von Langres) lib. de corp. et sang. Domini in Opp. Lanfr. append. p. 68 ss.; bibl. PP. T. XVIII, p. 417 ss.); *Lanfrancus*, de corp. et sang. Dom. adv. Berengar. Turonens. (geschr. zwischen 1063 u. 1070), in Opp. ed. *L. d'Achery*, Lutet. 1648. fol. u. bibl. PP. l. c. p. 763—777, worin auch die *erste* Schrift des Berengar gegen Lanfranc befindlich, von welcher zu unterscheiden ist die zweite: Liber de sacra coena adv. Lanfrancum (I. Tl. herausg. von *Stäudlin* in 6 Programmen, Gött. 1820—1829. 4.). Vgl. *Gotth. Ephr. Lessing*, Berengarius Turonensis, Brunsv. 1770. (in dessen sämmtl. Schriften, Berl. 1825 ff. Bd. XII, S. 143 ff.); *Stäudlins* u. *Tzschirners* Archiv für KG. Bd. II, St. 1, S. 1—98. *Berengarii Turonensis* quae supersunt tam edita quam inedita typis expressa moderante A. Neandro, T. I, Berol. 1834. Berengarii de sacra coena adv. Lanfrancum liber posterior, e codice Guelferbytano primum ediderunt *A. F.* et *F. Th. Vischer*, ibid. 1834. *Sudendorf*, Berengarius Turonensis od. eine Sammlung ihn betreffender Briefe, Hamb. 1850. Die weitere Litt. s. bei *Schwabe*, S. 4 ff. — *Historische Haltepunkte*: *B.'s Geburtsjahr unsicher; da er noch Zögling des Fulbert, Bischofs von Chartres († 1028) war, wird ca. 1010 das richtige Jahr sein. 1049 — 1050 (?) Clericus in Angers, dann Canonicus an dem Dom zu Tours, später (?) Archid. zu Angers; in der Eidesformel von 1079: ‚B. Turonensis Presbyter'.* — Erste Verdammung des Ungehörten 1050 zu Rom unter Leo IX. — Wiederholung dieses Urteils zu Vercelli in demselben Jahre (über das mutmaassliche Concil von Paris s. *Neander* a. a. O. S. 491) — Concil zu Tours (1054) — Rechtfertigung unter Hildebrands Beistand — abermaliges Concil zu Rom (1059) — Humberts Gewaltstreich (s. u. n. 9) — Berengars Wankelmut — Schriftwechsel mit Lanfranc — nochmalige Synoden zu Rom (1078 u. 1079) — abermaliges Annehmen und Widerrufen von Seiten Berengars — Gregors VII. litterae commendatitiae (bei Jaffé, Bibl. II, 550) — Berengar † auf der Insel St. Côme bei Tours 1088. Vgl. KG. II, S. 158 ff.

⁸ *Berengar* bestritt vor allem die Lehre von einer gänzlichen *Verwandlung* in *der* Weise, dass das Brot aufhörte Brot zu sein und nur die Accidentien übrig blieben, während in der That statt des Brotes eine portiuncula carnis genossen werde. Die Verwandlung aus einem Niedern in ein Höheres und den mystischen Genuss des Leibes Christi unter der Figur des Brotes hielt er mit der alten Kirche fest, p. 67 (ed. *Vischer*): Dum enim dicitur: panis et vinum sacramenta sunt, minime panis aufertur et vinum, et nominibus rerum ita natarum significativis aptatur nomen, quod non nata sunt, ut est sacramentum; simul etiam esse aliud aliquid minime prohibentur, sunt enim, *sicut secundum religionem sacramenta, ita secundum aliud alimenta, sustentamenta.* Das Subject, von dem etwas ausgesagt wird, muss *bleiben*, sonst hat die Aussage keinen Sinn. Pag. 71: Dum dicitur: panis in altari consecratur, vel panis sanctus, panis sacrosanctus est Christi corpus, omni veritate panis superesse conceditur. Verbi gratia, si enuntias: Socrates justus est, aliquid eum esse constituisti, nec potest justus esse, si contingat, Socratem non esse. Pag. 76: Sicut enim, qui dicit: Christus est lapis angularis, non revera Christum lapidem esse constituit, sed propter aliquam similitudinem, quam ad se invicem gerunt, tale nomen ei imponit, eodem modo, cum divina pagina corpus domini panem vocat, sacrata ac mystica locutione id agit. Pag. 86: Quando autem afferuntur ad altare vel ponuntur in altari, adhuc sunt, ut ait beatus Augustinus contra Faustum, alimenta refectionis, nondum sacramenta religionis, ac per hoc nondum corpus Christi et sanguis existentia, non tropica, sed propria sunt locutione pendenda. Dicens ergo Humbertus ille tuus, panem, qui ponitur in altari, post consecrationem esse corpus Christi, panem propria locutione, corpus Christi tropica accipiendum esse constituit, et illud quidem recte

quia ex auctoritate scripturarum. Pag. 90: Dicitur autem in scripturis panis altaris de pane fieri corpus Christi, sicut servus malus dicitur fieri de malo servo bonus filius, non quia amiserit animae propriae naturam aut corporis. Pag. 91: Unde insanissimum dictu erat et christianae religioni contumeliosissimum, corpus Christi de pane vel de quocunque confici per generationem subjecti . . . ut pane absumto per corruptionem subjecti corpus Christi esse incipiat per generationem subjecti, quia nec pro parte, nec pro toto potest incipere nunc esse corpus Christi. Pag. 95: Novit autem revera secundum carnem Christum, qui Christi corpus asserit adhuc esse corruptioni vel generationi obnoxium, vel quarumcunque qualitatum vel collineationum, quas prius non habuerit, susceptivum. Pag. 98: Denique verbum caro factum assumsit quod non erat, non amittens quod erat, et panis consecratus in altari amisit vilitatem, amisit inefficaciam, non amisit naturae proprietatem, cui naturae quasi loco, quasi fundamento dignitas divinitus augeretur et efficacia. (Vergleichung mit der Bekehrung des Saulus in Paulus p. 144.) Pag. 161: Est ergo vera procul dubio panis et vini per consecrationem altaris conversio in corpus Christi et sanguinem, sed attendendum, quod dicitur: *per consecrationem*, quia sic est hujus conversionis modus etc. . . . Pag. 163: Per consecrationem, inquam, quod nemo interpretari poterit: per subjecti corruptionem. Pag. 167: Sed quomodo manducandus est Christus? Quomodo ipse dicit: Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo; si in me manet et ego in illo, tunc manducat, tunc bibit; qui autem non in me manet, nec ego in illo, etsi accipit sacramentum, adquirit magnum tormentum. Pag. 171: Apud eruditos enim constat, et eis, qui vecordes non sint, omnino est perceptibile, nulla ratione colorem videri, nisi contingat etiam coloratum videri. Ita enim scribit Lanfrancus, colorem et qualitates portiunculae carnis Christi, quam sensualiter esse in altari desipit, videri oculis corporis, ut tamen caro illa, cujus color videtur, omnino sit invisibilis, cum constet, omne quod in subjecto est, sicut, ut sit, ita etiam, ut videatur, non a se habere, sed a subjecto, in quo sit, nec visu vel sensu aliquo corporeo comprehendi colorem vel qualitatem, nisi comprehenso quali et colorato*). Pag. 188: Rerum exteriorum est, panis et vini est, confici, consecrari; haec incipere possunt esse, quod non erant, corpus Christi et sanguis, sed per consecrationem, non per corruptionem panis et vini et generationem corporis Christi et sanguinis, quae constat semel potuisse generari. Pag. 191: . . . Verissimum est nec ulla tergiversatione dissimulari potest, aliud esse totum corpus Christi, quod ante mille annos sibi fabricavit in utero virginis sapientia Dei, aliud portiunculam carnis, quam tu tibi facis de pane per corruptionem panis ipsius hodie factam in altari per generationem ipsius carnis. — Weitere Stellen bei *Gieseler* a. a. O. u. *Münscher-v. Cölln* S. 242 ff., namentlich das von ihm (freilich mit Reservation) abgelegte Bekenntniss auf der römischen Synode (1078) bei *Mansi* XIX, p. 761, u. *Gieseler* S. 234: Profiteor, panem altaris post consecrationem esse verum corpus Christi, quod natum est de virgine, quod passum est in cruce, quod sedet ad dexteram Patris; et vinum altaris, postquam consecratum est, esse verum sanguinem, qui manavit de latere Christi. Et sicut ore pronuncio, ita me corde habere confirmo. Sic me adjuvet Deus et haec sacra. — *Ueber die angeblichen sonstigen Abweichungen B.'s von der orthodoxen Lehre, wie bes. *C. Will* (Anfänge d. Rest. d. Kirche im 11. Jahrh. I 1858) sie behauptet, s. *Schwabe,* a. a. O. S. 13 ff.*

9 Nach dem von Humbert dem Berengar auf der Synode von Rom (1059) zugeschobenen Bekenntniss sollte er bei der heil. Dreieinigkeit schwören: Panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate *manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri;* was er freilich, sobald er seine Freiheit wiedererlangt hatte, widerrief. — Ueber Humbert vgl. *Halfmann,* Card. H. (Gött. 1883).

*) Nur in *der* Weise kann gesagt werden, das Brot des Abendmahls sei kein Brot, wie Christus etwa sagt: *Meine* Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat; oder Paulus: Nicht *ich* lebe, sondern Christus in mir. Vgl. p. 178.

[10] Nicht gar so grell als Humbert, aber doch der berengarischen Fassung und jeder weitern Rückkehr zur symbolischen oder idealisirenden Ansicht den Weg abschneidend, lehrte *Lanfrank* (l. c. c. 18, p. 772; bei *Münscher-von Cölln* S. 244): Credimus terrenas substantias, quae in mensa dominica per sacerdotale ministerium divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia, converti in essentiam dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta horrerent, et ut credentes fidei praemia ampliora perciperent, ipso tamen dominico corpore existente in coelestibus ad dexteram Patris immortali, inviolato, integro, incontaminato, illaeso, ut vere dici possit, et ipsum corpus quod de Virgine sumtum est nos sumere, et tamen non ipsum: ipsum quidem, quantum ad essentiam veraeque naturae proprietatem atque naturam; non ipsum autem, si spectes panis vinique speciem caeteraque superius comprehensa. Hanc fidem tenuit a priscis temporibus et nunc tenet ecclesia, quae per totum effusa orbem catholica nominatur. (Das Letztere bestritt eben Berengar mit Zeugnissen aus Ambrosius und Augustin in der oben angef. Schrift. Vgl. Note 8.) — *Gegen *B.* schrieb noch *Durandus* Abt von Troarne und *Guitmund* aus der Normandie, Erzb. v. Aversa, beide im Sinne Lanfrank's; vgl. *Schwane,* S. 639. Dagegen werden *Hermann von Rheims, Drogo von Paris, Huozmann von Speyer* und *Meinhard von Bamberg* irrtümlich als Solche angesehen, die in dem Streit gegen ihn das Wort ergriffen hätten; vgl. *Schwabe,* a. a. O. S. 131 ff. über den betr. Brief des Mainzer Scholastikus *Gozechin.**

§. 194.

2. *Scholastische Entwicklung der Lehre. Transsubstantiation. Messopfer.*

Der Name thut oft viel zur Sache! Nachdem *Hildebert von Tours* das volltönende „*transsubstantiatio*“ zuerst gebraucht hatte[1], während ähnliche Ausdrücke, wie *transitio*, schon früher waren gebraucht worden[2], erhielt die von den frühern Scholastikern[3], den Nachfolgern Lanfranks, verteidigte Lehre von der Brotverwandlung und den *accidentibus sine subjecto* ihre feierliche Bestätigung dadurch, dass sie *mit* jenem Worte in das Decretum Gratiani aufgenommen und von Innocenz III. zu einem unabänderlichen Glaubensartikel gemacht wurde[4]. Den spätern Scholastikern blieben jetzt nur noch die feiner gesponnenen Fragen zu beantworten übrig: inwiefern mit dem Brote auch der Leib Christi wirklich gebrochen werde?[5] ob auch Thiere, wenn sie eine Hostie verzehren, den Leib Christi geniessen?[6] ob das Brot blos in das Fleisch Christi, oder auch in sein Blut übergehe (Concomitanz)?[7] ob es dann blos in das Fleisch, oder nicht vielmehr in Leib und Seele Christi, ja in dessen Gottheit, oder gar in die heil. Trinität selbst verwandelt werde?[8] ob die Wandlung allmählich oder urplötzlich vor sich gehe?[9] ob bei der Vielheit der Hostien dennoch nur *ein* Leib vorhanden sei, so dass auf allen Altären zugleich derselbe Christus geopfert werde, worin eben das Mysterium der Messe besteht?[10] — Die Einführung des Frohnleichnahmsfestes durch Urban IV. (1264) und Clemens V. (1311 auf der Synode zu Vienne) gab der Lehre einen liturgischen Hintergrund und populären Halt[11]. Das Messopfer bildete von nun an mehr als je den Kern

des katholischen Cultus[12] und warf auf die Glorie des Priestertums einen neuen verherrlichenden Glanz zurück. Indessen fanden viele fromme Gemüter in dem Gedanken an den auf specielle Weise gegenwärtigen, täglich sich opfernden Erlöser und an die mystische Verbindung mit ihm in der Communion eine mächtige Erhebung und Anregung, so dass es auch hier einer idealisirenden Mystik vorbehalten blieb, das von den Scholastikern in den Kreis des Aeusserlichen und Irdischen Herabgezogene wieder durch den Hauch der Innerlichkeit ins Himmlische zu verklären[13].

1 In sermone VI. Opp. col. 689, vgl. sermo V. in coena Domini col. 422, und de sacr. altaris col. 1106 (bei *Münscher-von Cölln* S. 249 f.).

2 So von *Hugo von St. Victor*, s. *Liebner* S. 455 ff.

3 *Anselm*, Schüler Lanfranks, tritt in die Fusstapfen seines Lehrers in seinem tractatus bipartitus de corpore et sanguine Domini, sive de sacramento altaris (disputatio dialectica de grammatico P. II). P. I: . . . Sicut in mensa nuptiali aqua in vinum mutata solum adfuit vinum, in quod aqua mutata erat: sic in mensa altaris solum adest corpus Domini, in quod vere mutata est vera panis substantia; nisi quod de aqua nihil remansit in mutatione illa, de pane vero mutato, ad peragendum sacri institutum mysterii, sola remanet species visibilis. (Die berengarische Irrlehre wird ausdrücklich verdammt.) Und doch soll man sich den Vorgang nicht magisch denken: Nihil enim falsum factum putandum est in sacrificio veritatis, sicut fit in magorum praestigiis, ubi delusione quadam falluntur oculi, ut videatur illis esse, quod non est omnino. Sed vera species visibilis panis, quae fuit in pane, ipsa facta praeter substantiam suam quodammodo in aliena peregrinatur, continente eum, qui fecit eam et ad suum transferente corpus. Quae tamen translata ad corpus Domini non eo modo se habet ad illud, quomodo accidens ad substantiam: quia corpus Domini in substantia sua nec album efficit albedo illa, nec rotundum rotunditas, sicque de reliquis. Auch soll man nicht beim fleischlichen Genusse stehen bleiben. P. II, c. 12: Et cum de altari sumimus carnem Jesu, curemus sollicite, ne cogitatione remaneamus in carne et a spiritu non vivificemur; quodsi non vivificamur a spiritu, caro non prodest quicquam etc. (vgl. Note 12). Mehr oder weniger im Sinne Lanfrancs schrieben auch *Durandus* (Abbas Troarnensis, † 1088) de corp. et sang. Domini c. Bereng. (in bibl. PP. max. T. XVIII, p. 419; *Galland* T. XIV, p. 245) und *Guitmundus* (archiepisc. Aversanus) de corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia, libb. III (in bibl. PP. max. T. XVIII, p. 441). *Eusebius Bruno* (Bischof von Anjou), den Durandus zu den Anhängern Berengars rechnet, wollte alles Disputieren über das Sacrament vermieden wissen. Aber umsonst! Die paschasisch-lanfrank'sche Lehre erhielt den Sieg. — Auch *Hugo von St. Victor* nannte die wenigen Anhänger der berengarischen Lehre Schriftverdreher, und erklärte sich deutlich gegen eine *blos* symbolische Ansicht, obwohl er diese neben der realen Auffassung festhielt (s. *Liebner* S. 453 ff.). — *Peter der Lombarde* beruft sich Sent. lib. IV, dist. 10 D auf (Pseudo-)Ambros. de initiand. myster. (vgl. oben §. 138, 3): Ex his (fährt er fort) aliisque pluribus constat, verum corpus Christi et sanguinem in altari esse, immo integrum Christum ibi sub utraque specie et substantiam panis in corpus, vinique substantiam in sanguinem converti. Doch das *Wie* sich zu erklären, reicht sein Verstand nicht hin. Dist. 11 A: Si autem quaeritur, qualis sit illa conversio, an formalis, an substantialis, vel alterius generis, definire non sufficio. Formalem tamen non esse cognosco, quia species rerum, quae ante fuerant, remanent, et sapor et pondus. Quibusdam esse videtur substantialis, dicentibus sic substantiam converti in substantiam, ut haec essentialiter fiat illa, si sensui praemissae auctoritates consentire videntur. B: sed huic sententiae sic opponitur ab aliis: Si substantia panis, inquiunt, vel vini convertitur substantialiter in corpus vel sanguinem Christi, quotidie fit aliqua substantia corpus vel sanguis Christi, qua ante non erat corpus,

et hodie est aliquid corpus Christi, quod heri non erat, et quotidie augetur corpus Christi atque formatur de materia, de qua in conceptione non fuit factum. Quibus hoc modo responderi potest, quia non ea ratione dicitur corpus Christi confici verbo coelesti, quod ipsum corpus in conceptu virginis formatum deinceps formetur: sed quia substantia panis vel vini, quae ante non fuerunt corpus Christi vel sanguis, verbo coelesti fit corpus et sanguis. Et ideo *sacerdotes dicuntur conficere corpus Christi et sanguinem*, quia eorum ministerio substantia panis fit caro, et substantia vini fit sanguis Christi, nec tamen aliquid additur corpori vel sanguini, nec augetur corpus Christi vel sanguis. C: Si vero quaeris modum, quo id fieri possit, breviter respondeo: Mysterium fidei credi salubriter potest, investigari salubriter non potest. Vgl. dist. 12 A: Si autem quaeritur de accidentibus, quae remanent, i. e. de speciebus et sapore et pondere, in quo subjecto fundentur, potius mihi videtur fatendum existere sine subjecto quam esse in subjecto, quia ibi non est substantia, nisi corporis et sanguinis dominici, quae non afficitur illis accidentibus. Non enim corpus Christi talem habet in se formam, sed qualis in judicio apparebit. Remanent ergo illa accidentia per se subsistentia ad mysterii ritum, ad gustus fideique suffragium: quibus corpus Christi, habens formam et naturam suam, tegitur.

[4] Conc. Lat. IV, c. I: Una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, *transsubstantiatis* pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit Apostolis eorumque successoribus Jesus Christus. (*Mansi* XXII, p. 982). Innocenz III. lehrte de mysteriis missae lib. IV, c. 7: Non solum accidentales, sed etiam naturales proprietates remanere: *paneitatem*, quae satiando famem expellit, et *vineitatem*, quae satiando sitim expellit.

[5] *Thom. Aqu.* (Summ. P. III, qu. 75, art. 3 u. 7, u. qu. 76, art. 3) entscheidet sich dahin, dass der Leib gebrochen werde nur secundum speciem sacramentalem, er selbst aber ist incorruptibile et impassibile, s. die Stellen bei *Münscher-von Cölln* S. 253 f. Auch bleibt in jeder Partikel der Hostie der ganze Christus. Ebenso bleibt der Wein, auch wenn andere Flüssigkeit zugegossen wird, so lange das Blut Christi, als der Wein nicht aufhört, Wein zu sein. Zum Glück wurde für diese feinern Bestimmungen nur eine fides implicita, nicht explicita gefordert; s. *Cramer* VII, S. 728 f. Eine weitere Ausführung der thomistischen Lehre s. bei *Engelhardt,* DG. II, S. 214 Anm. *Ebrard* I, S. 487.

[6] Schon der *Lombarde* warf diese Gewissensfrage auf Sentent. IV, dist. 13 A. Er entschied sich dahin: Illud sane dici potest, quod a brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi videatur. Quid ergo sumit mus vel quid manducat? Deus novit hoc. — Mehr darüber weiss schon hundert Jahre nachher *Alexander von Hales* (Summae P. IV, qu. 45, membr. 1. art. 1 und 2). Für die Bejahung führt er an, dass, wenn ein *Sünder* den Leib Christi empfangen könne, ein *unschuldiges* Tier noch weit eher ihn sollte empfangen können; allein dagegen weiss er wieder, dass Gott in dem Sünder nur die Schuld und nicht die Natur verabscheue, und dass eben nur diese, die Menschennatur, der sacramentlichen Wohlthat empfänglich sei. Dennoch kann er nicht umhin anzunehmen, dass, wenn ein Hund oder ein Schwein eine ganze Hostie verschlucke, auch der Leib des Herrn in den Bauch des Tieres übergehe. — Aehnlich urteilte *Thomas Aqu.* P. III, qu. 80, art. 3: Etiamsi mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus, quamdiu species illae manent, hoc est quamdiu substantia panis maneret: sicut etiam si projiceretur in lutum. Dagegen der zarter fühlende *Bonaventura* (nachdem er alles pro et contra angeführt) comment. ad sent. IV, dist. 13, art. 2, qu. 1: Quantumcunque haec opinio muniatur, nunquam tamen ita munitur, *quamquam aures piae hoc abhorreant audire,* quod in ventre muris vel in cloaca sit corpus Christi, quamdiu species ibi subsistunt. Propter haec est alia

opinio, quod corpus Christi nullo modo descendit in ventrem muris. . . . Et haec opinio communior est, et certe honestior et rationabilior. Gleichwohl wurde diese honettere und vernünftigere Ansicht von der Synode zu Paris 1303 zu den Artikeln gerechnet, in quibus Magister sententiarum non tenetur (*Münscher-von Cölln* S. 255). Doch wird auch nach der thomistischen Ansicht der Leib Christi von dem Tiere nicht sacramentaliter, sondern blos accidentaliter genossen; und *Innocenz III.* (de myst. missae IV, 21) half sich damit, in einem solchen Falle durch ein Wunder den Leib Christi aus der Hostie zurückkehren zu lassen, wie er durch ein Wunder hineingekommen (reconversio). Vgl. die im 16. Jahrhundert erschienene Satyre von *Wilhelm Holder*: mus exenteratus etc. in *Meiner's* und *Spittlers* neuem Gött. hist. Magaz. Bd. I, S. 716—734, wo sich noch manche andere Seltsamkeiten gesammelt finden.

7 S. darüber den folgenden §.

8 Eigentlich werden Brot und Wein nur in den Leib und das Blut Christi verwandelt, aber mit dem Leibe ist die Seele, und mit dieser die göttliche Natur vereint, s. *Thomas Aq.* P. III, qu. 76, art. 1. Ueber die Streitigkeit im Königreich Valencia 1382 (wegen der Verwandlung des Brotes in die gesammte Trinität) s. *Baluze*, notae ad vitas Paparum Avenionensium T. I, p. 1368 ss. (aus einer alten Handschrift), und *Schröckh* XXXIII, S. 325.

9 Die Verwandlung geschieht in instanti, nicht successive. Vgl. *Alex. Hales* P. IV, qu. 10, membr. 5, art. 5. *Thomas Aqu.* P. III, qu. 75, art. 7. *Albert. M.* Sent, IV, dist. 10, art. 3 (*Klee*, DG. II, S. 204).

10 So schon *Anselm* l. c. P. II, c. 4: Sic ergo constat, in diversis locis uno horae momento esse posse corpus Christi, sed lege creatricis naturae, non creatae. Und so die übrigen Scholastiker. — Ebenso die Mystiker. Vgl. *Ruysbroek*, specul. aeternae salutis c. 8, und *Engelhardts* Monogr. S. 261: „Alles Brot, welches der Herr (schon bei der Einsetzung)*) zu seinem Körper consecriert, und welches die Priester in der ganzen Welt consecrieren, ist seiner Natur nach nur *ein* Brot (nur *eine* Natur des Brotes). Alle Hostien werden in der Consecration durch die verborgene Intention und durch das Aussprechen der Worte in *eine* Materie und *eine* Substanz vereint, und was vorher Brot war, wird ganz Leib Christi. . . . Jedes Stückchen Brot, jeder Tropfen Wein enthält den ganzen Christus, der im Himmel ist, wie die eine Seele ganz und überall im Körper ist, ohne Ort. . . . Der Leib Christi ist in allen Ländern, Orten und Kirchen gegenwärtig, und so können wir ihn verschiedentlich aufheben und hinsetzen, in der Büchse haben, empfangen und geben. Wie er aber im Himmel mit Händen und Füssen und allen seinen Gliedern im Angesichte der Engel und Heiligen ist, in voller Herrlichkeit, so verändert er den Ort nicht, und bleibt immer gegenwärtig." Man bediente sich auch (zur Versinnlichung der Sache) der Vorstellung von einem vielfach geteilten Spiegel, in dem sich das *eine* Bild mannigfach reflectiert, s. *Klee* II, S. 211**).

11 Ueber dessen Einführung (ob auf Anregen der Nonne Juliane von Lüttich?) s. *Gieseler* II, 2 S. 445 ff. (3. Aufl.)

12 Die Opferidee hängt genau mit der Verwandlungslehre zusammen. *Petr. Lomb.* Sent. lib. IV, dist. 12 G: Breviter dici potest, illud quod offertur et consecratur a sacerdote vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis. Et semel Christus mortuus in cruce est ibique immolatus est in semetipso (Hebr. 7, 27), quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento

---

*) Schon bei der Einsetzung nämlich genoss auch Christus selber den Leib Christi, aus einer Art von Accommodation; s. *Thom. Aqu.* a. a. O. qu. 81. So war auch auf einem Kelch zu Hildesheim zu lesen: Rex sedet in coena, turba cinctus duodena, se tenet in manibus, se cibat ipse cibus. Vgl. *Riemer*, Mitteilungen über Göthe II, S. 704.

**) Da jede Hostie den Leib Christi enthält, die eine aber von dem einen Priester zu derselben Zeit gehoben werden kann, während die andere von einem andern gesenkt wird, so folgt daraus (nach *W. Occam*), dass ein Körper recht wohl zu derselben Zeit eine doppelte Bewegung haben könne, wenn auch Aristoteles, der die Sache blos naturaliter ansieht, das Gegenteil behauptet; s. centiloq. conclus. 27. *Rettberg* St. Kr. 1839. S. 76.

recordatio fit illius quod factum est semel. Weitläufigere Erörterungen bei *Thomas Aqu.* Summ. P. III, qu. 83, art. 1 ss. (bei *Münscher-v. Cölln* S. 270 f.). Die mystische Vorstellung war die, dass Christus der Priester und das Opfer zugleich sei, s. Conc. Lat. IV, c. 1 Anm. 4. Ueber den üblichen Messkanon, die verschiedenen Arten von Messen (missae solitariae) u. s. w. vgl. die archäologischen und liturgischen Werke von *Calixt* (diss. de pontificio missae sacrificio, Francof. 1644; und de missis solitariis, Helmst. 1647.); *Buddeus* (diss. de origine missae pontificiae, in Miscell. sacr. Jen. 1727. T. I, p. 1—63); *Augusti* (Archäologie IV u. VIII). Ueber die Verehrung der Hostie während und ausser der Messe (beim Herumtragen derselben zu Kranken u. s. w.) vom 13. Jahrhundert an s. *Caesarius von Heisterbach*, de miraculis et visionibus sui temporis dialog. lib. IX, c. 51 (bei *Gieseler* II, 2 S. 444 (3. Aufl.). — Decret. Gregor. IX, lib. III, tit. 41, c. 10: Sacerdos vero quilibet frequenter doceat plebem suam, ut, cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet se reverenter inclinet, idem faciens, cum eam defert presbyter ad infirmum. Es ergiebt sich von selbst, dass, je mehr die Verehrung der geweiheten Hostie als solcher in den Vordergrund trat, desto mehr der eucharistische Genuss in den Hintergrund treten musste. Und dies fand man auch in der Ordnung und suchte es theoretisch zu rechtfertigen. So besteht dem *Thomas von Aquino* und andern Scholastikern das Höchste des Abendmahls keineswegs in usu fidelium, sondern in consecratione materiae. (Thom. Sent. IV, dist. 8, qu. 2, art. 1. Durant. Sent. IV, dist. 1, qu. 3, §. 8.) Nichtsdestoweniger wurde der Empfang des Sacraments den Gläubigen (mindestens dreimal, später nur einmal im Jahr) zur Pflicht gemacht. Conc. Turon. III. (813) can. 50. u. Conc. Later. IV. (1215) can. 21.

[13] Dies ist die erfreulichere Seite an der Geschichte des Dogma's, welche von der Dogmengeschichte nur zu oft übersehen worden ist. *Anselm* de sacram. altaris P. II, c. 8 (p. 73): Cum ergo de carne sua amandi se tantam ingerit materiam, magnam et mirificam animabus nostris vitae alimoniam ministrat, quam tunc avidis faucibus sumimus, cum dulciter recolligimus et in ventre memoriae recondimus, quaecunque pro nobis fecit et passus est Christus. Hoc est convivium de carne Jesu et sanguine, qui cum communicat, habet vitam in se manentem. Tunc enim communicamus, cum fide ardente, quae per dilectionem operatur, reposuimus in mensa Domini, qualia ipsi sumsimus, videlicet ut, sicut ille totum se praebuit pro salute nostra nulla sua necessitate, sic nos totus fidei ejus et charitati exhibeamus necessitate salutis nostrae. In hoc convivio quicunque saginatur, nescit panem suum otiosus comedere, sed sollicite cum muliere ejus ardet de nocte hujus seculi consurgere ad lucernam verbi Dei, ut labores manuum suarum manducet, et bene sit ei. . . . Gleicherweise spricht sich *Hugo v. St. Victor* aus, der auch hier in „*dialektische Behutsamkeit der Scholastiker mit der Innigkeit der Mystiker verbindet*: „Wer da isst und *ihm* nicht einverleibt wird, der hat das Sacrament, aber nicht das Wesen des Sacraments. Wer aber isst und dem Herrn einverleibt wird, der hat auch das Wesen des Sacraments, weil er den Glauben und die Liebe hat; und ein solcher, gesetzt auch er könnte nicht nehmen und essen, gilt weit mehr vor dem Herrn, als der, der da nimmt und isst, und weder glaubt noch liebt, oder glaubt und doch nicht liebt“ (lib. I, P. VIII, c. 5; *Liebner* S. 435). Vgl. *Bonaventura*, Sent. IV, dist. 10, P. 1, art. 1, qu. 1 (bei *Klee* II, S. 109); brevil. VI, 9; centil. III, 50. — *Tauler*, vier Predigten auf unsers Herrn Frohnleichnamstag (Bd. II, S. 178 ff.); zwei Predigten von dem heil. Sacrament (ebend. S. 294 ff. vgl. S. 333 ff.). *Ruysbroek* a. a. O. *Gerson*, sermo de eucharistia in festo corporis Domini, Opp. (Haager Ausg.) P. I, p. 1284 —1292, wo freilich die Bilder im Geiste der Mystik gehalten sind, z. B. p. 1291: Est panis angelorum, qui factus fuit et formatus in pretioso ventre Virginis gloriosae et decoctus in fornace ardente dilectionis, in arbore crucis, qui manducari debet cum baculo spei, cum boni exempli calefactorio, cum acetosis lachrymis bonae patientiae, velociter recordando finem nostrum, in una domo per unitatem integre, per veram credulitatem, tostus per ignem charitatis etc. — *Suso* nennt das Abendmahl das Sacrament der Minne, und feiert in ihm die mystische Vereinigung der Seele mit Gott, s. Ewige Weisheit fol. (bei *Schmidt* a. a. O. S. 51;

Diepenbrock S. 350). — Desgleichen *Thomas a Kempis*, de imit. Christi lib. IV, 2: Ecce, unde dilectio procedit, qualis dignatio illucescit! quam magnae gratiarum actiones et laudes tibi pro his debentur! O quam salutare et utile consilium tuum, cum istud instituisti! quam suave et jucundum convivium, cum te ipsum in cibum donasti! O quam admirabilis operatio tua, Domine! quam potens virtus tua, quam ineffabilis veritas tua! Dixisti enim, et facta sunt omnia, et hoc factum est, quod ipse jussisti. Mira res et fide digna ac humanum vincens intellectum, quod tu, Domine Deus meus, verus Deus et homo, sub modica specie panis et vini integer contineris, et sine consumtione a sumente manducaris. Tu Domine universorum, qui nullius habes indigentiam, voluisti per Sacramentum tuum habitare in nobis: conserva cor meum et corpus immaculatum, ut laeta et pura conscientia saepius tua valeam celebrare mysteria, et ad meam perpetuam accipere salutem, quae ad tuum praecipue honorem et memoriale perenne sanxisti et instituisti. (Ausg. v. *Hirsche,* 1877, S. 314.) — In ähnlichem Sinne (obwohl von der kirchlichen Ansicht etwas abweichend, s. §. 196 Note 7) *Wessel,* de orat. VIII, 6 p. 148; de sacramento eucharist. c. 26, p. 699 (bei *Ullmann* S. 329): „Das Brot, das vorgesetzt wird, ist der reinste und höchste Spiegel der Liebe, erhöhet auf den Bergen, dass alle ihn sehen und niemand sich verberge vor seinem erwärmenden Strahl" u. s. w. Vgl. auch die feurige Rede des *Nicolaus von Cues* bei Austeilung des heiligen Abendmahls in dessen Schriften, herausg. von *Scharpff,* Freib. 1862, S. 593 ff.

*Dass die ganze Bewegung, welche schliesslich in der Definition des Dogmas von der Transs. ihren Abschluss findet, für die eigentümliche Entwickelung des religiösen Gedankens im M.A. von centraler Bedeutung ist, leuchtet ein. Das populäre religiöse Gefühl der Zeit hat eben das Bedürfniss, eine möglichst handgreifliche Garantie für das Sein des Göttlichen auf Erden zu erhalten — wie könnte ihm diese in gesicherterer Weise, als auf dem Wege der Transs. geboten werden? So ist denn sein Interesse von vornherein auf Seiten der Position, welche Paschasius nimmt, und indem es weiter wirkt, zwingt es schliesslich auch das theolog. Denken in seine Bahnen, so dass dieselbe Lehre, welche zur Zeit des Paschasius noch von den hervorragendsten Theologen bestritten wurde, später zu Berengar's Zeit allein das Feld behauptet. Wie mit der Entwickelung dieser Centrallehre die weitere Steigerung der Marienverehrung Hand in Hand ging, s. b. *Benrath,* Mar.-Verehrung (St. Kr. 1886, II). Der Berührungspunkt liegt darin, dass es ‚der aus der Jungfrau geborene Leib' ist, in welchen die Substrate transsubstanziiert werden.*

§. 195.

Kelchentziehung. Concomitanz.

Spittler, Gesch. des Kelches im Abendmahl, Lemgo 1780.

Der allmählich entstandene Gebrauch, den Laien blos die geweihete Hostie und nur den Priestern den Kelch zu reichen[1], wurde dogmatisch gerechtfertigt durch die gleichzeitig sich ausbildende Lehre von der *Concomitanz*, nach welcher unter jedem der Elemente der ganze Christus vorhanden ist, so dass also in der Hostie nebst dem Leibe des Herrn auch sein Blut genossen wird[2]. *Robert Pulleyn* wird als der Erste genannt, der den Genuss des Kelches zu einem Prärogativ der Priester machte[3], und *Alexander von Hales*, *Bonaventura* und *Thomas von Aquino* folgten ihm darin[4]; während *Albert der Grosse* rücksichtlich des Dogma's zwar zugab, dass auch unter dem Leib Christi das Blut vorhanden sei, aber nur ex unione naturali, nicht ex virtute sacramentali[5]. Erst im 15. Jahrhundert ward der Kelch mit Ungestüm von Böhmen aus zurückgefordert. Es war indessen

nicht sowohl *Hus*, als sein College *Jacobellus von Mies*, der in dessen Abwesenheit wieder auf den Genuss des Abendmahls sub utraque forma drang, worin ihm jedoch Hus seinen Beifall nicht versagen konnte[6]. Bekanntlich entwickelte sich aus dieser Forderung, im Gegensatze mit den Bestimmungen der Costnitzer Synode[7], der Husitenkrieg, welcher die Folge hatte, dass das Concil von Basel zwar die Lehre der Kirche bestätigte, wonach der Genuss unter *einer* Gestalt hinreicht, dennoch aber darin kein Hinderniss für die Kirche sah, gutfindenden Falles Ausnahmen zu gestatten[8].

[1] Aus Furcht, etwas von dem Weine zu verschütten? Eintauchen des Brotes — Einführung der fistulae (cannae) eucharisticae u. s. w., worüber *Spittler* a. a. O. und die kirchengeschichtlichen und archäol. Werke; *Augusti*, Arch. VIII, S. 392 ff. vgl. S. 485 (s. §. 194 Note 12).

[2] Schon der *Lombarde* lehrte Sent. lib. IV, dist. 10 D (in calce): Integrum Christum esse in altari sub utraque specie, et substantiam panis in corpus, vinique substantiam in sanguinem converti. Das Wort *concomitantia* kommt zuerst bei *Thomas von Aquino* vor, Summ. P. III, qu. 76, art. 1: Sciendum, quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter: uno modo quasi ex vi sacramenti, alio modo *ex naturali concomitantia*. Ex vi quidem sacramenti est sub speciebus hujus sacramenti id, in quod directe convertitur substantia panis et vini praeexistens, prout significatur per verba formae, quae sunt effectiva in hoc sacramento. (Aus derselben Concomitanz erklärt er sich auch die Verbindung der Seele Christi und seiner Gottheit mit dem Leibe. Vgl. oben §. 194 Note 8. — *Nach *Alex. von Hales* ‚würde, wenn die erste Eucharistie während des Triduums zwischen dem Tode und der Auferstehung des Herrn gefeiert worden wäre, der Leichnam desselben, und per concomitantiam auch die Gottheit desselben, gegenwärtig gewesen sein‘ (*Schwane,* S. 646 o).*

[3] Sent. P. VIII, c. 3 (wegen der oben angedeuteten Gefahr). Das Gebot Christi: „*Trinket alle daraus*“ wird auf die Priester (Nachfolger der Apostel) bezogen. *Cramer* VI, S. 515 f.

[4] *Alexander von Hales* Summ. P. IV, qu. 53, membr. 1 (bei *Münscher-von Cölln* S. 263). *Bonavent.* in sent. lib. IV, dist. 11, P. 2, art. 1, qu. 2 (ebend.). *Thom. Aqu.* s. oben Note 2. (Alex. von Hales redet bereits von der Kelchentziehung als von etwas in der Kirche sehr Gewöhnlichem.)

[5] *Gieseler*, DG. S. 544.

[6] *Aeneae Sylvii* hist. Bohem. c. 35. *Herm. von der Hardt,* acta conc. Constant. T. III, p. 338 ss. *Lechler,* Wiclif, II, S. 200. Vgl. de sanguine Christi sub specie vini a laïcis sumendo in: J. Hus' Hist. et Mon., Norimberg. 1558. T. I, fol. XLII ss.

[7] Sess. XIII (15. Juni 1415) bei *v. d. Hardt* T. III, col. 646 ss. Firmissime credendum et nullatenus dubitandum, integrum corpus Christi et sanguinem tam sub specie panis quam sub specie vini veraciter contineri. *Daraufhin: Verbot des Laienkelches, obwohl eingestanden wird: licet in primitiva ecclesia hujusmodi sacramentum reciperetur a fidelibus sub utraque specie.*

[8] *Mansi* T. XXX, col. 695: Sancta vero mater ecclesia, suadentibus causis rationabilibus, facultatem communicandi populum sub utraque specie potest concedere et elargiri. — Gleichwohl hält sie an der frühern Bestimmung fest: Nullatenus ambigendum est, quod non sub specie panis caro tantum, nec sub specie vini sanguis tantum, sed sub qualibet specie est integer totus Christus etc. Vgl. auch die 30. Sess. (23. Dec. 1437) bei *Mansi* XXIX, col. 158; *Gieseler* a. a. O. S. 442; *Münscher-von Cölln* S. 267 f.

§. 196.

Abweichende Ansichten.

Nur hier und da wagten es noch Einige, von der herrschenden Vorstellung (in Beziehung auf die Brotverwandlungslehre) abzugehen, oder dieselbe höchstens zu modificiren. So nahm im 12. Jahrhundert *Rupert von Deutz* (Rupertus Tuitiensis), nach einigen Stellen zu urteilen, eine wunderbare Vereinigung des Leibes Christi mit dem Brote an, jedoch ohne Zerstörung der sinnlichen Elemente[1]. Diese Ansicht wurde dann von *Johann von Paris* (Johannes Pungens-asinum) in den scholastischen Begriff der *Impanation* eingezwängt, wonach sich die corporeitas panis (paneitas) mit der corporeitas Christi verbindet — eine Vorstellung, die leicht noch widerlicher auf die Phantasie wirken konnte, als die grossartigere Verwandlungslehre[2]. Auch *Wilhelm Occam* folgerte aus der nominalistischen Theorie von der Quantität der Dinge ein Zusammensein des Körpers Christi *mit* den Accidentien, worin er zum Teil der spätern lutherischen Ansicht Vorschub leistete[3]. Aehnliches lehrte auch *Durandus de Sancto Porciano*[4]. Dagegen war es Wiclif, der zuerst wieder mit polemischer Schärfe sowohl gegen die Lehre von der Transsubstantiation, als der Impanation auftrat[5]. Ihm folgte wahrscheinlich *Hieronymus von Prag*, während *Hus* sich orthodox äusserte[6]. *Johann Wessel* hob vor allem den geistigen Genuss heraus und liess nur die *Gläubigen* des Leibes Christi teilhaft werden; und wenn er auch die mit der katholischen Ansicht verbundene Opferidee nicht aufgab, so deutete er sie doch mystisch vom geistlichen Priestertume[7].

[1] *„Was den Rupert von Deutz betrifft, so ist schwer dessen wahre Meinung mit Bestimmtheit anzugeben, da er sich bald so, bald anders ausdrückt“ Klee* II, S. 202. Siehe jedoch commentar. in Exod. lib. II, c. 10: Sicut naturam humanam non destruxit, cum illam operatione sua ex utero Virginis Deus Verbo in unitatem personae conjunxit, sic substantiam panis et vini, secundum exteriorem speciem quinque sensibus subactam, non mutat aut destruit, cum eidem Verbo in unitatem corporis ejusdem quod in cruce pependit, et sanguinis ejusdem quem de latere suo fudit, ista conjungit. Item quomodo Verbum a summo demissum caro factum est, non mutatum in carnem, sed *assumendo* carnem, sic panis et vinum, utrumque ab imo sublevatum, fit corpus Christi et sanguis, non mutatum in carnis saporem sive in sanguinis horrorem, sed assumendo invisibiliter utriusque, divinae scilicet et humanae, quae in Christo est, immortalis substantiae veritatem. — De div. off. II, 2: Unus idemque Deus sursum est in carne, hic *in pane*. Das Brot heisst ihm deifer panis. Panem *cum* sua carne, vinum *cum* suo jungebat sanguine. Doch spricht er auch wieder von einer conversio und von einem transferri des Brots und Weins in Leib und Blut Christi. Vgl. *Klee* a. a. O. *Von *Bellarmin* (s. §. 227) wird R. deshalb als Ketzer in der Ab. Lehre bezeichnet, wogegen *Gerberon* (Apologia, Paris 1669) ihn zu verteidigen sucht. Vgl. auch *Schwane*, S. 641 f.; *Mangold*, RE² XIII, S. 118.*

[2] † 1306. Er schrieb: Determinatio de modo existendi corporis Christi in Sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia. Ed. Lond. 1686. 8. Vgl. *Cas. Oudinus*,

dissertatio de doctrina et scriptis Jo. Parisiensis, in comment. de scriptt. eccles. T. III, col. 634 ff. *Schröckh,* KG. XXVIII, S. 70 ff. *Münscher-von Cölln* S. 256—259*).

3 Vor allem ist wichtig sein Eingeständniss (quodl. IV, qu. 35), dass sich die Brotverwandlungslehre nicht in der heil. Schrift finde. Seine eigne Ansicht findet sich entwickelt in dem tractat. de sacramento altaris u. anderwärts, zusammengestellt bei *Rettberg* Occam und Luther (St. Kr. 1839, 1). Obwohl *Occam* mit der orthodoxen Lehre blos die *Accidentien* festhielt, so hatte doch das Verschwinden der Substanz bei ihm keine rechte Bedeutung, weil er nichtsdestoweniger den Leib Christi und das Brot an einem und demselben Orte sich denkt. Sonach darf man „*als eigentliche Theorie Occams annehmen, dass auf dieselbe Art, wie die Seele mit dem Körper nur einen Raum ausfüllt, so auch der Leib Christi in der Hostie enthalten sei, und zwar, wie die Seele ganz vorhanden ist in jedem Gliede, so auch der ganze Christus in jeder einzelnen Hostie.*“ *Rettberg* S. 93. Bei Occam findet sich auch die Ubiquität mit allen Paradoxien durchgeführt. Der Stein, der die Luft durchschneidet, ist in seinem Fluge an demselben Orte, wo der Leib Christi ist u. s. w. Die Ubiquität ist indessen nicht der Grund, sondern die Folgerung seiner Lehre, *Rettberg* S. 96. Vergleichung mit Luther ebend. S. 123 ff.

4 S. *Cramer* VII, S. 804 f. Nach dessen Urteil ist „*keiner von den Scholastikern der lutherischen Vorstellung näher gekommen, als Durandus.*“ Er bestritt zwar nicht direct die Verwandlungslehre; aber er gab zu, dass noch andre Weisen der Gegenwart Christi möglich seien, und namentlich die, dass die Substanz des Brotes bleibe und mit ihr die des Leibes Christi sich verbinde. Das „hoc est“ könne auch heissen s. v. a. contentum sub hoc est. Er unterscheidet Form und Materie; die Materie des Brotes existiert nach ihm unter der Form des Leibes Christi.

5 Trial. lib. IV, c. 2—10, z. B. c. 6, p. 197 (al. p. CIX): Inter omnes haereses, quae unquam pullularunt in ecclesia sancta Dei, non fuit nefandior quam haeresis ponens accidens sine subjecto esse hoc venerabile sacramentum. Ebenso gegen die Impanation c. 8: Sum certus, quod sententia ista impanationis est impossibilis atque haeretica. Unerträglich ist ihm der Gedanke, dass dann der *Bäcker* statt des Priesters den Leib Christi bereiten würde! Nach Wiclif ist Christus nicht realiter, sondern habitudinaliter vorhanden, secundum similitudinem. Auch er gebraucht das Bild von den Spiegeln, in denen das *eine* Antlitz Christi sich (für die fromme Betrachtung) mannigfach reflectiert. Die geschehende conversio ist (nach dem alten und dem berengarischen Sinne) eine Verwandlung aus dem Geringeren ins Höhere. Er unterscheidet (in seinem Bekenntniss vor dem Herzog v. Lancaster) einen triplex modus existendi corporis Christi in hostia consecrata: 1) modus virtualis, quo benefacit per totum suum dominium secundum bona naturae vel gratiae; 2) modus spiritualis, quo corpus Christi est in eucharistia et sanctis per Spiritum Sanctum; 3) modus sacramentalis, quo corpus Christi *singulariter* est in hostia consecrata. Dagegen substantionaliter, corporaliter, dimensionaliter ist Christus nur im Himmel. Aehnlich lauten folgende 3 unter den 10 conclusiones haereticae, die vom Londoner Concil 1382 verdammt wurden (bei *Mansi* XXVI, p. 691): 1) quod substantia panis materialis et vini maneat post consecrationem; 2) quod accidentia non maneant sine subjecto; 3) quod Christus non sit in sacramento altaris identice, vere et realiter. Vgl. *Lechler,* Wiclif I, S. 613 ff.

6 Wenigstens wurden dem *Hieronymus von Prag* vom Constanzer Concil die Meinungen Schuld gegeben: Quod panis non transsubstantiabatur in corpus Christi, nec *est* corpus Christi in sacramento praesentialiter et corporaliter, sed ut signatum in signo. Item, quod in hostia sive sacramento altaris non est vere Christus. — Christus passus est in cruce, sed hostia

*) Schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts war der Universität Paris der Vorwurf gemacht worden, dass mehrere ihrer Lehrer über das Abendmahl unrichtig dächten; s. den Brief an Clemens IV bei *Bulaeus,* Bd. III, p. 372 s.: . . . Esse Parisiis celebrem opinionem tunc temporis de mysterio Eucharistiae, qua contendebatur, corpus Christi non esse vere in altari, sed sicut signatum sub signis.

altaris nunquam est passa neque patitur: ergo hostia in sacramento altaris non est Christus — Mures non possunt comedere Christum; sed mures possunt hostiam consecratam comedere: ergo hostia in sacramento altaris non est Christus. S. *v. d. Hardt* T. IV, P. VIII, p. 646. — Dagegen erzählt von ihm *Poggi* (ep. ad Aretin.): Cum rogaretur, quid sentiret de sacramento, inquit: Antea panem, postea vero Christi corpus, et reliqua secundum fidem. Tum quidam: Ajunt te dixisse, post consecrationem remanere panem. Tum ille: Apud pistorem, inquit, panis remanet. S. *Klee* II, S. 205 Anm. 7. — *Hus* äusserte gegen die kirchliche Lehre keinen bestimmten Widerspruch, obwohl er sich nur darüber rechtfertigte, dass er an eine reale Gegenwart des Leibes Christi glaube, ohne sich genauer über den modus zu erklären; s. dessen tractat. de corpore Christi in den oben angef. Histor. et Monument. fol. CXXIII ff. Vgl. *Lechler,* Wiclif, II, 252.

7 S. *Ullmann* S. 328—340 (nach den Schriften *Wessels:* de oratione VIII; de sacr. eucharistiae, bes. capp. 10. 24. 26. 27; scal. medit. exempl. I. II. III.). Das Abendmahl ist ihm die *Vergegenwärtigung und Zueignung der Liebe Christi*; aber er kennt keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Gegenwart und der Aneignung Christi im Abendmahle und derjenigen, welcher sich der Gläubige auch *ohne* das Sacrament bewusst wird. Nicht der *sacramentliche,* sondern der *geistige* Genuss ist ihm die Hauptsache. Als sacramentliche Handlung (Opfer) kann es nur vom Priester vollzogen werden, aber die innere Gemeinschaft mit Christus kann Jeder erneuern.

§. 197.

Griechische Kirche.

Corn. Will, Acta et scripta de controversiis Ecclesiae graecae et latinae seculo undecimo composita. Marb. 1861.

Wenn auch die griechische Kirche in Beziehung auf den Gebrauch des ungesäuerten Brotes, der in der lateinischen Kirche seit dem 9. Jahrhundert eingeführt worden war[1], mit dieser in Streit lag und sie deshalb sogar eines Abfalls vom reinen Christentum beschuldigte[2], so stimmten doch, was das Dogma betrifft, die griechischen Theologen im Wesentlichen mit den abendländischen überein, und zwar so, dass die einen mehr eine Consubstantiation[3], die andern mehr eine förmliche Verwandlung lehrten[4], ohne jedoch die Consequenzen, welche die Scholastiker daraus zogen, mit ihnen zu teilen. So erhielt sich namentlich in der griechischen Kirche der Genuss des Abendmahls unter beiderlei Gestalt[5].

1 Vgl. darüber *Neander,* KG. IV, S. 637 f. Die eigentlichen Hostien fallen noch später, nach Einigen erst in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts. Vgl. *J. A. Schmidt,* de oblatis eucharisticis, quae hostiae vocari solent. Ed. 2. Helmst. 1733. *Augusti* VIII, S. 375 ff.

2 *Michael Caerularius*, Patr. v. Constantinopel (mit ihm *Leo v. Achrida*), in seinem Briefe an Johannes, Bischof von Trani in Apulien (bei *Baron.* ad ann. 1053, not. 22, u. *Canis.* lectt. ed. *Basnage,* T. III, P. I, p. 281). Merkwürdige Ableitung des ἄρτος von αἴρω. Berufung auf Matth. 26, 17. 18. 20. 26—28; ferner auf Matth. 5, 13 u. 13, 33 (die 3 Scheffel Mehl ein Bild der Trinität!) Azymiten und Prozymiten (Fermentarii). Vergebliche Friedensbemühungen des Kaisers Constantinus Monomachus und des Papstes Leo IX. Das Nähere bei *Will,* p. 51 ff. — *Humberts* Antwortschreiben (prim. ed. *Baron.* in append. T. XI; *Canisius* l. c. T. III, P. 1, p. 283 ss.) bei *Gieseler* a. a. O. S. 309. Nachdem der Streit noch weiter fortgeführt worden (so von Nicetas Pectoratus u. a.), gestattete endlich

das Concil von Florenz den Griechen die Beibehaltung ihres Ritus; s. *Mansi* T. XXXI, col. 1029 u. 1031. u. *Will* a. a. O. Vgl. *Schröckh* XXIV, S. 210 ff. *Neander* und *Gieseler* a. a. O.

3 *Joh. Dam.* de fide orth. IV, 13 stellte die stärksten Stellen aus Cyrill, Hieron. und Greg. Naz. zusammen. Er selbst erklärte sich bestimmt gegen die bildliche Auffassung, p. 271: *Οὐκ ἔστι τύπος ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ· μὴ γένοιτο· ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον, αὐτοῦ τοῦ κυρίου εἰπόντος· Τοῦτό μου ἐστὶν, οὐ τύπος τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα· καὶ οὐ τύπος τοῦ αἵματος, ἀλλὰ τὸ αἷμα* (vgl. Joh. 6). Beispiel der (auch für die Christologie gebrauchten) Kohle Jesaias 6, 6: *Ἄνθραξ δὲ ξύλον λιτὸν οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἡνωμένον πυρί. Οὕτω καὶ ὁ ἄρτος τῆς κοινωνίας οὐκ ἄρτος λιτός ἐστιν, ἀλλ' ἡνωμένος θεότητι· σῶμα δὲ ἡνωμένον θεότητι οὐ μία φύσις ἐστὶν, ἀλλὰ μία μὲν τοῦ σώματος, τῆς δὲ ἡνωμένης αὐτῷ θεότητος ἑτέρα· ὥστε τὸ συναμφότερον, οὐ μία φύσις, ἀλλὰ δύο.* In welchem Sinne man die Elemente gleichwohl (mit Basilius) *ἀντίτυπα* nennen könne, siehe p. 273. — Uebrigens standen die Ansichten über das Abendmahl in der griech. Kirche in Wechselwirkung mit den Schicksalen des *Bilderstreites*, indem die Gegner der Bilder sich darauf beriefen, man habe ja schon im Abendmahl ein *Bild* des Herrn, was die Beschlüsse von Nicaea II (787) leugneten. Vgl. *Rückert*, das Abendmahl, S. 441 f. *Gieseler*, DG. S. 533.

4 So bedient sich *Theophylakt* der Ausdrücke *μεταποιεῖσθαι* u. *μεταβάλλεσθαι* zu der Stelle Matth. 26, 28. Vgl. auch *Euthymius Zigabenus* zu derselben Stelle (bei *Münscher-von Cölln* S. 223). Denselben Ausdruck gebraucht *Nicolaus von Methone* in dem von *Ullmann* S. 97 angeführten Tractat (bibl. vett. patr. T. II graeco-latin.; Auctuar. bibl. Ducaean. Par. 1624. p. 274), wo zugleich von einer Verwandlung des zugegossenen Wassers in das Blut Jesu die Rede ist. Bei ihm findet sich auch die scholastische Vorstellung, dass die äussere Gestalt von Brot und Wein darum bleibe, damit der Mensch nicht durch den Anblick des wirklichen Fleisches und Blutes erschreckt werde. Der eigentliche Zweck des Abendmahls ist die *μετουσία Χριστοῦ*. „*Ueberall sehen wir auch in dieser Lehre einen Ansatz zur theologischen Speculation, überall aber bleibt Nicolaus* [wie die griech. Dogmatik dieser Zeit überhaupt] *auf halbem Wege bei blossen Andeutungen stehen, während die abendländischen Scholastiker solche Gedanken bis zu ihrer Erschöpfung verfolgen.*" *Des Nicolaus' *Λόγοι δύοι* über die obige auf der Synode im Blachernen-Palaste zu CP. 1167 verhandelte Streitfrage der *μεταστοιχείωσις* hat Dimitracopulos Lips. 1865 herausgegeben.*

5 S. *Augusti*, Arch. VIII, S. 398. Ob eine *blosse* Darreichung des Weines bei der Kindercommunion? ebendaselbst*).

§. 198.

Sacrament der Busse.

Die Lehre von der Busse, die im Grunde schon in der Heilsordnung eingeschlossen ist und das Sacrament der Taufe zu ihrer Voraussetzung hat, nimmt im scholastischen Systeme selber wieder ihre Stelle bei den Sacramenten ein[1]. Obwohl nun für dieses Sacrament nur auf eine gezwungene Weise ein sichtbares Element aufgefunden werden kann, so suchten doch der *Lombarde* und *Thomas von Aquino* sowohl die Materie, als die Form des Sacraments nachzuweisen und beide, so gut es ging, aus einander zu halten[2].

---

*) Ueber die im Abendlande seit dem 12. Jahrhundert aufgehobene Kindercommunion siehe *Zorn*, historia eucharistiae infantium, Berol. 1736. u. *Gieseler*, DG. S. 452.

Uebrigens besteht nach der Lehre der Scholastiker die Busse aus den drei Teilen: *contritio cordis* (unterschieden von der attritio), *confessio oris, satisfactio operis*; diese münden dann aus in die Absolution[3]. Nicht sowohl an den formellen Uebelstand, dass die Busse ein Sacrament sein soll, als vielmehr an der äusserlich gefassten und laxen Busstheorie überhaupt, nahmen die frömmern Gemüter Anstoss. So schlossen sich die Waldenser formell an die dreiteilige Busstheorie an, setzten aber, sobald der Bruch mit der römischen Kirche eintrat, ihre eigenen Prediger an Stelle der Priester[4]. *Johann Wessel* dagegen tadelte sowohl die trichotomistische Einteilung der Busse, als die Bestimmungen über die einzelnen Teile derselben[5]. *Gerson* widersetzte sich mit Andern dem Ablasswesen[6], *Wiclif* der Ohrenbeichte[7] — was jedoch seiner Natur nach mehr in die Kirchengeschichte und die Geschichte der Sittenlehre, als in die Dogmengeschichte gehört[8].

[1] Die Verbindung, in welche die Busse schon in frühern Zeiten mit der *Taufe* gebracht wurde (Unterscheidung der *vor* und *nach* der Taufe begangenen Sünden — Thränentaufe — das zweite Bret nach dem Schiffbruch), wurde Veranlassung, sie zu den Sacramenten zu zählen. Vgl. *Petr. Lomb.* Sent. IV, dist. 14 A. *Thomas Aqu.* P. III, qu. 86, art. 4.

[2] *Petr. Lombard.* dist. 22 C bemerkt, dass Einige die äussere Leistung der Busswerke, die somit in die Sinne fällt, als *signum* fassen. Die äussern Busswerke sind der Ausdruck der *innern* Busse, wie Brot und Wein im Abendmahl der Ausdruck des unter den Accidentien enthaltenen Leibes und Blutes Christi sind. So besteht auch nach *Thom. Aqu.* (qu. 84, art. 1) die res sacramenti in der *innern* Busse, wovon die *äussere* das Abzeichen ist. Insofern könnte freilich jedes in die Erscheinung tretende Handeln ein Sacrament werden! Art. 2 unterscheidet dann Thomas weiter materia und forma. Die *materia remota* der Busse sind die wegzuschaffenden Sünden, *materia proxima* ist Reue, Beichte und Genugthuung, die *Form* besteht in den Worten des Priesters: Absolvo te. Vgl. *Schwane,* S. 663 f.

[3] Die Unterscheidung findet sich (auf Chrys. und Aug. zurückbezogen) bei *Hildebert von Tours*, serm. IV. in quadrag. Opp. col. 324; sermo XV, col. 733, und bei *Petr. Lomb.* Sent. lib. IV, dist. 16, litt. A: In perfectione autem poenitentiae tria observanda sunt, scilicet *compunctio cordis*, *confessio oris*, *satisfactio operis*. . . . Haec est fructifera poenitentia, ut, sicut tribus modis Deum offendimus, scilicet corde, ore et opere, ita tribus modis satisfaciamus. . . . Huic ergo triplici morti triplici remedio occurritur, *contritione, confessione, satisfactione*. Conc. Florent. 1439 (unter Eugen IV. — bei *Mansi* XXXI, col. 1057: Quartum Sacramentum est poenitentiae, cujus quasi materia sunt actus poenitentis, qui in tres distinguuntur partes. Quarum prima est cordis contritio, ad quam pertinet ut doleat de peccato commisso cum proposito non peccandi de caetero. Secunda est oris confessio, ad quam pertinet ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter. Tertia est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis, quae fidem praecipue fit per orationem, jejunium et eleemosynam. Forma hujus Sacramenti sunt verba absolutionis, quae sacerdos profert cum dicit: Ego te absolvo etc. Minister hujus Sacramenti est sacerdos, habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam, vel ex commissione superioris. Effectus hujus Sacramenti est absolutio a peccatis. — Ueber die Unterscheidung von contritio und attritio s. *Alex. v. Hales* P. IV, qu. 74. membr. 1: Timor servilis principium est attritionis, timor initialis [wo nämlich das Leben der Heiligung seinen Anfang nimmt*)] princi-

*) Bei Andern (*Thomas* u. *Bonaventura*) heisst daher auch die contritio: timor filialis, im Gegensatz gegen den timor servilis.

pium est contritionis. . . . Item contritio est a gratia gratum faciente, attritio a gratia gratis data. Vgl. *Thomas Aqu.* qu. 1, art. 2. *Bonaventura* in lib. IV, dist. 17, P. I, art. 2, qu. 3. — Die Notwendigkeit der Confessio oris (nämlich dass man dem *Priester* nächst Gott die Sünde beichten müsse) lehrt *Thomas Aqu.* P. III in supplem., qu. 8, art. 1; während der *Lombarde* darüber noch unbestimmter geurteilt hatte, Sent. IV, dist. 17, litt. B. — Das kirchliche Institut der *Ohrenbeichte* wurde auf dem vierten lateran. Concil (unter Innocenz III.) festgesetzt. Can. XXI. in Decretis lib. V, tit. 38, c. 12: Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti*), et injunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere etc. (bei *Gieseler* II, 2 S. 244; *Münscher-v. Cölln* S. 282). — Die Satisfactio operis bestand in Fasten, Gebeten, Almosen, Wallfahrten, Kasteiungen u. s. w. Thom. Aqu. l. c. qu. 15, art. 3 (bei *Münscher-v. Cölln* S. 279). *Damit sie in vollem Masse wirksam werden, wird verlangt, dass sie im Zustande der Gnade vollzogen werden (Thomas Suppl. qu. 14, Abs. 2); jedoch haben sie auch ohne dies einen gewissen satisfaktorischen Wert, sofern sie zur Abkürzung der zeitlichen Sündenstrafen dienen können (*Thomas* a. a. O. art. 3).* — Die Verwandlung der Leibesstrafen in Geldstrafen führte bekanntlich zum Ablasskrame. *Die ‚Idee des Ablasses' ist nach *Schwane* S. 672, die folgende: Sofern die Sünde ausser der Abwendung von Gott, die mit der ewigen Strafe belegt ist, auch noch eine Gottes Ordnung verletzende Hinwendung zu den geschaffenen Dingen in sich schliesst, so muss auch noch eine besondere zeitliche Strafe für sie festgesetzt werden. Wie aber Gott aus freier Barmherzigkeit die Nachlassung der ewigen Strafe unter gewissen Bedingungen angeordnet hat, so ist er auch frei in der Nachlassung der zeitlichen, *und dazu um so mehr bereit, wenn ihm eine freiwillige Genugthuung, sei es von dem Straffälligen, sei es von einem Stellvertreter, dargebracht wird.* — Aus dieser ‚Idee' hat nun zuerst *Alex. von Hales* (vgl. v. §. 186, 7) eine abschliessende *Lehre* entwickelt: Der Ablass besteht in dem Nachlass (relaxatio) der zeitl. Sündenstrafen und gilt nicht etwa bloss *in foro ecclesiae*, sondern auch *in foro divino.* Gott aber erlässt auch die zeitl. Strafen nur gegen solche Genugthuungswerke, welche in Verbindung mit dem Werke Christi von den Gliedern an dessen Leibe geleistet werden. Alle diese Genugthuungswerke fliessen zunächst in den Verdienstschatz der Kirche und vereinigen sich gleichsam als Früchte und Zinsen mit dem Grundkapitale, dem Verdienste Christi, dessen Verwaltung der Kirche, nämlich dem Petrus und den übrigen Aposteln wie ihren Nachfolgern, übergeben ist. Summa, IV, qu. 83 m. 3; dass. *Bonav.* in Sentt. IV, dist. 20 p. 2, 1, qu. 3: *Papae* competit totius spiritualis thesauri dispensatio. — Die allg. Anschauung gegen Ende des M. A. war nun die folgende: Wer reuig gebeichtet und vom Priester die Vergebung der ewigen Strafen zuerteilt bekommen hat, auf dem lasten doch noch die zeitlichen, die er selber abbüssen kann, entweder hier auf Erden oder einst im Fegfeuer. Aber die Kirche hat die Macht, hier Gnade für Recht ergehen zu lassen. Schon frühe hatte sie die Umwandlungen schwerer, lang dauernder Bussleistungen in leichtere und kürzere gestattet; unter dem Einfluss des germanischen Rechts, das so viele Vergehen durch Geld wieder gut zu machen gestattete, kam später der Brauch auf, an Stelle der kirchl. Leistungen einfach Geld für kirchl. Zwecke zu nehmen und im Laufe der Zeit wurde dieses abgekürzte Verfahren immer gebräuchlicher. Daneben gewährte die Teilnahme an besonderen kirchl. Unternehmungen, wie Kreuzzügen, oder an Wallfahrten der Besuch von besonders begnadigten Stätten u. s. w. reichlichen Ablass (vgl. *Kolde*, M. Luther I, 129).* Betr. der Uebertragung des Ablasses auf Seelen im Fegfeuer s. §. 206.

[4] Diese Dreiteiligkeit suchen die Waldenser sogar allegorisch zu rechtfertigen. Die

---

*) In Abwesenheit des Priesters konnte man auch einem Laien beichten; doch führte dies auf die Frage, wie weit dann das Sacrament vollständig sei? s. *Thom. Aqu.* in suppl. qu. 8, art. 2; dagegen *Bonaventura* P. III. ad expos. text. dub. 1, p. 229. *Duns Scotus* in lib. IV, dist. 17, qu. 1. — Secten des Mittelalters, auch die Flagellanten, zogen sogar die Laienbeichte vor. Vgl. *Münscher-v. Cölln* S. 283 f.; *Gieseler* II, 2 S. 482; *Klee* II, S. 252 f.

Specereien, womit die Frauen am Ostermorgen ausgehen, den Leib des Herrn zu salben, sind Myrrhen, Aloe und Balsam. Dies die Vorbilder der contritio, confessio und satisfactio. Aus diesen drei kostbaren Specereien wird nun die geistliche Salbe bereitet, die da heisset Busse. *Ueber die Verwaltung des Busssacr. bei den franz. Waldensern vgl. *Müller*, Wald. (1886) S. 74 f.*

[5] De Sacramento poenitentiae p. 792: Est enim actus *mentis* poenitentia, sicut peccatum: utrumque enim *voluntatis.* Et sicut peccatum voluntatis tantum est, ita poenitentia solius est voluntatis. Das Weitere bei *Ullmann* S. 340 ff.

[6] Epistola de indulgentiis (Opp. T. II) c. 3—5 u. c. 9.

[7] Trialog. lib. IV, c. 32.

[8] S. *Gieseler* Bd. II, 1. 2 u. 3.

§. 199.

Letzte Oelung.

(Sacramentum unctionis extremae, unctionis infirmorum, egredientium, exeuntium et emeritorum.)

Die apostolische Verordnung in Betreff der Kranken Jac. 5, 14 (vgl. Marc. 6, 13), die neben der medicinisch-therapeutischen doch wohl auch eine symbolisch-religiöse Bedeutung haben mochte[1], wurde seit dem 9. Jahrhundert zu einem Sacrament erhoben, dessen man nur in der Todesstunde teilhaft werden könne[2]. Ob es aber, falls ein Sterbender, der es empfangen, sich wieder erholte und dem Leben zurückgegeben würde, im wirklich eintretenden Sterbefall ausreiche, oder ob es dann wiederholt werden dürfe? darüber waren die Meinungen geteilt; doch hat die Kirche diesem Sacrament keinen character indelebilis zugeschrieben[3]. Das Zeichen dieses Sacraments ist das Salböl, das Wesen desselben Vergebung der Sünden und auch wohl mit die körperliche Erleichterung des Kranken[4].

[1] S. die Commentatoren zu der Stelle: *Beda*, Opp. T. V, col. 693, und zu Marci 6, 13 ibid. col. 132 (bei *Münscher-v. Cölln* S. 297); *Innoc. I.* ep. 21 ad Decentium episc. Eugubinum (ums J. 416) c. 8 (*Münscher-v. Cölln* S. 298). — **Thomas Aqu.* behauptet auch hier *Einsetzung* (insinuatio) durch Christus (weil die Verheissung bei der Oelung so gross sei, dass doch nur Er sie habe geben können), aber *promulgatio* (institutio) durch Jakobus (Suppl. qu. 29, a. 3). Mit ihm stimmt *Scotus* (Reportt. 4, 23, 1.*

[2] Conc. Cabillon. (813) c. 48; Regiaticin. (850) c. 8 (bei *Münscher-v. Cölln* S. 298). Frühere Erwähnungen der Krankensalbung als eines Sacraments s. bei *Hahn* a. a. O S. 96. — Von den Scholastikern behandelt zuerst *Hugo von St. Victor* die letzte Oelung als Sacrament, de sacram. II, P. XV, vgl. Summa sent. tract. VI, c. 15 (*Liebner* S. 481) — es bildet ihm den Uebergang zu den letzten Dingen. — *Petr. Lombard.* Sent. IV, dist. 23 unterscheidet dreierlei Salböle (*χρίσματα*): 1), das, womit die Priester und Könige gesalbt werden (auf dem Haupte), oder die Gefirmten (auf der Stirn); 2) womit die Katechumenen und Neugetauften gesalbt werden (auf der Brust und zwischen den Schultern); 3) die unctio infirmorum (die an verschiedenen Teilen des Körpers geschieht, vgl. Note 4). Er unterscheidet auch hier das sacramentum und die res sacramenti. B: Sacramentum est ipsa unctio exterior, res sacramenti unctio interior, quae peccatorem remissione et virtutum ampliatione perficitur. Et si ex contemtu vel negligentia hoc praetermittitur, periculosum est et damnabile.

[3] *Ivo von Chartres* (ep. 225) ad Radulfum, und *Gottfried von Vendôme* (um 1110) opusc. de iteratione Sacramenti (in *Sermondi* Opp. T. III) erklären sich *gegen* die Wiederholung (vgl. *Münscher-v. Cölln* S. 299); *für* dieselbe der *Lombarde* a. a. O. Litt. C. vgl. auch *Thomas*, Suppl. qu. 31, a. 2; qu. 33. a. 2. — Ueber den deshalb geführten Streit beim Tode Pius' II. s. oben §. 190 Note 6. Auch hegte man im Mittelalter die Meinung, dass durch die letzte Oelung alle Verhältnisse zum gegenwärtigen Leben völlig aufgehoben seien; man versagte sich hinfort allen Genuss des Fleisches und die Fortsetzung der Ehe; doch kämpften gegen diesen Wahn Bischöfe und Concilien, z. B. das Conc. Wigorn. (1240), s. *Klee* II, S. 272.

[4] Vgl. den *Lombarden* a. a. O. 2, und *Hugo von St. Victor* de sacr. fid. lib. II, P. XV, c. 2: Duplici ex causa sacramentum hoc institutum; et ad peccatorum scilicet remissionem, et ad corporalis infirmitatis allevationem. Vgl. *Thomas Aqu.* P. III in suppl. qu. 30, art. 1. Decret. *Eugenii IV.* in Conc. Florent. a. 1439 (*Mansi* T. XXXI, col. 1058): Quintum Sacramentum est extrema unctio. Cujus materia est oleum olivae per episcopum benedictum. Hoc Sacramentum nisi infirmo, de cujus morte timetur, dari non debet. Qui in his locis ungendus est: in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum, in renibus propter delectationem ibidem vigentem. Forma hujus Sacramenti est haec: per istam unctionem et suam piissimam misericordiam, quicquid peccasti per visum etc. . . . et similiter in aliis membris. Minister hujus Sacramenti est sacerdos. Effectus vero est mentis sanatio, et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis (mit Berufung auf Jac. 5, 14).

§. 200.

Das Sacrament der Priesterweihe.

(Sacramentum ordinis.)

Dieses Sacrament hängt innig zusammen mit dem Artikel von der Kirche und der dort gemachten Unterscheidung von Klerus und Laien. Es ist dasjenige Sacrament, wodurch ein Anderer zur Dispensation der übrigen Sacramente befähigt wird[1]. Das Wesentliche desselben besteht daher in der mitgeteilten kirchlichen Gewalt[2]. Nur der Bischof darf ordinieren[3], und nur Getaufte und Erwachsene männlichen Geschlechts können die Ordination empfangen[4]. Ob auch ketzerische Bischöfe gültig ordiniren können? darüber waren die Meinungen geteilt[5]. Weitere Bestimmungen (über ordines majores et minores u. s. w.) gehören in das Kirchenrecht[6]. Dieses Sacrament hat einen character indelebilis[7].

[1] *Thomas Aqu.* P. III, supplem. qu. 34, art. 3: Propter Ordinem fit homo dispensato aliorum sacramentorum, ergo Ordo habet magis rationem, quod sit sacramentum, quam alia. — Nach *Raimund von Sabunde* stehen die Verwalter der Sacramente zu den heiligen Handlungen in demselben Verhältniss, in welchem die Eltern zum Acte der Zeugung sich befinden. Sie spenden die äussern Zeichen, Gott wirkt die innere Gnade, wie die Eltern den Körper zeugen, Gott aber die Seele schafft (nach der creatianischen Vorstellung), s. *Matzke* S. 101.

[2] Die Bestimmungen, worin *eigentlich* das Materielle der Ordination bestehe, sind höchst schwankend. Die ältere Kirche sah in der Handauflegung (*χειροτονία*) etwas Höheres,

Magisches, und doch wird diese von den spätern Dogmatikern nicht sonderlich herausgehoben; vgl. *Klee* II, S. 280 f. Auch des Salböls geschieht nur gelegentlich Erwähnung. *Thomas Aqu.* l. c. art. 5 gesteht auch wirklich, dass, während die efficacia der übrigen Sacramente in der Materie bestehe, quae divinam virtutem et significat et continet, sie hier in der Person des Verwaltenden ruhe und von ihm auf den zu Ordinirenden übergehe. Der *Act der Ordination* selbst ist ihm somit das Materielle, und nicht die dabei gebrauchten Symbole. Gleichwohl heisst es wieder in dem Decret. *Eugenii IV.* in Conc. Florent. a. 1439 l. c. col. 1058: Sextum Sacramentum est Ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur Ordo sicut Presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem, Diaconatus vero per libri Evangeliorum dationem, Subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem, et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem. Vgl. auch den *Lombarden* lib. IV, dist. 24. Dieser nennt unter anderm auch litt. B die Tonsur (corona) als signaculum, quo signantur in partem sortis ministerii divini. . . . Denudatio capitis est revelatio mentis. Clericus enim secretorum Dei non ignarus esse debet. Tondentur etiam capilli usque ad revelationem sensuum, scilicet oculorum et aurium, ut vitia in corde et opere pullulantia doceantur praecidenda, ne ad audiendum et intelligendum verbum Dei praepediatur mens, pro quo servato reddetur in excelsis corona.

[3] Decret. *Eug. IV.* l. c.: Ordinarius minister hujus sacramenti est Episcopus. Vgl. *Thom. Aqu.* qu. 38, art. 1.

[4] Das männliche Geschlecht versteht sich von selbst. Gleichwohl konnte auch Weibern (Diakonissen) zu gewissen klerikalen Verrichtungen eine Benedictio erteilt werden, die sich aber von der Ordinatio wesentlich unterschied und auch keinen character indelebilis hatte (vgl. *Hahn* S. 270 u. die dort angef. Stellen aus Thomas Aqu., Scotus und Biel). Ueber das Alter wurden folgende Bestimmungen gemacht: ut Subdiaconus non ordinetur ante quatuordecim annos, nec Diaconus ante viginti quinque, nec Presbyter ante triginta. Deinde, si dignus fuerit, ad episcopatum eligi potest. S. den *Lombarden* a. a. O. litt. I. Das dreissigste Jahr wurde darum für den Priester festgesetzt, weil Christus (nach Luc. 3) im dreissigsten Jahre anfing zu lehren.

[5] *Petr. Lomb.* Sent. IV, dist. 25 de ordinatis ab haereticis ist noch unentschieden. *Thomas von Aquino* P. III in supplem. dist. 38, art. 2, erklärt sich endlich dahin, quod (haeretici) vera sacramenta conferunt, sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem ecclesiae. **Duns Scotus* weist darauf hin, dass durch die Consekration dem Bischof nicht nur potestas jurisdictionis, sondern auch p. ordinis erteilt werde, von denen die letztere als sacramental unwiderruflich sei (Reportt. 4 dist. 25 qu. 1, 16.)* Die ganze Frage musste nach Analogie der Ketzertaufe entschieden werden; s. *Auxilius* bei *Klee* II, S. 282. Vgl. bei *Hefele,* Conz. Gesch. IV, V die zahlr. einschlagenden Fälle.

[6] *Petr. Lomb.* a. a. O. Die sieben Orden mit ihren Weihen sind von unten herauf gezählt: Ostiarii, Lectores, Exorcistae, Acoluthi — Subdiaconi, Diaconi, Presbyteri.

[7] *Thomas Aqu.* qu. 25, art. 2; qu. 37, art. 5 (bei *Münscher-von Cölln* S. 303).

§. 201.

Das Sacrament der Ehe.

(Sacramentum matrimonii, conjugii.)

Es gehört mit zu den seltsamen Widersprüchen in der mittelalterlich-katholischen Weltansicht, dass, während auf der einen Seite das ehelose Leben unter die sittlichen Vorzüge gerechnet wird,

dennoch die Ehe auf der andern Seite zu einem Sacrament erhoben wurde[1]. Und in der That bedurfte es eines eignen Scharfsinns, die Merkmale eines Sacraments, wie sie die Kirche selbst in abstracto aufstellte, in concreto an der Ehe nachzuweisen. In Ermangelung eines sichtbaren materiellen Elements wurde *sie selbst* wieder als Bild der Verbindung Christi mit der Gemeinde gefasst (nach Eph. 5, 32) und das Wort *μυστήριον* mit der Vulgate durch *sacramentum* übersetzt[2]. Die divina institutio machte weniger Schwierigkeit; vielmehr sicherte die Einsetzung im Paradiese der Ehe den ersten Rang unter den Sacramenten, dem Alter nach[3]. Die Ehe hat zwar keinen character indelebilis, aber sie ist als Sacrament unauflöslich, auch auf den Fall einer körperlichen Scheidung hin[4]. Die fernern Bestimmungen über eheliche Pflichten, über verbotene Grade, Dispensen u. s. w. gehören teils in das Kirchenrecht, teils in die Sittenlehre[5]. Uebrigens schliessen nach abendländischen Kirchengesetzen, wie sie seit dem 4. Jahrhundert ergingen und bis auf die Zeit Gregor's VII. immer wieder eingeschärft wurden, die beiden Sacramente der Ehe und der Priesterweihe einander aus, so dass, wer des einen dieser Sacramente teilhaft wird, das andere entbehren muss[6].

[1] *Petr. Lombard.* a. a. O. dist. 26 F. *Thomas Aqu.* qu. 53, art. 3. — Doch beschränkten einige Scholastiker den Sacramentsbegriff. So *Durandus* Sent. IV, dist. 26, qu. 3, not. 8: Quod matrimonium non est sacramentum stricte et proprie dictum, sicut alia sacramenta novae legis. Ueber die Meinungen *Abälards* und *Peter Joh. Oliva's* s. ebend. — Das Sacramentliche der Ehe besteht nicht in der priesterlichen Trauung, sondern in dem Consensus von Mann und Weib. *Lombard.* dist. 27 C. Die weitern Bestimmungen der Päpste und Concilien bei *Klee* II, S. 305.

[2] *Petr. Lomb.* lib. IV, dist. 26 F: Ut enim inter conjuges conjunctio est secundum consensum animorum et secundum permixtionem corporum: sic Ecclesia Christo copulatur voluntate et natura, qua idem vult cum eo, et ipse formam sumsit de natura hominis. Copulata est ergo sponsa sponso spiritualiter et corporaliter, i. e. charitate ac conformitate naturae. Hujus utriusque copulae figura est in conjugio. Consensus enim conjugum copulam spiritualem Christi et Ecclesiae, quae fit per charitatem, significat. Commixtio vero sexuum illam significat, quae fit per naturae conformitatem. — *Eugen. IV.* in Conc. Flor. l. c. col. 1058 s.: Septimum est Sacramentum Matrimonii, quod est signum conjunctionis Christi et Ecclesiae secundum Apostolum dicentem (Eph. 5, 31): *Sacramentum hoc* etc.

[3] Vgl. oben §. 190 Note 1. Doch ist der Unterschied zu machen, dass *vor* dem Falle die Ehe ad officium, *nach* demselben ad remedium (propter illicitum motum devitandum) eingesetzt wurde; s. *Lombard.* l. c. dist. 16 B. *Thom. Aqu.* qu. 42, art. 2 concl. *Albert der Gr.* und *Thomas* unterschieden sogar 3 verschiedene Richtungen des Sacraments: 1. vor dem Fall (quoad naturam secundum se), 2. unter dem mosaischen Gesetz (quoad naturam corruptam), und 3. unter dem Gesetz Christi (sec. statum naturae reparatum per Christum); s. die Stellen bei *Hahn* S. 172. Die spätern Scholastiker, wie *Scotus* und *Gabriel Biel*, sprachen sich sogar dahin aus, dass die vorchristliche Ehe überhaupt nicht Sacrament im eigentlichen Sinne gewesen sei (ebend.).

[4] *Lombard.* l. c. dist. 31, litt. B: Separatio autem gemina est, corporalis scilicet et sacramentalis. Corporaliter possunt separari causa fornicationis, vel ex communi consensu

causa religionis, sive ad tempus sive usque in finem. Sacramentaliter vero separari non possunt dum vivunt, si legitimae personae sint. — *Eugen IV.* in Conc. Florent. l. c.: Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori divisionem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit. — Die Griechen halten nicht so streng auf Unauflöslichkeit der Ehe; blos die Nestorianer machen eine Ausnahme; s. *Klee* II, 297 f.

5 Freilich zogen die damaligen dogmatischen Lehrbücher alle diese Bestimmungen in ihren Kreis. Dazu hatte der *Lombarde* das Beispiel gegeben; vgl. dist. 24—43. Dahin gehören auch die den Begriff des *Sacraments* weiter gar nicht berührenden Definitionen des Lombarden, Bonaventura's u. a., dass die Ehe sei conjunctio legitima maris et foeminae individuam vitae consuetudinem retinens etc. Ebenso, wenn als Zweck der Ehe die Fortpflanzung des Geschlechts, die Verwahrung gegen die Sünde u. s. w. angegeben wird. Vgl. *Schwane*, a. a. O. S. 687 f.

6 *Thom. Aqu.* qu. 53, art. 3: Ordo sacer de sui ratione habet ex quadam congruentia, quod matrimonium impediri debeat, quia in sacris Ordinibus constituti sacra vasa et sacramenta tractant, et ideo decens est, ut munditiam corporalem per continentiam servent. Sed quod impediat matrimonium, ex constitutione ecclesiae habet. Tamen aliter apud Latinos, quam apud Graecos. Quia apud Graecos impedit matrimonium contrahendum solum ex vi Ordinis, sed apud Latinos impedit ex vi Ordinis et ulterius ex voto continentiae, quod est Ordinibus sacris annexum: quod etiamsi quis verbotenus non emittat, ex hoc ipso tamen, quod Ordinem suscipit secundum ritum occidentalis ecclesiae, intelligitur emisisse. Et ideo apud Graecos et alios Orientales sacer Ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii prius contracti usum; possunt enim matrimonio prius contracto uti, quamvis non possunt matrimonium denuo contrahere. Sed apud occidentalem ecclesiam impedit matrimonium et matrimonii usum, nisi forte ignorante aut contradicente uxore vir Ordinem sacrum susceperit, quia ex hoc non potest ei aliquod praejudicium generari. Wenn übrigens die Priester ausgeschlossen sind von dem Sacrament der Ehe, so sind hinwiederum die Laien nicht dazu verbunden. Die Ehe ist daher weder ein sacramentum necessitatis, wie die Taufe, die Busse und das Abendmahl, noch ein sacramentum dignitatis, wie die Priesterweihe, sondern ein sacramentum consilii. So nach *Alan. ab Ins.* in der expositio (bei *Klee* II, S. 304 Anm.).

Ein genaueres Eingehen auf die einzelnen Sacramente kann von dem protestantischen Dogmenhistoriker nicht erwartet werden. Gleichwohl haben auch protestantische Theologen (wie *Hahn*) sich um die Aufhellung dieser schwierigen und undankbaren Materie verdient gemacht. So viel stellt sich indessen auch schon aus dem Bisherigen heraus, dass, wenn man die meisten der aufgeführten Sacramente nach dem von der Kirche selbst aufgestellten Kanon auf einen bestimmten Sacramentsbegriff zurückführen will, man damit in Verlegenheit gerät. Bei den einen (Busse, Priesterweihe und Ehe) fehlt denn doch ein eigentliches sichtbares Element, das (wie Brot und Wein im Abendmahl, oder wie das Taufwasser, oder das χρίσμα, als sacrae rei signum betrachtet werden könnte, wenn man nicht die Sache auf den Kopf stellt und das wieder selbst zum Symbol stempelt, was die res sacramenti sein sollte; bei den andern (z. B. bei der Firmung) fehlt die divina institutio gänzlich, oder sie lässt sich (wie bei der letzten Oelung) nur durch eine weite, aus allem alles machende Exegese herausklügeln. Aber da man sich auch bei dem Abendmahl daran gewöhnt hatte, das äussere Element sich nur als Accidens zu denken, und man somit den ursprünglich *symbolischen* Charakter desselben dogmatisch vernichtete, so nahm man es mit diesem auch bei den andern Sakramenten nicht genau. Und was die divina institutio betrifft, so war ja diese nicht in der Schrift allein zu suchen, sondern auch in der Tradition.

SIEBENTER ABSCHNITT.

Eschatologie.

§. 202.

Chiliasmus. Nahes Weltende. Antichrist.

Der Chiliasmus, obwohl von der alten Kirche überwunden, erhob dennoch bei häretischen Parteien von Zeit zu Zeit wieder sein Haupt. Er fand Nahrung in den Weissagungen des Abts *Joachim* und dem auf ihnen beruhenden Evangelium aeternum der Fraticellen[1]. Auf die Dynastie des Vaters und des Sohnes sollte ein goldenes Zeitalter folgen: die Dynastie des heil. Geistes[2]. Mehr auf ängstliche Buchstäblichkeit, als auf chiliastische Schwärmerei gründete sich dagegen die fast allgemeine Erwartung des nahen Weltendes beim Herannahen des Jahres 1000; eine Erwartung, die auch bei andern wichtigen Epochen des Mittelalters sich wiederholte[3]. Mit ihr stand in Verbindung die Erwartung des Antichrists, über welchen man verschiedene Bestimmungen wagte und den sogar manche der Hierarchie abgeneigte Gemüter in dem Papste wiederzuerkennen meinten[4]; eine Vorstellung, die auch in das Reformationszeitalter überging.

[1] Ueber die Schriften J.'s u. die betr. Lit. s. §. 159, 4. vgl. dazu: *Engelhardt*, kirchenhist. Abhandl. S. 1—150. *Lücke*, Einl. in die Offenb. Joh. II, S. 108 ff.

[2] Ebend. Die Zeitdauer des ersten Status umfasst 5000 Jahre (von Adam bis Christus), die des zweiten 1000 Jahre von Christus bis auf den Anbruch des letzten Weltalters. Dieses letzte Weltalter ist das siebente Sabbathsjahrtausend. Ueberdies teilt *Joachim* die Weltalter in 42 Generationen (aetates), nach den 42 Geschlechtsaltern in der Genealogie Christi u. s. w.

[3] „*Es war eine herrschende exegetische Tradition, dass das tausendjährige Reich* (Apoc. 20) *von der Erscheinung oder den Leiden Christi an zu rechnen, und eben die Stiftung der christlichen Kirche als die erste Auferstehung, als die Anfangsepoche des tausendjährigen Reiches anzusehen sei. Diese besonders seit Augustin im Abendlande recipierte Auslegung hatte das Gute, dass sie die chiliastische Schwärmerei abhielt, und das christliche Gemüt gewöhnte, die Apokalypse geistiger zu verstehen. Allein die kirchliche Tradition hatte nicht entschieden, ob die tausend Jahre nach gewöhnlicher Chronologie zu rechnen, oder als apokalyptisches Symbol zu nehmen seien. Je nachdem nun der gemeine Verstand bei aller allegorischen Willkür die Zahl wörtlich nahm, entstand, je näher das Jahr* 1000 *rückte, die Meinung, es werde, der apokalyptischen Weissagung gemäss, mit dem Schlusse der ersten tausend Jahre seit Christo das tausendjährige Reich enden, der Antichrist erscheinen und das Ende der Welt eintreten.*“ *Lücke* a. a. O. S. 514 f. Ueber die stattgefundenen Bewegungen selbst vgl. *Trithemii* Chron. Hirsaug. ad ann. 960. *Glaber Radulphus*, hist. sui temp. lib. IV, c. 6 (in *Duchesne*, scriptt. Francorum T. IV, p. 22 ss.). *Schmid*, Gesch. des Myst. im Mittelalter S. 89. *Gieseler*, KG. II, 1 S. 213 (229). Auch die Kreuzzüge standen mit chiliastischen

Erwartungen in Verbindung, s. *Corrodi* II, S. 522 ff. *Schmid* a. a. O. — Als im 14. Jahrhundert der schwarze Tod, die Hungersnot und andere Heimsuchungen die Gemüter an den Unbestand des Irdischen erinnerten und Zeichen am Himmel gesehen wurden, verkündeten vor allem die Geisseler das nahe Weltende; und dasselbe that der Taboritenpriester *Martin Loquis* aus Mähren, s. *Schröckh*, KG. XXXIV, S. 687.

4 Vgl. *Joh. Dam.* de fide orth. IV, 26. Elucidarium c. 68*). Eine geläufige Meinung des Mittelalters war die, dass der Antichrist entweder von einer Jungfrau, oder einem Bischof und einer Nonne erzeugt werden sollte. Ums Jahr 950 schrieb der westfränkische Mönch *Adso* eine Abhandlung über den Antichrist, worin er (im Gegensatz mit der herrschenden Erwartung) die Ankunft desselben und somit des Weltendes weiter hinausschob (s. *Schröckh* XXI, S. 243). Wer unter dem Antichrist zu verstehen sei, erklärt er nicht näher. Eine Zeit lang galt Mahomet als der Antichrist. Als solchen bezeichnete ihn Innocenz III. (1213). Die Zahl 666 deutete auf die Dauer seiner Herrschaft, mithin (damals) auf das Ende derselben. — Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts schien die immer heftiger hervortretende Ketzerei auf das in der Apokalypse geweissagte antichristliche Prophetentum hinzudeuten. Umgekehrt aber kam es nun auch wieder im Kampfe der Kaiser mit den Päpsten öfter vor, dass jene den Papst als Antichrist bezeichneten. So schon zur Zeit der Hohenstaufen. Ebenso nannte Ludwig der Baier den Papst Johann XXII. den *mystischen* Antichrist (*Schröckh* XXXI, S. 108). Die schwärmerischen Secten des Mittelalters stimmten darin grossenteils überein. So lehrte *Amalrich von Bena*: Quia Papa esset Antichristus et Roma Babylon, et ipse sedet in monte Oliveti, i. e. in pinguedine potestatis (nach *Caesarius von Heisterbach*), vgl. *Engelhardt*, kirchenhist. Abh. S. 256. Desgleichen die Spiritualen u. s. w., vgl. *Engelhardt* a. a. O. S. 54. 56. 78. 88. *Lücke* a. a. O. S. 520 f. Selbst *Wiclif* stimmte ihnen bei (trial. bei *Schröckh* XXXIV, S. 509); ebenso dessen Schüler *Ludwig Cobham* (ebend. S. 557) und *Janow*: liber de Antichristo et membrorum ejus anatomia (in Historia et Monumenta Joh. Huss. P. I, p. 423—464; bei *Schröckh* a. a. O. S. 572). — Die orthodoxen Theologen der katholischen Kirche waren gegen alles wörtliche Deuteln der Apokalypse. So *Thomas v. Aquino*. Dagegen hatten selbst Männer, wie *Roger Bacon*, an apokalyptischen Deutungen und Berechnungen der Zeit des Antichrists ihre Freude. S. dessen Opus majus ed. *Jebb* p. 169. *Lücke* a. a. O. S. 522.

§. 203.

Die letzten Dinge und die Kunst.

Schnaase, Gesch. d. bild. Künste (2. Aufl. 1866—79, VIII).

Die Stimmung der Zeit drückte sich auch in den Werken der christlichen Kunst aus[1]. Diese bemächtigte sich mit Vorliebe der eschatologischen Gegenstände. Während die Hymne „*dies irae*“[2] die Schrecken des Weltgerichts in die Ohren und Herzen tönte, waren die Maler beflissen, in ihren Todtentänzen und Jüngsten Gerichten den theol. Ansichten über das Ende der Dinge Ausdruck zu geben[3]; und in seiner Göttlichen Komödie enthüllte *Dante* die Zustände der Hölle, des Fegfeuers und des Paradieses[4].

1 So entstanden auch die meisten der herrlichen Münster eben in jener Zeit, in der man das Ende der Dinge nahe glaubte; s. *Gieseler* II, 1 S. 214.

---

*) Ueber dieses (sonst dem Anselm zugeschriebene) Buch s. *Schröckh*, Kircheng. XXVIII, S. 427.

[2] *Thomas von Celano*; s. *Lisco*, Dies irae, Hymnus auf das Weltgericht, Berlin 1840.

[3] *Grüneisen*, Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der Todtentänze (im Kunstblatt zum Morgenblatt 1830, Nr. 22—26), und dessen Nic. Manuel S. 73. — *Jessen*, Darst. d. Weltgerichts bis auf Michelangelo (Berlin 1883); *Voss*, das jüngste Gericht (Lpzg. 1884); *Portig*, Weltger. in d. bild. Kunst (Heilbronn 1885) — Vgl. *Frimmel*, Die Apokalypse in d. Bilderhdschr. d. M. A. (Wien 1885).

[4] *Dante Alighieri* (geb. 1265, † 1321, — in seiner Theologie ein Schüler des Thomas von Aquino), Divina commedia. Deutsche Uebersetzungen von *Streckfuss* (Halle 1834. 1840), *Philalethes, Gusek, Kopisch, Kannegiesser* (zuletzt 1873) u. a. Ueber die Theologie des Dante s. evangel. KZ. Berlin, Juli 1841, und ebend. Febr. 1842. *A. F. Ozanam*, Dante et la philosophie catholique au treizième siècle, Paris 1839. Vgl. *Göschel-Witte*, RE[2] III s. n.

§. 204.

Auferstehung der Körper.

Dass der Leib des Menschen mit allen seinen Teilen wieder auferstehen werde, blieb seit Hieronymus und Augustin herrschende Kirchenlehre[1]. Zwar schloss sich *Johannes Scotus Erigena* mehr an die frühern origenistischen Vorstellungen an, aber er fand keinen Beifall in der katholischen Kirche. Dagegen erneuten die Bogomilen, Katharer u. s. w. den gnostischen Irrtum, der die Materie für den Sitz der Sünde hält, und demgemäss die Auferstehung der Körper verwirft.[2] Gegen die Katharer verteidigte der Dominicaner *Moneta* die kirchliche Lehre[3]. Diese wurde durch die Scholastiker[4], namentlich durch *Thomas von Aquino*, noch weiter ins Einzelne ausgebildet, und über die Beschaffenheit der auferstandenen Körper wurde eine Menge seltsamer Vermutungen aufgestellt[5], während hierin die griechische Dogmatik sich einfacher an die Schrift und den alten Glauben der Kirche hielt[6].

[1] **Petr. Lombardus* (Sentt. 4 dist. 44, 2), *Albertus M.* (Zu Sentt. 4, dist. 44. n. 9) sowie *Thomas Aqu.* (vgl. *Schwane* 486 ff.) suchen die *numerische Identität* des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen zu erweisen; ähnlich *Bonaventura* und *Duns Scotus*, indem sie als vermittelndes Glied die forma corporeitatis annehmen, die als potenzielles Sein schon in der Körpermaterie ruhe (*Schwane*, 488 f.)*

[2] So sollen auch die Beguinen behauptet haben, quod mortuo corpore hominis solus spiritus vel anima hominis redibit ad eum, unde exivit, et cum eo sic reunietur, quod nihil remanebit, nisi quod ab aeterno fuit Deus (bei *Mosh.* p. 257 s.; vgl. unten §. 206 Note 9). — Ueber die Lehre der Bogomilen s. *Engelhardt*, kirchenh. Abh. S. 187 f.

[3] Summa adv. Catharos lib. IV, c. 7, §. 1.

[4] *Petr. Lomb.* Sent. lib. IV, dist. 43 ss. (meist nach Augustins Enchirid.), und *Hugo von St. Victor*, de sacr. II, 1. 19. Bescheiden heisst es bei ersterem noch: Omnibus quaestionibus, quae de hac re moveri solent, satisfacere non valeo.

[5] Auch diese Bestimmungen ruhen meist auf Augustin (vgl. oben §. 140.). Alle Menschen werden vor der allgemeinen Auferstehung sterben (der Erbsünde wegen); die Auferstehung wird wahrscheinlich in der Abenddämmerung vor sich gehen, denn vorher müssen die Himmelskörper, denen alle irdische Materie unterworfen ist, in ihrer Bewegung stillstehen. Sonne und Mond treffen dann wieder in dem Punkt zusammen, in welchem sie mutmaasslich er-

schaffen worden waren. Die Auferstehung geschieht plötzlich in Beziehung auf das, was die göttliche Kraft dabei wirkt, successiv in Beziehung auf das Geschäft der Engel. Dass Staub und Asche zu den Seelen, mit denen sie im Leben vereint waren, eine natürliche Zuneigung haben (eine Art von prästabilirter Harmonie), wird geleugnet, und dagegen angenommen, dass nur eben *die* Materie auferstehen werde, die im Momente des Todes vorhanden war. Sollte auch die wieder auferstehen, die sich schon während des Lebens verzehrt hat, so würde eine gar zu unförmliche Masse zum Vorschein kommen. — Die Auferstandenen werden (nach qu. 81) in der aetas juvenilis sich befinden, quae inter decrementum et incrementum constituitur. Der Unterschied der Geschlechter wird fortbestehen, doch ohne sinnliche Lust. Alle Sinnesorgane werden wieder vorhanden und in Thätigkeit sein, mit Ausnahme des Geschmackssinnes; doch ist es möglich, dass auch diesem vermittelst einer mit ihm vorzunehmenden Veredlung adäquate Functionen und Genüsse zugeführt werden können. Haare und Nägel gereichen dem Menschen zur Zierde, dürfen also ebensowenig fehlen, als Blut und Säfte. . . . . *Thom. Aqu.* Sum. P. III in suppl. qu. 75 ss. Vgl. auch Elucidar. c. 69, und über die Meinungen des *Duns Scotus* s. *Ritter,* Gesch. der Phil. VIII, S. 459 ff.

6 *Joh. Dam.* IV, 27 p. 303: *Ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις· Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; Ὦ τῆς ἀπιστίας, ὢ τῆς ἀφροσύνης· ὁ χοῦν εἰς σῶμα βουλήσει μόνῃ μεταβαλὼν, ὁ μικρὰν ῥανίδα τοῦ σπέρματος ἐν τῇ μήτρᾳ αὔξειν προστάξας, καὶ τὸ πολυειδὲς τοῦτο καὶ πολύμορφον ἀποτελεῖν τοῦ σώματος ὄργανον, οὐχὶ μᾶλλον τὸ γεγονὸς καὶ διαῤῥυὲν ἀναστήσει πάλιν, μόνον βουληθείς; Ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; Ἄφρον, εἰ τοῖς τοῦ θεοῦ λόγοις πιστεύειν ἡ πώρωσις οὐ συγχωρεῖ, κἂν τοῖς ἔργοις πίστευε· σὺ γὰρ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ κτλ.* (1 Cor. XV).

§. 205.

Das Weltgericht.

Vgl. Lit. in §. 203, n. 3.

Bei der Wiederkunft zum Gerichte erscheint Christus in der menschlichen Gestalt, die er auf Erden hatte, doch verklärt und im Triumphe, die himmlischen Heerschaaren im Gefolge, nach vorangegangenen Zeichen. Auch die Gottlosen werden sein Antlitz sehen, aber mit Schrecken[1]. — Als den Schauplatz des Weltgerichts dachte man sich das Thal Josaphat, dem man jedoch auch eine bildliche Deutung zu geben wusste[2]. So gern überhaupt die Phantasie den Hergang des Gerichtsprocesses sich zeitlich und sinnlich vergegenwärtigte, so sehr zeigte sich die Schwierigkeit, die Vorstellung in ein zusammenhängendes Bild zu vereinigen[3]. Darum mahnte auch *Thomas von Aquino* daran, dass das Gericht *mentaliter* vor sich gehen werde, weil das mündliche Verhör und die Verantwortung jedes Einzelnen zu viele Zeit erforderten[4]. Auch die vollkommenen Christen werden (nach Matth. 19, 28 und 1 Cor. 6, 2) mit zu Gerichte sitzen, und da nun eben die Mönche den höchsten Grad der Frömmigkeit schon auf dieser Welt erreicht hatten, so konnte die Zeit, welche die Inquisition in ihre Hände legte, auch mit dem Gedanken sich vertraut machen, jenseits von ihnen gerichtet zu werden[5]. Natür-

lich, dass die Häretiker dieses Gericht sich verbaten, wie sie denn überhaupt lieber, ihrer ganzen idealistischen Tendenz nach, die Vorstellung von einem *jüngsten* Gerichte in die allgemeinere von der Vergeltung gleich nach dem Tode auflösten[6].

[1] *Thomas Aqu.* Summa III qu. 73, art. 1: Christus . . . in forma gloriosa apparebit propter auctoritatem, quae judici debetur. Ad dignitatem autem judiciariae potestatis pertinet habere aliqua indicia, quae ad reverentiam et subjectionem inducant, et ideo adventum Christi ad judicium venientis multa signa praecedent, ut corda hominum in subjectionem venturi judicis adducantur et ad judicium praeparentur, hujusmodi signis praemoniti, vgl. Sentt. IV, dist. 48, qu. 1. a. 1. — Elucid. c. 70: *Disc.* Qualiter veniet Dominus ad judicium? *Mag.* Sicut Imperator ingressurus civitatem, corona ejus et alia insignia praeferuntur, per quae adventus ejus cognoscitur: ita Christus in ea forma, qua ascendit, cum Ordinibus omnibus Angelorum ad judicium veniens. Angeli crucem ejus ferentes praeibunt, mortuos tuba et voce in occursum ejus excitabunt. Omnia elementa turbabuntur, tempestate ignis et frigoris mixtim undique furente (Ps. 96. Sap. 5). Von den Verdammten heisst es c. 75: Videbunt (Christum), sed ad sui perniciem.

[2] Elucid. l. c.: *D.* Erit judicium in valle Josaphat? *M.* Vallis Josaphat dicitur vallis judicii. Vallis est semper juxta montem. Vallis est hic mundus, mons est coelum. In valle ergo fit judicium, i. e. in isto mundo, scilicet in isto aëre, ubi justi ad dexteram Christi ut oves statuentur, impii autem ut hoedi ad sinistram ponentur.

[3] So macht z. B. die Verfinsterung von Sonne und Mond dem *Thomas Aqu.* einige Schwierigkeiten, weil die Erscheinung Christi doch wieder im höchsten Lichtglanze vor sich gehen soll, l. c. qu. 73, art. 2: Dicendum, quod, si loquamur de sole et luna, quantum ad ipsum momentum adventus Christi, sic non est credibile, quod obscurabuntur sui luminis privatione, quia totus mundus innovabitur Christo veniente. . . . Si autem loquamur de eis secundum tempus propinquum ante judicium, sic esse poterit, quod sol et luna et alia coeli luminaria sui luminis privatione obscurabuntur, vel diversis temporibus, vel simul, divina virtute faciente ad hominum terrorem.

[4] l. c. qu. 88, art. 2 conclusio.

[5] In dem Elucidar. werden (statt der gewöhnlichen Annahme von Seligen und Verdammten) vier Klassen angenommen, c. 71: Unus ordo est *perfectorum, cum Deo judicantium*; alter justorum, qui per judicium salvantur; tertius impiorum sine judicio pereuntium; quartus malorum, qui per judicium damnantur. . . . *Disc.* Qui sunt qui judicant? *Mag.* Apostoli, Martyres, Confessores, *Monachi,* Virgines. *D.* Quomodo judicabunt justos? *M.* Monstrabunt eos suam doctrinam et sua exempla fuisse imitatos, et ideo regno dignos. — *Petr. Lom.* lib. IV, dist. 47 B: Non autem solus Christus judicabit, sed et Sancti cum eo judicabunt nationes. . . . Judicabunt vero non modo cooperatione, sed etiam auctoritate et potestate. — *Thom. Aqu.* qu. 89, wo ebenfalls untersucht wird, ob die Frommen blos ehrenhalber (assessorie) oder in Wirklichkeit am Gerichte Teil nehmen. Ersteres wäre zu wenig, letzteres kann unter der Voraussetzung angenommen werden, dass es nicht propria auctoritate geschieht, sondern in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen. Ob auch die Engel richten? s. *Lomb.* a. a. O. litt. C. *Thom.* a. a. O. art. 8. — *Ueber die Rolle, welche der Maria zugewiesen wird, s. *Benrath,* Mar. Verehrung. (St. Kr. 1886, II).*

[6] *Mosh.* p. 157: Dicunt se credere, quod judicium extremum non sit futurum, sed quod tunc est judicium hominis solum, cum moritur.

§. 206.

Das Fegfeuer.

Seit Gregor d. Gr. wurde die Lehre von dem reinigenden Feuer, durch welches die Seelen nach dem Tode hindurchmüssen, immer weiter verbreitet. Die Legende half dazu, den Glauben daran durch Thatsachen zu stützen[1]. Die Glaubensboten brachten die Vorstellung schon als eine fertige und ausgebildete zu den neubekehrten Völkern[2], und die Schriftsteller der Zeit, Scholastiker wie Dichter und Volksredner, erschöpften sich in Bestimmungen darüber. Viele hielten das Fegfeuer für ein wirkliches materielles Feuer[3], das aber in Ermangelung des für den physischen Schmerz empfänglichen Körpers auf ideale Weise (vermöge der Vorstellung des Schmerzes) auf die Seelen wirke[4]. Selbst Männer, die zur Mystik hinneigten, wie *Bonaventura* und *Gerson*[5], verteidigten die Wirklichkeit des Feuers. Was aber die Lehre praktisch schädlich machte, war der auf sie gebaute Glaube, dass durch Fürbitten, durch gute Werke der Lebenden, namentlich aber durch Seelenmessen (missae pro requie defunctorum) die Seelen erleichtert oder wohl auch früher aus dem Zustande der Pein könnten erlöst werden[6]. Da diese Messen und kirchlichen Indulgenzen bezahlt wurden, so entstand die Frage, ob die Reichen denn hierin vor den Armen bevorzugt seien? und wirklich entschied der *Lombarde* zu Gunsten der Erstern[7]. Kein Wunder daher, wenn bei der steigenden Habsucht und Ungerechtigkeit des Klerus die Katharer und Waldenser[8] nebst Wiclif[9] diese Lehre als eine verderbliche angriffen — eine Lehre, die überdies in der griechischen Kirche nie vollkommene Geltung erhielt[10]. *Johann Wessel* hingegen suchte derselben dadurch das Schädliche zu entziehen, dass er das Feuer als ein geistiges, die Seele von den letzten Schlacken reinigendes Liebesfeuer fasste, welches in der Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott besteht, so dass es nicht sowohl eine Strafe, als vielmehr der Anfang der Beseligung ist, deren Vollendung aber in keines Menschen Gewalt, sondern nur bei Gott steht[11].

[1] *Beda,* hist. eccles. gent. Anglor. lib. III, c. 19; V, c. 13. *Schröckh* XX, S. 185.

[2] *Bonifat.* ep. XXI, c. 29 ad Serrar. (bei *Schröckh* a. a. O.). Ueber das Fegfeuer des h. *Patrik,* des Apostels der Irländer (nach der Erzählung des Matthäus Paris), s. *Schröckh* XVI, S. 229.

[3] Unbestimmter äussern sich noch Elucidar. c. 61: Post mortem vero purgatio erit *aut* nimius calor ignis, *aut* magnus rigor frigoris, *aut* aliud quodlibet genus poenarum, de quibus tamen minimum majus est, quam maximum, quod in hac vita excogitari potest — und *Hugo Victorin.* de sacram. lib. II, P. XVI, c. 4: Est autem alia poena post mortem, quae purgatoria dicitur, In qua qui ab hac vita cum quibusdam culpis, justi tamen et ad vitam

praedestinati exierunt, ad tempus cruciantur, ut purgentur.* — Dagegen bestimmter *Thomas Aqu.* Sentt. qu. 70, art. 3 concl.: Respondeo: Dicendum, quod ignis inferni*) non sit metaphorice dictus, nec ignis imaginarius, sed verus ignis corporeus etc. Hingegen kommen nach ihm nicht alle in das Fegfeuer, sondern nur, die es nötig haben. Die entschieden Frommen kommen sogleich in den Himmel, die entschieden Gottlosen sogleich in die Hölle, s. qu. 69, art. 2.

4 Bei *Thom. Aqu.* a. a. O.: Alii dixerunt, quod, quamvis ignis corporeus non possit animam exurere, tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi, et ad talem apprehensionem afficitur timore et dolore. Doch befriedigt auch diese Meinung den Thomas nicht ganz. Vgl. *Cramer* VII, S. 773—775.

5 *Bonaventura,* comp. theol. verit. VII, 2 (bei *Klee* II, S. 333), vgl. *Schröckh* XXIX, S. 219. Ueber *Gersons* Meinung (nach sermo II. de defunctis T. III, p. 1558) s. *Schröckh* XXXIV, S. 293.

6 Elucidar. c. 61: Dum ibi sunt positi, apparent eis Angeli vel alii Sancti, in quorum honore aliquid egerunt in hac vita, et aut auram aut suavem odorem aut aliquod solamen eis impendunt, usque dum liberati introibunt in illam aulam, quae non recipit ullam maculam. *Petr. Lomb.* lib. IV, dist. 45 B. *Thom. Aqu.* 71, art. 1. Nach Letzterem helfen die Fürbitten (opera suffragii) zwar nicht per viam meriti, aber wohl per viam orationis. Noch sehr bedingt auch art. 2 concl.: Respondeo: Dicendum, quod charitas, quae est vinculum ecclesiae membra uniens, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos, qui in charitate decedunt . . . Similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt, et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest, et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter prosunt, sicut et vivis, et propter charitatis unionem, et propter intentionem in eos directam: non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem vel e converso; sed valent ad *diminutionem poenae* vel aliquid hujusmodi, *quod statum mortui non transmutat.* Vgl. art. 6: Respondeo: Dicendum, quod poena purgatorii est in supplementum satisfactionis, quae non fuerat plene in corpore consummata, et ideo, quia opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivus sive mortuus fuerit, non est dubium, quin suffragia per vivos facta existentibus in purgatorio prosint. — Vgl. art. 10 über die Indulgenzen. Sie nützen den Seelen im Fegfeuer nicht direct, aber indirect. — Ueber das auf dieses Dogma sich gründende Fest aller Seelen, das 993 in Clugny entstand und sich von da allgemein in der ganzen abendländischen Kirche verbreitete (2. Nov.), s. *Sigebert. Gemblacens.* ad ann. 998; *Gieseler* II, 1 S. 252. — *Umgekehrt ward auch gefragt, ob die im Fegfeuer leidenden Seelen auch für uns beten und um Fürbitte angerufen werden sollen. *Alex. von Hales* (Summ. 4 qu. 91, m. 4) und *Thomas* (S. Th. 2, 2, qu. 83 a. 11) verneinen es.* Vgl. *Schwane,* S. 480.

7 Lib. IV, dist. 45 D: Solet moveri quaestio de duobus, uno divite, altero paupere, pariter sed mediocriter bonis, qui praedictis suffragiis indigent et meruerunt pariter post mortem juvari: pro altero vero, i. e. pro divite, speciales et communes fiunt orationes, multaeque eleemosynarum largitiones; pro paupere non fiunt nisi communes largitiones et orationes. Quaeritur ergo, an tantum juvetur pauper paucioribus subsidiis, quantum dives amplioribus? Si non pariter juvatur, non ei redditur secundum merita. Meruit enim pariter juvari, quia pariter boni extiterunt. Si vero tantum suffragii consequitur pauper, quantum dives: quid contulerunt diviti illa specialiter pro eo facta? Sane dici potest, non ei magis valuisse generalia et specialia, quam pauperi sola generalia suffragia. Et tamen profuerunt diviti specialia, non quidem ad aliud vel majus aliquid, sed ad idem, ad quod generalia, ut ex pluribus et diversis causis unum perciperetur emolumentum. *Potest tamen dici aliter, illa plura subsidia contulisse diviti celeriorem absolutionem, non pleniorem.*

8 *Moneta* lib. IV, c. 9, §. 2: Dicit ecclesia purgatorium esse post hanc vitam animabus,

*) Darunter ist aber nach dem Zusammenhange das des Fegfeuers verstanden.

quae de hoc mundo migraverunt inchoata condigna poenitentia, sed nondum perfecta. Omnes autem haeretici, tam Cathari, quam Pauperes Lugdunenses, a quodam qui dicebatur Valdisius derivati, hoc negant. Auch die Beguinen leugneten, quod non est infernus nec purgatorium (bei *Mosh.* p. 257). Ueber die Verwerfung des Purgatoriums von Seiten der Waldenser vgl. *Dieckhoff,* Waldenser S. 295. Nach *Stephan de Borbone* sagten sie: Non esse poenam purgatorii nisi in praesenti. Vgl. *Müller,* Wald. S. 99.

9 *Schröckh,* KG. Bd. XXXIV, S. 444. Auch die Hussiten (böhmischen Brüder) bezweifelten das Fegfeuer, ebend. S. 753 f.

10 Das Concil von Florenz (1349) nötigte ihnen zwar einige Concessionen ab (bei *Mansi* T. XXXI, col. 1029; *Münscher-von Cölln* S. 313 f.); daher *Leo Allatius* die Uebereinstimmung behauptet, de ecclesiae occid. et orient. perpetua in dogmate de purgatorio consensione, Rom. 1655.

11 De purgatorio, quis et qualis sit ignis purgatorius, in der Grön. Ausg. S. 826 ff. (bei *Ullmann,* Joh. Wessel S. 363 ff.).

Ueber die Localität des Fegfeuers s. §. 208.

§. 207.

Seelenschlaf.

War die ursprüngliche Idee des Fegfeuers aus dem Bedürfniss hervorgegangen, sich irgend einen Ort zu denken, wo die vom Körper getrennte Seele sich aufhalten könnte bis zu ihrer Wiedervereinigung mit dem Körper, so trat bei der Annahme, dass man früher aus diesem Zustande errettet werden könne, eine neue Verlegenheit ein; und die Lücke musste abermals ausgefüllt werden. Die Meinung der arabischen Irrlehrer, welche schon Origenes bekämpft hatte (von einem Seelentode bis zur Auferstehung), konnte daher unter der mildern Form eines Seelenschlafes (Psychopannychie) erneuert werden[1]. Ob wirklich, wie behauptet wird, der Papst Johann XXII. dieser Meinung sich anbequemt habe, steht dahin[2]. Jedenfalls wurde seine Ansicht von den Lehrern der Pariser Universität bestritten[3] und von Benedict XII. gemissbilligt[4].

1 Ueber die Thnetopsychiten s. oben §. 76 n. 8. Ueber den Seelenschlaf (den schon Tertullian verwarf) §. 77, n. 2.

2 Die ihm zur Last gelegten Worte (in einer Predigt am 1. Advent 1331) drücken keineswegs bestimmt die Idee eines Seelenschlafes aus, sondern lauten allgemeiner dahin, quod animae decedentium in gratia non videant Deum per essentiam, nec sint perfecte beatae, nisi post resumtionem corporis — eine Meinung, welche sogar mit den ältern Lehrern übereinstimmte. Vgl. oben §. 77, n. 2. Vom 5. Jahrhundert an wurde sie aber aufgegeben und 1240 bereits von der Pariser Universität verdammt (*d'Argentré,* I, 186). *Gieseler,* KG. 4. Aufl. II, S. 59 ff.

3 S. *d'Argentré* a. a. O. I, p. 316 ss. *Bulaeus* T. IV, p. 235. *Gieseler* a. a. O. *Münscher-von Cölln* S. 312.

4 Unterm 29. Jan. 1336 (bei *Raynald* ad h. a. not. 3; *Gieseler* und *Münscher-von Cölln* a. a. O.). Ueber den vorgeblichen Widerruf Johanns XXII. selbst s. *Gieseler* ebend.

§. 208.

Topographie.

(Himmel, Hölle und Zwischenzustände.)

Sowohl die lichten Regionen des Himmels als die dunkeln der Hölle suchte die Scholastik in ihren Kreis zu ziehen. So teilte man den Himmel in drei Teile: den sichtbaren (das Firmament), den spiritualen, in welchem die Engel und die Heiligen wohnen, und den intellectuellen, worin die Seligen das Anschauen des dreieinigen Gottes geniessen[1]. Auch die Hölle hatte ihre verschiedenen Departemente (receptacula)[2]: 1. die eigentliche Hölle, worin die Teufel hausen, der Sitz der Verdammten[3]; 2. jene unterweltlichen Räume, die als Mittelzustände zwischen Himmel und Hölle zu betrachten sind, und die wieder zerfallen: *a*) in das der Hölle zunächst liegende Fegfeuer[4], *b*) in den limbus infantum (puerorum), in welchem die vor der Taufe gestorbenen Kinder sich befinden[5], *c*) in den limbus patrum, den Aufenthalt der frommen Väter der Vorzeit, wohin Christus hinabstieg, den gefangenen Geistern die Erlösung anzukündigen. Man nannte diesen Limbus auch den Schooss Abrahams, über dessen nachbarschaftliches Verhältniss zu Himmel und Hölle es verschiedene Meinungen gab[6]. Die dem Innern zugewandten Mystiker erhoben sich diesen Bestimmungen gegenüber zu einer geistigern Deutung, und fassten das als innere Zustände, was jene als Oertlichkeiten fixirten[7].

[1] Elucidar. c. 3. Dahin versetzte man auch das Paradies. Vgl. c. 50 und Note 7.

[2] *Petr. Lombard.* lib. IV, dist. 45 A. *Thom. Aqu.* qu. 68, art. 1 ss. *Cramer* VII, S. 771—773.

[3] Elucidar. c. 62: *D.* Quid est infernus? vel ubi? *M.* Duo sunt inferni, superior et inferior. Superior infima pars hujus mundi, quae plena est poenis, nam hic exundat nimius aestus, magnum frigus etc. Inferior vero est locus spiritualis, ubi ignis inextinguibilis . . . qui sub terra dicitur esse, ut, sicut corpora peccantium terra cooperiuntur, ita animae peccantium sub terra in inferno sepeliantur*).

[4] S. oben §. 204.

[5] Nach *Thomas Aqu.* qu. 69, art. 6, unterscheidet sich der limbus puerorum von dem limbus patrum secundum qualitatem praemii vel poenae, weil die vor der Taufe gestorbenen Kinder keine Hoffnung auf das ewige Heil haben, wie die Väter sie hatten vor der Ankunft Christi; und was den Ort (situs) betrifft, so ist es wahrscheinlich, dass der Kinderbehälter noch etwas näher der Hölle zu liegt. Vgl. *ders.* Sent. IV, dist. 45. qu. 1, a. 3. Doch werden auch wieder von Andern beide identificiert. So vom Bruder *Berthold* (bei *Kling*

---

*) Im Deutschen hatte anfänglich der Name „Hölle" die weitere Bedeutung der Unterwelt (daher auch noch im Symbol: „hinabgefahren zur Höllen"). Erst später (sicher vom 13. Jahrhundert an) bezeichnete das Wort den Ort der Qual, vgl. *Grimms* deutsche Mythol. S. 462. — „*An die Stelle der altheidnischen bleichen und düstern Hölle setzten die Christen einen mit Flammen und Pech erfüllten Pfuhl, worin die Seelen der Verdammten ewig brennen, zugleich pechschwarz und gluterhellt*" *Grimm* a. a. O. S. 464. Ueber Vermischung christlicher und heidnischer Vorstellungen ebend. S. 465.

S. 443): „Wenn eure Kinder ohne Taufe bleiben oder nicht recht getauft werden, so kommen sie nie zu den himmlischen Freuden. Sie fahren mit den Juden- und Heidenkindern, die vom Glauben noch nicht wissen, in den Limbus, wohin die Altväter fuhren. Da haben sie ebd. keine Pein, nur die Marter des Schadens, dass sie nicht ins Himmelreich kommen.“ Vgl. S. 210. Die getauften Kinder fahren dagegen auf dem kleinen Wagen (Gestirn des kleinen Bären) *sogleich* ins Himmelreich (Paradies). Ist aber das Kind unordentlich getauft worden, so bricht eins der Räder, und das Kind geht verloren. S. ebendas. S. 169 f.

6 Darüber weitläufig *Thomas Aqu.* a. a. O. art. 4. Er unterscheidet den Zustand *vor* und *nach* der Ankunft Christi. Quia ante Christi adventum Sanctorum requies habebat defectum requiei adjunctum, dicebatur idem infernus et sinus Abrahae, unde ibi non videbatur Deus. Sed quia post Christi adventum Sanctorum requies est completa, cum Deum videant, talis requies dicitur sinus Abrahae, et nullo modo infernus. Et ad hunc sinum Abrahae ecclesia orat fideles perduci. Vgl. Elucidar. 64: *D.* In quo inferno erant justi ante adventum Christi? *M.* In superiori, in quodam loco juncto inferiori, in quo poterant alterutrum conspicere. Qui erant ibi, quamvis carerent supplicio, videbatur eis esse in inferno, cum essent separati a regno. Illis autem, qui erant in inferiori inferno, videbatur, quod illi, qui erant in illo inferno juncto inferiori, erant in refrigerio paradisi, unde et dives rogabat a Lazaro, guttam super se stillari. *D.* Quam poenam habebant illi, qui erant in illo inferno juncto inferiori? *M.* Quasdam tenebras tantum, unde dicitur: *„Habitantibus in regione umbrae mortis, lux orta est eis.“* Quidam ex eis erant in quibusdam poenis. Venit ergo Dominus ad infernum superiorem nascendo, ut redimeret captivos a tyranno, ut dicitur: *„Dices his, qui vincti sunt: Exite! et his qui in tenebris sunt: Relevamini!“* Vinctos vocat, qui erant in poenis, alios vero in tenebris, quos omnes absolvit et in gloriam duxit rex gloriae. Vgl. *Dante,* Hölle IV v. 31 ff.

7 Schon der Verf. des Elucidar. sagt c. 59: Paradisus non est locus corporalis, quia spiritus non habitant in locis; sed est spiritualis mansio beatorum, quam aeterna sapientia perfecit in initio, et est in intellectuali coelo [vgl. Note 1], ubi ipsa divinitas, qualis est, ab eis facie ad faciem contuetur. — Noch geistiger *Tauler* in der Charfreitagspredigt (Predd. I, S. 291 f.): . . . Christus gab dem Schächer „sich selbst zu beschauen, sein göttliches Antlitz und Wesen, welches das wahre lebendige Paradies aller Freude ist. . . . Wer Gottes Glorie sieht, das ist das Paradies“ *).

§. 209.

Jenseitiges Schicksal der Seligen und Verdammten.

In den Bildern des Himmels und der Hölle spiegelte sich auch der Zeitgeist und die Bildungsstufe wieder, auf der die Einzelnen standen. *Johannes Scotus Erigena* lässt den persönlichen Menschengeist aufgehen in Gott, womit er jedoch den Gedanken an selbstbewusste Fortdauer vereinbar hält[1]. Weiter gingen die pantheistischen Secten des Mittelalters in Vernichtung der Persönlichkeit und Leugnung des jenseitigen Lebens[2]. Die Scholastiker, deren Hauptseligkeit schon in dieser Welt in der Feinheit der Distinctionen bestand, setzten auch die Seligkeit des Himmels vor allem in eine geschärfte Intelligenz, wobei dem *Duns Scotus* unter anderm die Frage wichtig war, ob die Seligen auch die Quidditäten der Dinge erkennen? u. s. w[3].

*) Ueber das Verhältniss der vulgären christlichen Paradiesesvorstellungen zu den frühern heidnischen (der Walhalla) s. *Grimm*, deutsche Mythol. S. 475.

Auch die paradiesischen Genüsse feinerer Sinnlichkeit wurden nicht ganz ausgeschlossen, wenn gleich unter dem Vorbehalte, dass die höchsten und eigentlichen Freuden des Himmelreichs vorzüglich in der Gemeinschaft mit Gott und der Heiligen unter sich bestehen[4]. *Thomas von Aquino* nimmt verschiedene Gaben (dotes) der Seligkeit an. Neben der corona aurea, der alle Seligen teilhaft werden, giebt es auch noch *aureolae* für die Märtyrer und Heiligen, für Mönche und Nonnen[5]. Auch die Mystiker malten sich in heitern Farben das Jenseits aus[6]. Besonders aber war das Zeitalter erfinderisch im Ausdenken ingeniöser Höllenstrafen, wozu die abgefeimte Criminalistik der Inquisition die geeignetsten Farben leihen konnte[7]. Die Qual der Verdammten besteht (nach *Thomas von Aquino*) in einer nutzlosen Reue[8]. Sie können sich weder bekehren, noch auch schlimmer werden[9]. Sie hassen Gott und verwünschen den Stand der Seligen[10]. Diese aber lassen selbst durch kein Mitleiden in dem Genusse ihrer Seligkeit sich stören[11]. Abweichend von der populären Vorstellung setzte *Johannes Scotus Erigena* die Verdammniss hauptsächlich in das Bewusstsein der Sünde selbst und ihrer Ohnmacht[12]. Auch *Meister Eckart* fasste sie als geistige Nichtigkeit[13]; woraus dann freilich die Begharden die voreilige Folgerung zu ziehen wussten, dass es mit der Hölle nichts sei[14].

[1] De div. nat. V, 8 p. 232: Prima igitur humanae naturae reversio est, quando corpus solvitur et in quatuor elementa sensibilis mundi, ex quibus compositum est, revocatur. Secunda in resurrectione implebitur, quando unusquisque suum proprium corpus ex communione quatuor elementorum recipiet. Tertia, quando corpus in spiritum mutabitur. Quarta, quando spiritus et, ut apertius dicam, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quae sunt semper et incommutabiliter in Deo. Quinta, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aër movetur in lucem. Erit enim Deus omnia in omnibus: quando nihil erit nisi solus Deus. . . . Mutatio itaque humanae naturae in Deum, non in substantiae interitu aestimanda est, sed in pristinum statum, quem praevaricando perdiderat, mirabilis atque ineffabilis reversio. Pag. 234: . . . Inferiora vero a superioribus naturaliter attrahuntur et absorbentur, non ut non sint, sed ut in eis plus salventur et subsistant et unum sint. Nam neque aër suam perdit substantiam, cum totus in solare lumen convertitur: in tantum, ut nihil in eo appareat nisi lux, cum aliud sit lux, aliud aër; lux tamen praevalet in aëre, ut sola videatur esse. Ferrum aut aliud aliquod metallum in igne liquefactum, in ignem converti videtur, ut ignis purus videatur esse, salva metalli substantia permanente. Eadem ratione existimo corporalem substantiam in animam esse transituram: non ut pereat quod sit, sed ut in meliori essentia salva sit. Similiter de ipsa anima intelligendum, quod ita in intellectum movebitur, ut in eo pulcrior Deoque similior conservetur. Nec aliter dixerim de transitu, ut non adhuc dicam omnium, sed rationabilium substantiarum in Deum, in quo cuncta finem positura sunt et unum erunt. — Wie die vielen einzelnen Lichter (z. B. in einer Kirche) in *Ein Lichtmeer* verschwimmen, und doch jedes einzelne Licht herausgenommen werden kann als ein Einzelnes aus dem Ganzen; wie die Stimmen zu *Einem* Tonganzen sich verschmelzen, ohne sich in eine unförmliche Tonmasse zu verwirren: so denkt sich Scotus das Verhältniss der Seelen zu Gott. Vgl. Cap. 12 und 13, p. 236.

[2] So lehrte *Amalrich von Bena:* Wer die Kenntniss Gottes habe, habe das Paradies in sich, wer aber eine Todsünde begangen, die Hölle, eben wie Einer einen faulen Zahn im Munde

habe (*Engelhardt*, Abh. S. 255). Von seinen Anhängern heisst es: Item semetipsos jam resuscitatos asserebant, fidem et spem ab eorum cordibus excludebant, se soli scientiae mentientes subjacere (ebend. S. 259). Vgl. S. 260: Dixit etiam (Amalricus), quod Deus ideo dicitur finis omnium, quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter quiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt; et sicut alterius naturae non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque ejusdem, sic dixit omnia esse unum et omnia esse Deum. Dasselbe lehrten die Beguinen, vgl. §. 204 Note 2.

3 *Joh. Scot. Erigena* V, c. 31 ss. — *Petr. Lomb.* lib. IV, dist. 49 A: Habere ergo vitam est *videre* vitam, *cognoscere* Deum in specie (nach Joh. 17). — Elucid. c. 79: His (beatis) Salomonis sapientia esset magna insipientia. Porro ipsi omni sapientia affluunt, omnem scientiam de ipso fonte sapientiae Dei hauriunt. Omnia quippe praeterita, praesentia, et si qua futura sunt, perfecte sciunt. Omnium omnino hominum, sive in coelo, sive in inferno, nomina, genera, opera bona vel mala unquam ab eis gesta norunt, et nihil est quod eo lateat, cum in sole justitiae pariter videant omnia. — *Thom. Aqu.* qu. 92, art. 1. 2. 3. — *Duns Scotus* (bei *Cramer* VII, S. 786 f.). — *Benedict XII († 1342) hat in der Constitution ‚Benedictus Deus' die Unmittelbarkeit der himml. Anschauung Gottes dogmatisch bindend definiert. ‚Vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate, nude, clare et aperte eis ostendente.'*

4 Elucid. c. 77: Salomonis deliciae essent eis miseriae. O qualis est justorum voluptas, quibus ipse Deus fons omnium bonorum est, insatiabilis satians satietas. Duae sunt beatitudines, una minor Paradisi, altera major coelestis regni. (Wir haben davon keine Vorstellung, sondern können nur negativ aus der Vorstellung des Schmerzes heraus auf die der Freude schliessen.) . . . Auch die Erinnerung an die begangenen, nun gesühnten Sünden wird den Genuss der Seligkeit nicht stören, Cap. 79. Ueber die Seligkeit der Gemeinschaft ebend.: Nihil plus cupient, quam habebunt, et nihil plus potest adjici gaudio eorum. Quod enim quisque in se non habuerit, in altero habebit, ut v. g. Petrus in Joanne gloriam habebit virginitatis, Joannes in Petro gloriam passionis. Et ita gloria uniuscujusque erit omnium, et gloria omnium uniuscujusque erit. . . . O Deus, quale gaudium habebunt, qui Patrem in Filio, et Verbum in Patre, et Spiritus Sancti charitatem in utroque, sicuti est, facie ad faciem semper videbunt. Gaudium habebunt de consortio Angelorum, gaudium de contubernio omnium Sanctorum. *Das ist die Seligkeit, wie sie sich auf den Gesichtern der Erlösten in dem Bilde des Weltgerichts von Fra Angelico von Fiesole († 1455) spiegelt.*

5 Nach *Thomas von Aquino* qu. 95, art. 2, findet zwischen *beatitudo* und *dos* folgender Unterschied statt: Dos datur sine meritis, sed beatitudo non datur, sed redditur pro meritis. Praeterea: beatitudo est una tantum, dotes vero sunt plures. Praeterea: beatitudo inest homini secundum id quod est potissimum in eo, sed dos etiam in corpore ponitur. — Es giebt (nach art. 5) drei dotes: visio, quae fidei, comprehensio, quae spei, fruitio, quae charitati respondet. — Ueber das Verhältniss der besondern *aureolae* zur *corona* (*aureo*) qu. 96, art. 1: Praemium essentiale hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animae ad Deum, in quantum eo perfecte fruitur, ut viso et amato perfecte: hoc autem praemium metaphorice corona dicitur vel aurea; tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur, tum etiam ex parte praemii, per quod homo efficitur quodammodo divinitatis particeps, et per consequens regiae potestatis. . . . Significat etiam corona perfectionem quandam ratione figurae circularis, ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus: ideo superadditum praemium aureola nominatur. —

6 *Suso*, von der unmässigen Freude des Himmelreichs (bei *Diepenbrock* S. 203 ff.; *Wackernagels* Lesebuch I, Spalte 881 ff.): „Nun mache dich auf mit mir: ich will dich führen in Betrachtung, und will dich einen fernen Blick thun lassen nach einer groben Gleichniss. Sieh ob dem neunten Himmel, der unzählige mal mehr denn hunderttausendmal weiter

ist denn alles Erdreich, da ist erst ein anderer Himmel oben, der da heisst Coelum empyreum, der feurige Himmel, also geheissen nicht von dem Feuer, sondern von der unmässigen durchglühenden Klarheit, die er an seiner Natur hat, unbeweglich und unwandelbar: und das ist der herrliche Hof, in dem das himmlische Heer wohnet, in dem mich mit einander lobet das Mettengestirn und jubiliren alle Gotteskinder. Da stehen die ewigen Stühle, umgeben mit unbegreiflichem Lichte, von denen die bösen Geister verstossen wurden, darein die Auserwählten gehören. Siehe, die wonnigliche Stadt glänzet hie von durchschlagenem Golde, sie leuchtet hie von edeln Margariten, durchlegt mit edelm Gestein, durchklärt als ein Krystall, wiederscheinend von roten Rosen, weissen Lilien und allerlei lebendigen Blumen. Nun luge selber auf die schöne himmlische Haide. Eia! hier ganze Sommerwonne, hier des lichten Maien Aue, hier das rechte Freudental, hier sieht man fröhliche Augenblicke von Lieb zu Lieb gehen, hier Harfen, Geigen, hier Singen, Springen, Tanzen, Reihen und ganzer Freuden immer pflegen; hier Wunsches Gewalt, hier Lieb ohne Leid in immerwährender Sicherheit. Nun lug um dich die unzählige Menge, wie sie aus dem lebendigen ausklingenden Brunnen trinken nach aller ihrer Herzensbegierde; lug, wie sie den lautern klaren Spiegel der blossen Gottheit anstarren, in dem ihnen alle Dinge kund und offenbar sind. Verstiehl dich noch fürbass, und lug, wie die süsse Königin des himmlischen Landes, die du so herzinniglich minnest, mit Würdigkeit und Freuden obschwebet allem himmlischen Heere, geneiget von Zartheit auf ihre Geminnten, umgeben mit den Blumen der Rosen und den Lilien convallium. Sieh, wie ihre wonnigliche Schönheit Wonne und Freude giebt und Wunder allem himmlischen Heere u. s. w. . . . Doch dies alles ist dem Suso nur ein Bild. Die wahre Seligkeit, „der wesentliche Lohn", im Gegensatz des „zufallenden", besteht ihm in der Vereinigung mit Gott. S. 296: „Wesentlicher Lohn liegt in schaulicher Vereinigung der Seele mit der blossen Gottheit; denn eher ruhet sie nimmer, ehe sie geführt wird über alle ihre Kräfte und Mögenheit, und gewiesen wird in der Personen natürliche Wesenheit und in des Wesens natürliche Blossheit. Und in dem Gegenwurf findet sie denn Genüge und ewige Seligkeit, und je abgeschiedener, lediger der Ausgang, je freier der Aufgang, je näher der Eingang in die wilde Wüste und in den tiefen Abgrund der weislosen Gottheit, in den sie versenket, verschwemmet und vereinet werden, dass sie nichts anders wollen mögen, denn was Gott will, und dass sie dasselbe werden, was Gott ist, d. i. dass sie selig sind von Gnaden, als er selig ist von Natur." So sehr indessen Suso die „Versunkenheit" des göttlichen Geistes in dem menschlichen hervorhebt, so dringt er doch auf Fortdauer des eigenen Bewusstseins: „In diser entsunkenheit so verget der geist, *und doch nit genzlich;* er gewinnet wol etliche eigenschaft der gotheit, mer er wirt doch naturlich got nit; daz ime geschiht, daz geschiht von gnaden, wan er ist ein iht, geschaffen uss niht, das eweklich belibet." *Schmidt* S. 50 (*Diepenbrock* S. 227). Vgl. die dort angeführten Unterredungen Suso's mit dem „Wilden", welche zeigen, wie Eckarts Schüler in zwei Klassen sich trennten, von denen die eine die pantheistischen Consequenzen ihres Meisters adoptirte, die andere (wozu Suso gehörte) nicht.

[7] Elucidar. c. 80: Ecce, sicut isti amici Dei decore maximo illustrantur, ita illi maximo horrore deturpantur. Sicut isti summa agilitate sunt alleviati, ita illi summa pigritia praegravati. Sicut isti praecipuo robore solidati, ita illi sunt praecipua invaletudine debilitati. Sicut isti augusta libertate potiuntur, ita illi anxia servitute deprimuntur. Sicut isti immensa voluptate deliciantur, ita illi immensa miseria amaricantur. Sicut isti egregia sanitate vigent, ita illi infinita infirmitate deficient. Sicut isti de beata immortalitate triumphantes laetantur, ita illi de dolenda sua diuturnitate lamentantur. Sicut isti politi sunt splendore sapientiae, ita illi obscurati sunt horrore insipientiae. Si quid enim sciunt, ad augmentum doloris sciunt. Sicut istos dulcis amicitia copulat, ita illos amara inimicitia excruciat. Sicut isti concordem concordiam cum omni creatura habentes ab omni creatura glorificantur, ita illi cum omni creatura discordiam habentes ab omni creatura execrantur. Sicut isti summa potentia sublimantur, ita illi summa impotentia angustiantur. . . . Sicut isti ineffabili gaudio jubilantes,

ita illi moerore sine fine ejulantes etc. — Nach *Thom. Aqu.* qu. 97, art. 4, ist in der Hölle die äusserste Finsterniss; nur so viel wird Licht gelassen, um das zu sehen, was die Seelen quälen soll. Das Feuer ist (nach art. 5 und 6) ein wirkliches, materielles Feuer, nur in einigen Dingen vom irdischen Feuer (doch nicht specifisch) verschieden. Es ist unter der Erde u. s. w. — Gegen ein materielles Feuer sprach sich indessen *Guibert von Nogent* († 1124) aus, s. *Gieseler*, DG. S. 564. — Ausgeführte Schilderung der Höllenqualen s. bei *Dante;* vgl. auch die Lit. zu §. 203, n. 3.

8 *Thom. Aqu.* qu. 98, art. 2: Poenitere de peccato contingit dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem de peccato poenitet, qui peccatum, in quantum est peccatum, abominatur. Per accidens vero, qui illud odit, ratione alicujus adjuncti, utpote poenae vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non poenitebunt, per se loquendo, de peccatis, quia voluntas malitiae peccati in eis remanet: poenitebunt autem per accidens, in quantum affligentur de poena, quam pro peccato sustinent. (Also eine attritio sine contritione?)

9 a. a. O. art. 6: Post diem judicii erit ultima consummatio bonorum et malorum, ita quod nihil erit addendum ulterius de bono vel de malo. Vgl. *Lombard.* lib. IV, dist. 50 A.

10 Elucid. c. 80: Odium enim Dei habent . . . odium habent Angelorum . . . odium habent omnium Sanctorum . . . odium a novo coelo et a nova terra et ab omni creatura habent. Vgl. *Thom. Aqu.* a. a. O. art. 4: Tanta erit invidia in damnatis, quod etiam propinquorum gloriae invidebunt, cum ipsi sint in summa miseria. . . . Sed tamen minus invident propinquis quam aliis, et major esset eorum poena, si omnes propinqui damnarentur et alii salvarentur, quam si aliqui de suis propinquis salvarentur. (Beispiel des Lazarus.) Vgl. art. 5 in Beziehung auf den Hass gegen Gott. Gott kann zwar an sich nicht gehasst werden, aber wohl ratione effectuum.

11 *Lombard.* lib. IV, dist. 50 G. *Thomas Aqu.* qu. 94, art. 2. 3. Uebrigens sehen sie die Leiden der Verdammten mit an, während sie von diesen nicht können gesehen werden. *Lomb.* a. a. O. litt. E. *Thom. Aqu.* qu. 98, art. 9.

12 De div. nat. V, 29 p. 265: Diversas suppliciorum formas non localiter in quadam parte, veluti toto hujus visibilis creaturae, et ut simpliciter dicam, neque intra diversitatem totius naturae a Deo conditae futuras esse credimus, et neque nunc esse, et nusquam et nunquam, sed in malarum voluntatum corruptarumque conscientiarum perversis motibus, tardaque poenitentia et infructuosa, inque perversae potestatis omnimoda subversione, sive humana sive angelica creatura. Vgl. c. 36 p. 228, c. 37 p. 294 und andere Stellen mehr. *Fronmüller* in der Tüb. Zeitschr. 1830, 1 S. 84 ff.*). — Auch *Guibert von Nogent* dachte ähnlich: de pignoribus Sanctorum (in Opp. ed. *d'Achery,* Par. 1651. fol.), lib. IV, c. 14 p. 363 (*Münscher-von Cölln* S. 96 ff.).

13 Es ist ein frag, was in der hell brenn. Die meister sprechen gemeinlich, das thu eigner will. Aber ich sprich werlich, das *Nicht* in der helle brinnet. Und desz merckent ein gleichnisz. Man nem ein brinnenden Kolen, und leg jn uff mein hand; spreche ich, das der Kol mein hand brent, so thet ich jm gar unrecht. Sol aber ich eigentlich sprechen was mich brenn, das thut das *Nicht,* wann der Kol etwas inn hat, desz mein hand nit hat. Sehent, das selb *Nicht* brennt mich. Hett aber meyn hand in sich alles, das der Kol ist und geleisten mag, so het sy feurs natur zumal. Der denn nem alles das feuer ye gebrante, unnd es uff mein hand schütte, das möchte mich nit gepeynigen. Zu gleicherweiss also sprich ich, wann gott und alle die, die in dem angesicht gottes seind, noch rechter seligkeit etwas innhaben, das die nit hant, die von got gesundert seind, dasselb *Nicht* allein piniget die selen mer, die in der helle seind, denn eigen will oder kein feur. (Predigt auf den 1. Sonnt. nach Trin. bei *Schmidt,* St. Kr. 1839, S. 722.)

---

*) An andern Stellen redet indessen *Erigena* auch wieder vom körperlichen Feuer, und macht die Möglichkeit von einer beständigen Ausdauer in demselben anschaulich an der Natur des Asbests und des Salamanders, de praed. 17, 7. 19, 1. 4. *Ritter* VII, S. 282. Gegen ihn *Prudentius von Troyes,* vgl. *Schwane,* S. 442 f.

14 Wenn nicht der Bischof von Strassburg (bei *Mosh.* p. 257) die Behauptung, quod non est infernus nec purgatorium (vgl. §. 206 Note 9), aus Missverstand ihnen angedichtet hat, wie *Schmidt* a. a. O. vermuthet. Ebenso sollen sie gelehrt haben: quod nullus damnabitur nec Judaeus nec Sarazenus, quia mortuo corpore spiritus redibit ad Dominum.

§. 210.

Ewigkeit der Höllenstrafen. Wiederbringung aller Dinge.

Die origenistische Idee von einer Wiederbringung aller Dinge wagte *Johannes Scotus Erigena*, gestützt auf die Allgemeinheit der Erlösung, anzudeuten, ohne darum die Ewigkeit der Höllenstrafen zu leugnen[1]. Diese Idee fand bei mystischen Secten Anklang[2]. Die katholische Kirche aber blieb einfach bei der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen[3], wie solches die bündige *Dante*sche Ueberschrift zur Hölle aufweist[4]; und auch die rechtgläubigen Mystiker versenkten sich mit dem unendlichen Schmerze einer gesteigerten Phantasie in dieses Immer und Immer[5].

1 Er behauptet sie mit Augustin, de div. nat. V, 31 p. 270. Aber (sagt er) p. 272: Aliud est omnem malitiam generaliter in omni humana natura penitus aboleri, aliud phantasias ejus, malitiae dico, in propria conscientia eorum, quos in hac vita vitiaverat, semper servari, eoque modo semper puniri. Vgl. V, 26 p. 255 f. V, 27 p. 260: Divina siquidem bonitas consumet malitiam, aeterna vita absorbet mortem, beatitudo miseriam . . . nisi forte adhuc ambigis dominum Jesum humanae naturae acceptorem et salvatorem non totam ipsam, sed quantulamcunque partem ejus accepisse et salvasse. *Fronmüller* a. a. O. S. 86 f.

2 Vgl. den vor. §. Note 14. und den über den Chiliasmus §. 202.

3 *Thom. Aqu.* Suppl. qu. 99. Vgl. *Schwane,* S. 478.

4 Gesang III, Vs. 9: „Lasst, die ihr eingeht, jede Hoffnung fahren."

5 *Suso* (Büchl. von der Weish. Cap. XI: von immerwährendem Weh der Hölle; bei *Diepenbrock* S. 289 ff.; bei *Wackernagel* Sp. 879): „Ach Jammer und Noth, es muss doch immer währen. O Immer und Immer, was bist du? O Ende ohn' alles Ende! O Sterben ob allem Sterben, alle Stunde sterben und doch nimmer ersterben mögen! O Vater und Mutter und alles Lieb mit einander! Gott gnade euch immer und immer! denn wir sehen euch zu keinem Lieb nimmermehr; wir müssen doch immer von euch geschieden sein! O Scheiden, o immerwährendes Scheiden, wie thust du so weh! O Händeringen, o Griesgramen, Seufzen und Weinen, o immer Heulen und Rufen, und doch nimmer erhört werden! . . . Wir begehrten (sagen die Verdammten) nichts anderes, denn wäre ein Mühlstein so breit als alles Erdreich, und um sich so gross, dass er den Himmel allenthalben berührte, und käme ein kleines Vöglein je über hunderttausend Jahre und bisse ab dem Stein so gross, als der zehnte Teil ist eines Hirskörnleins, und aber über hunderttausend Jahre so viel, also dass es in zehnhunderttausend Jahren so viel ab dem Stein klaubte, als gross ein Hirskörnlein ist: wir Armen begehrten nichts anderes, denn, so des Steines ein Ende wäre, dass auch dann unsere Marter ein Ende hätte; und das mag nicht sein!"

VIERTE PERIODE.

Von der Reformation bis zum Aufblühen der Leibnitz-Wolffischen Philosophie in Deutschland, von 1517 bis um 1720.

Die Zeit der polemisch-kirchlichen Symbolik, oder der confessionellen Gegensätze.

A. Allgemeine Dogmengeschichte der vierten Periode.

§. 211.

Einleitung.

Ueber die Quellen und Werke zur Reformationsgeschichte vgl. meine Encyklopädie §. 67, c. S. 286 ff.; 296 ff. (11. A.); Neueste Lit. im Th. J.B. (Leipzig 1882—88); *Nippold's* liter. hist. Anhang zu KG. III. (Leipzig 1887).

Die Kirchenverbesserung des 16. Jahrhunderts war ebensowenig eine blos wissenschaftliche Dogmencorrection, als eine vom dogmatischen Grunde getrennte, blos auf die äusserlichen Lebensverhältnisse (auf Verfassung und Cultus) gerichtete Revolution: sie war *eine allseitige Reformation auf dem Grunde des neuerwachten evangelischen Glaubens in seinen praktisch-sittlichen Beziehungen.* So wenig nun das Urchristentum seinen Bekennern eine fertige Dogmatik bot, ebensowenig dachten die Wiederhersteller des reinen biblischen Christentums in erster Linie ein in sich abgeschlossenes System zu bieten. Das Herz und die That des Herzens ging voran, und erst allmählich folgte die wissenschaftliche Verständigung. So wurde der aus sittlichem Antriebe hervorgegangene Widerspruch Luthers gegen Tetzel, der sich zuerst in dem Anschlage der Thesen (31. October 1517) kund gab, und der gleichzeitige Eifer Zwingli's gegen die Missbräuche der Kirche und die Gebrechen der Zeit das Signal zum weitern Kampfe. Durch den Angriff auf die Theorie des Ablasses wurde das scholastische Dogmensystem in seinem innersten Grunde er-

schüttert, und von da aus griff die Opposition gegen alles Schriftwidrige, das in die Kirche und die Kirchenlehre eingedrungen war, von selbst weiter um sich, freilich mit grösserer oder geringerer Consequenz.

„Principienfragen lagen überhaupt nicht im Geist und Gedanken jener Zeit“ Baumg.-Crus., Comp. I, S. 326. *„So wenig als gemeiner Ordensneid, ebensowenig trieb gelehrte Eitelkeit, ja irgendwelches auch noch so edle Interesse des blos theoretischen Geistes Luthern auf die Bahn des Reformators. Luther wurde Reformator, weil er im Beichtstuhl den geistlichen Notstand des Volkes kennen gelernt hatte. . . . Es war ein herzliches Erbarmen mit den Einfältigen und Schlichten, die er der Priesterwillkür preisgegeben und um die höchsten Lebensgüter betrogen sah“ (Hundeshagen).* Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, Frankf. 1847. S. 15.

§. 212.

Die Principien des Protestantismus.

M. Göbel, die religiöse Eigentümlichkeit der lutherischen und der reformirten Kirche, Bonn 1837. *Dorner,* das Princip unserer Kirche nach dem innern Verhältniss seiner zwei Seiten betrachtet, Kiel 1842. *D. Schenkel,* das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt, Schaffh. 1846—1852. 3 Bde. *Derselbe,* das Princip des Protestantismus, mit besonderer Berücksichtigung der neuesten hierüber geführten Verhandlungen, Schaffh. 1852. *F. Baur,* kritische Studien über das Wesen des Protestantismus (Zellers Jahrbb. 1847, S. 506 ff.). *H. Heppe,* Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581, Marburg 1852—57. 3 Bde. *Derselbe,* Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert, Gotha 1857. 1. *Derselbe,* Entstehung und Fortbildung des Luthertums, Kassel 1863. *K. F. A. Kahnis,* über die Principien des Protestantismus, Lpz. 1865. *Ritschl,* Die Entstehung der luth. Kirche (ZKG. I, 51—110); *ders.,* Ueber d. beiden Principien des Protest. (ebd. S. 397—413).

Das gemeinsame Princip, von dem die Reformatoren ausgingen, konnte kein anderes sein als das Princip des Christentums selbst, wie es aus den kanonischen Urkunden zu Tage tritt. Nur der Weg, auf welchem sie zu diesem Princip gelangten und dasselbe nach aussen geltend machten, war nach Persönlichkeit und äussern Umständen ein verschiedener. Von den eigenen Erfahrungen des Herzens und des Lebens aus gelangte Luther auf das *materiale* Princip des Protestantismus, die Rechtfertigung durch den Glauben, aus dem die ganze übrige Entwicklung des protestantischen Lehrbegriffs zu begreifen ist. Mit diesem hängt zusammen das sich Losreissen von der Autorität der Kirche und die Unterwerfung unter die Autorität der *Schrift*, oder das *formale* Princip. Beide gehören zusammen[1]; und wenn auch die Beobachtung, dass die durch Luther angeregte und geleitete Reformation in Deutschland sich überwiegend an das erste, die Zwingli'sche (später Calvini'sche, reformierte) in der Schweiz sich überwiegend an das zweite Princip anschloss, bedingungsweise ihre Richtigkeit hat[2], so kann doch die Verschiedenheit der beiden innerhalb des Protestantismus entstandenen Richtungen nicht hinreichend aus diesem verschiedenen Verhältniss erklärt werden[3].

1 Vgl. *A. Schweizer,* Glaubenslehre der evang.-ref. Kirche, Zürich 1844. Bd. I, S. 3. *Baur,* Lehrb. S. 198 ff. Ganz richtig bemerkt *Neander* (Kath. u. Prot. S. 33—34), dass es nicht *zwei* Principien sind, sondern *„es ist dasselbe eine Princip in zwiefacher Anwendung: in subjectiver Anwendung in Bezug auf die Erlangung des göttlichen Lebens und Heils, in objectiver in Bezug auf die Erkenntniss der von Christus geoffenbarten Heilswahrheit; Christus als die Heilsquelle und als die Erkenntnissquelle des Heils.“* Freilich ist dann oft das Schriftprincip abstract und ohne lebendige Beziehung zu Christus gefasst worden, zum Nachteil einer lebendigen Entwicklung. Vgl. auch S. 60 ff.

2 *Die Frage, wann die Unterscheidung von formalem und materialem Prinzip des Protestantismus aufgekommen sei, hat 1851 der Archid. *Beck* in St. Kr. an Ullmann gerichtet. Er glaubt dort als Resultat eigener Untersuchung aufstellen zu können, dass jene in das letzte Drittel des 18. Jahrh. heraufreiche. Diese Annahme blieb unwidersprochen bis auf *Ritschl,* welcher zuerst (Rechtf. u. Vers. I, S. 162 ff. 1. Aufl.) die Brauchbarkeit der Unterscheidung für das Verständniss der Reformation bestritt und dann (ZKG. I S. 406 ff.) nachgewiesen, dass dieselbe nicht einmal so alt ist wie *Beck* annahm, sondern erst von *Twesten* ausgeprägt worden ist (seit 1826).*

3 *Schweizer* a. a. O. S. 35. 38. 40 ff. *Schenkel* a. a. O. Bd. I, S. 11. *Ebrard,* Lehre vom Abendmahl II, S. 25 ff. — Der Unterschied beider Richtungen ist auch dahin gefasst worden, dass die eine (die lutherische) überwiegend den Judaismus, die andere (die reformierte) überwiegend den Paganismus der alten Kirche bekämpft habe, vgl. *Herzog* in Tholucks litter. Anzeiger 1838. Nr. 54 f.; *Schweizer* a. a. O. S. 15. Doch lässt sich auch dies nicht unbedingt durchführen. Nach *Schweizer* a. a. O. soll das Eigentümliche der reform. Richtung in dem Festhalten an der absoluten Gottesidee, im Gegensatz gegen alle Creaturvergötterung bestehen, während der Schwerpunkt des Luthertums auf dem anthropologischen Gebiet zu suchen wäre. Nach *Ebrard* a. a. O. S. 27 ist das materiale Prinzip der Rechtfertigung aus dem Glauben beiden gemeinsam, und der Unterschied besteht nur darin, dass Luther diese Rechtfertigung (subjectiv) im Gegensatz zu den Werken, Zwingli dieselbe (objectiv) im Gegensatz gegen menschliche Mittlerschaft und Versöhnung hervorhebt. Wiederum anders fasst *Neander* a. a. O. S. 64 ff. den Gegensatz, wenn er im Luthertum mehr eine Wiederholung der das Uebernatürliche urgirenden *alexandrinischen,* im Zwinglianismus eine Wiederholung der die natürlichen Vermittlungen hervorkehrenden *antiochenischen* Schule sieht, oder wenn er (mit andern Worten) in Zwingli's Reformation eine mehr extensiv-negative, in Luthers Reformation eine mehr intensiv-positive Geistesrichtung erblickt. Auch dieser Gegensatz darf nicht so weit gespannt werden, dass, wie Viele wollen, Luther den strengen Supranaturalismus repräsentirte, Zwingli aber ein Vorläufer des Rationalismus wäre. Nach allem ergiebt sich für die unbefangene historische Betrachtung, dass keine rein prinzipielle Verschiedenheit zwischen lutherischer und zwingli'scher Reformation nachgewiesen werden kann, wohl aber ein verschiedenes Mischungsverhältniss der äussern und innern Bedingungen, unter denen die Prinzipien sich feststellten und modificierten. Vgl. unten §. 219 n. 3.

§. 213.

Verhältniss der Dogmengeschichte dieser Periode zu der frühern.

(Symbolik.)

Vgl. oben §§. 4. 13. 16 (n. 9).

Bei dem Hervortreten dieser neuen, in den ganzen Entwicklungsgang der Kirche eingreifenden Verhältnisse, bei dem Zerfallen der bisherigen Christenheit in die zwei grossen Hälften des *Protestantismus* und des *Katholicismus*, bei der frühzeitig eingetretenen

Spaltung des erstern in Lutheraner und Reformierte, und bei der noch immer andauernden Spaltung zwischen der römisch-katholischen und griechisch-orthodoxen Kirche tritt für die Dogmengeschichte sofort die Notwendigkeit ein, die dogmatische Entwicklung dieser grössern Kirchenparteien gesondert, jedoch in ihrem gegenseitigen Verhältniss zu einander zu betrachten, wobei noch überdies die Berücksichtigung auch derjenigen Religionsparteien gefordert werden muss, die in der gährenden Zeit auftauchten oder fortbestanden, ohne einer der genannten Gemeinschaften sich anzuschliessen, vielmehr zu einer jeden derselben in Opposition traten und auch wieder von einer jeden als häretisch betrachtet wurden. Und hier ist denn eben der Moment, wo der Fluss der Dogmengeschichte teilweise in die Symbolik sich ausbreitet.

I. Die lutherische Kirche.

§. 214.

Luther und Melanchthon.

J. G. Planck, Gesch. der Entstehung, Veränderung und Bildung des prot. Lehrbegriffs bis zur Concordienformel, Lpz. 1791—1800. VII. *Ph. Marheineke*, Geschichte der deutschen Reform. bis 1555. Berl. 1831 ff. IV. *L. Ranke*, deutsche Geschichte im Zeitalter der Ref. Berlin 1839—1843. VI. (5. Aufl. 1873). — Biographieen Luther's s. Enc. S. 288. Dazu vgl. Th.J.B. für 1885—87 l. c. *J. Köstlin*, die Theologie Luthers, Stuttg. 1863. u. dessen Art. ‚Luther' in RE² VIII. *Th. Harnack*, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, Erlangen 1862; 1886 II. *Lommatzsch*, L.'s Lehre vom eth. Stdp. Berlin 1879. — Lit. über Melanchthon s. am Schluss von Herrlinger's Art. ‚Melanchthon' RE² IX, S. 524 f. — *F. Galle*, Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen, und einer Entwicklung seines Lehrbegriffs, Halle 1860.

Während *Dr. Martin Luther* mehr durch seine grossartige persönliche Erscheinung und den heroischen Gang seines Schicksals[1], durch den Anschlag der Thesen[2], durch Predigten und Schrifterklärung[3], durch Disputationen und kühne Streitschriften[4], durch vielfache Briefe und Sendschreiben, Gutachten und Bedenken[5], durch den Umgang und Verkehr mit Leuten aus allen Ständen, durch kernhafte Lieder und Sprüche[6], vor allem auch durch Uebersetzung der h. Schrift ins Deutsche[7] der Reformator der deutschen Kirche *κατ' ἐξοχήν*, und eben dadurch der Reformator eines grossen Teils der Kirche überhaupt wurde, so blieb es dem gelehrtern und ruhigern *Mag. Philipp Melanchthon* vorbehalten, den gewaltigen Strom des neuerwachten Glaubenslebens in die wissenschaftlich begrenzte Bahn zu leiten. Von ihm haben wir ausser manchen andern schätzbaren theologischen Schriften das erste dogmatische Compendium der protestantischen Kirche (Loci communes), welches die Grundlage zu weiteren Bearbeitungen bildete[8].

[1] Geb. 10. Nov. 1483 zu Eisleben, 1505 Augustinermönch zu Erfurt, seit 1508 in Wittenberg, lehrt Philosophie und dann Theologie, reist 1511 nach Rom, wird 1512 Doctor

der Theologie. — Anschlag der Thesen den 31. Oct. 1517 — Citation nach Rom — Luther erscheint vor Cajetan in Augsburg Oct. 1518 — Unterredung mit Miltitz — Streit mit Eck, Wimpina u. a. — Leipziger Disputation Juni 1519 — Luther wird 1520 in den Bann gethan — Verbrennung der Bulle und des päpstlichen Rechts Dec. 1520 — Reichstag zu Worms unter Kaiser Karl V. und Verantwortung L.'s daselbst (April 1521) — Achtserklärung gegen L. und Aufenthalt desselben auf der Wartburg (Mai 1521 bis März 1522) — L. tritt gegen die Zwickauer Propheten auf. — Weitere Verbreitung der Ref. in Deutschland von Wittenberg aus — Bauernkrieg, Sacramentsstreit, Luthers Verheirathung (1524—1525) — Kirchenvisitation 1527 — Augsb. Reichstag 1530 — Luther in Coburg — Zeit mannigfacher Leiden und Anfechtungen, † 18. Febr. 1546. — Ausgaben seiner sämmtlichen Werke: Wittenberg 12 deutsche Bde (1539—1559) und 7 latein. (1545—1558) — Jena 8 deutsche Bde (1555—1558) und 4 latein. (1556—1558), dazu 2 Suppl.-Bde von *Aurifaber,* Eisl. 1564. 1565 — Altenburg 10 deutsche Bde (1661—1664) — Leipzig 22 Bde (1729—1740) — Halle'sche Ausg. von *Walch* 24 Theile (1740—1753), von der ein Neudruck auf Anregung der Missouri-Syn. hin erscheint — Erlangen. Frankfurt (1826—1855) 65 u. 2 deutsche und bisher 28 lateinische — Weimar, Krit. Ges. Ausg. (1883 ff.) bisher 4 Bde. — Luther hat keine Dogmatik geschrieben, aber aus seinen Schriften haben Andere ein lutherisches System zusammengetragen. So *Heinr. Majus,* Prof. zu Giessen: Lutheri Theologia pura et sincera, ex viri divini scriptis universis, maxime tamen latinis, per omnes fidei articulos digesta et concinnata, Francof. ad M. 1709 (mit Suppl.). Aehnliche Arbeiten von *Timoth. Kirchner, Andr. Musculus, Theodos. Fabricius, Michael Neander* (Theologia Megalandri Lutheri, Eisl. 1587), *Elias Veiel.* Neuerdings Koestlin, Harnack und Lommatzsch (s. o.).

2 Mitgeteilt in *Löschers* Reformationsacten I, S. 438); *H. v. d. Hardt,* hist. reform. litt. P. IV, p. 16; *Ranke,* a. a. O. IV, Abschn. 3. *„Das ganze Leben der Gläubigen auf Erden soll eine unaufhörliche Busse sein: das ist der kurze Inhalt und Kern dieser Sätze und des evangelischen Protestantismus überhaupt."* *Schenkel,* die Reformatoren S. 24.

3 Ueber deren verschiedene Sammlungen (Kirchen- und Hauspostille u. s. w.) s. *Lentz,* Gesch. der christl. Homiletik II, S. 22 f. und die Einleitt. zu den betr. Bdd. der Krit. Ausg. — Auch seine exegetischen Commentare (wie der über den Brief an die Galater 1535. 1538) geben Beiträge zur Dogmengeschichte.

4 Ueber die einzelnen Streitschriften und die Acten gehaltener Disputationen s. die spec. DG.

5 Briefe, Sendschreiben und Bedenken, herausgeg. von *de Wette,* V Bde. Berlin 1825—1828. Bd. VI von *Seidemann,* Berlin 1856. (Vgl. zu Note 1 die bei de Wette vorangeschickte Zeittafel.) Briefwechsel, unter vorzüglicher Berücksichtigung der de Wette'schen Ausgabe, herausgegeben von *C. A. Burkhardt,* Lpz. 1866. *Kolde,* Analecta Lutherana (Gotha 1883); *Enders,* Dr. M. Luthers Briefwechsel. (bisher 2 Bde) Frankf.; Calw (1884—1887).

6 *Gebauer,* Luther als Kirchenliederdichter, Leipz. 1828. *Danneil,* L.'s geistl. Lieder, Frankf. 1883. Weiteres: Th.J.B. 1883, S. 158. Die Sprüche sind grossenteils in den „Tischreden" gesammelt, diese herausgeg. von *Förstemann* und *Bindseil,* 1844—1848. Vgl. Lauterbach's Tagebuch; Cordatus' Tagebuch, her. v. Wrampelmeyer, Halle 1885.

7 Auf der Wartburg begonnen und das N. T. 1522 vollendet; 1534 erschien zuerst die ganze Bibel verdeutscht bei Hans Lufft in Wittenb. (zu vgl. die Ausg. v. 1541 u. 1545). *G. W. Panzer,* Entwurf einer vollständ. Geschichte der Bibelübersetzung Dr. M. Luthers, Nürnb. 1783. *Schott,* Gesch. d. deutschen B.Ueb. Dr. M. Luthers, 1835; *Hopf,* Würdigung der L.'schen Bibelverdeutschung . . 1847. Neuestes s. Th.J.B. für 1883 (Krafft), 1884 (Nestle, Riehm).

8 *Schwarzert,* geb. d. 16. Febr. 1497 zu Bretten in der Pfalz, lehrte zu Wittenberg — Praeceptor Germaniae † 1560. — Aus seinen Vorträgen über den Brief Pauli an die Römer

erwuchsen allmählich seine Loci*) communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae, 1521 in 4. und in demselben Jahre in kl. 8., hernach bei seinem Leben über 60-, und überhaupt über 100mal aufgelegt. Sie wurden öfter überarbeitet (namentl. 1535 und 1543), und führten vom J. 1550 an den Titel: Loci praecipui theologici. Vgl. *Hermann v. der Hardt*, hist. reform. litter. P. IV, p. 30. *Strobel*, Litterargesch. von Ph. Mel. locis theologicis, Altdorf u. Nürnb. 1776. *Schwarz*, Melanchthons loci nach ihrer weitern Entwicklung (Stud. u. Krit. 1857, S. 297; vgl. 1855, 1). *Bretschneider*, Corpus Reformator. XXI (eine kritische Zusammenstellung der verschiedenen Hauptausgaben). Luther (de servo arbitrio) nannte das Buch „invictum libellum, non solum immortalitate, sed canone etiam ecclesiastico dignum." — Ueber andere dogmatische und polemische Schriften Melanchthons s. *C. Schmidt*, Phil. Melanchthons Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1861.

§. 215.

Die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche.

(Vgl. die Litt. oben §. 13 und 16.)

Melanchthon war es denn auch, der als das auserwählte Organ der jungen protestantischen Gemeinde die zuvor in Gemeinschaft mit Luther und andern Theologen entworfenen Glaubenssätze derselben bündig, klar und so mild als möglich in ein Bekenntniss vereinigte, das von der feierlichen Uebergabe auf dem Reichstage zu Augsburg (1530) den Namen der *Augsburger Confession* führt[1]. An dieses erste symbolische Buch der lutherischen Kirche schloss sich, durch die Confutation der Gegner hervorgerufen[2], bald das zweite an, die *Apologie der Confession*, von demselben Verfasser, und zwar von ihm allein[3]. Späterhin, und schon kecker, trat Luther auf in den *Schmalkaldischen Artikeln* (1536. 1537)[4]. Damit war die Reihe der nach aussen gerichteten officiellen Wehr- und Schutzschriften so viel als geschlossen[5]. Um aber der protestantischen Kirche auch nach innenzu einen bestimmten dogmatischen Halt zu geben, wurden die beiden *Katechismen Luthers* als normgebende Lehrbücher in die Sammlung der öffentlichen Bekenntnissschriften mit aufgenommen[6]; und als endlich innerhalb der lutherischen Kirche selbst über die Grundlehren des Protestantismus vielfache und heftige Streitigkeiten entstanden waren[7], wurde zuletzt, nach mancherlei vergeblichen Friedensversuchen, die *Concordienformel* aufgestellt (1578), in welcher die innerhalb der evangelischen Kirche entstandenen Gegensätze berücksichtigt und so gut als möglich ausgeglichen wurden[8]. Alle diese Bücher wurden nun in einen symbolischen Kanon vereinigt (1580), der das *Concordienbuch* heisst; auf welchen Kanon am Ende ebenso förmliche

*) Ueber die Bedeutung des Wortes „locus" s. *Heppe*, Dogmatik des deutschen Protestantismus S. 6. Unter den *loci* sind die eigentlichen δόγματα, die sedes doctrinae, zu verstehen.

und feierliche Verpflichtungen stattfanden, als auf den der heiligen Schrift selbst[3].

[1] Confessio Augustana, auf der Grundlage der 17 Torgauer (Schwabacher) Artikel (im Auftrag des Kurfürsten von Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon verfasst); deutsch und lateinisch, Originalausg. 1530 bei G. Rhaw (Abdr. von *Winer* 1825, von *Tittmann* 1830, *Twesten* 1840. 1850, *Francke* 1846), neue Ausg. von *Heppe,* Kassel 1855 vgl. *Plitt,* Einleitnng in die Augustana, Erlangen 1867. Sie besteht aus 28 Artikeln, wovon die 21 ersten die Hauptsätze des Glaubens (Articuli fidei praecipui) mit Beziehung auf die kath. Kirchenlehre, aber in gemässigtem Tone darstellen, die 7 letztern die abusus mutatos abhandeln. Ueber das Weitere s. *A. G. Rudelbach,* histor.-krit. Einl. in die Augsb. Conf. Dresden 1841. *Plitt* a. a. O. Ueber das Verhältniss der variata (1540) als der „locupletirten Ausgabe" zur invariata vgl. *Heppe*, die confessionelle Entwicklung der altprotestantischen Kirche Deutschlands,. Marb. 1854. S. 110 ff. *Was die A. C. sein sollte und was sie in Folge der Verhältnisse geworden, ist am besten gesagt durch *Henke,* Neuere KG. I, 126, A. [1874]; vgl. *Nippold,* Anhang zu Hagenbach's KG. III, S. 709.*

[2] Von einer Commission kath. Theologen (unter ihnen *Eck* u. *Faber*). Sie wurde deutsch am 3. Aug. 1530 auf dem Reichstag verlesen, jedoch den evangelischen Ständen nicht schriftlich mitgeteilt; erst später kam eine Abschrift dem Melanchthon in die Hände; abgedr. bei *Hase,* libri symb. p. LXXVI ss. (ält. Aufl.).

[3] Der erste Entwurf ward ohne Vorlage der gegnerischen Schrift aus dem Gedächtniss niedergeschrieben, dann (nachdem dem Melanchthon die Schrift zu Gesicht gekommen) wieder überarbeitet, und 1531 lat. und deutsch mit der Augsb. Conf. herausgegeben. Die Apologie folgt dem Gange der Confession, doch werden die Artikel auf 16 reduciert. „*Dem Gehalte nach nimmt dieses Werk unter den Symbolen der lutherischen Kirche ohne Widerrede den ersten Platz ein*" *Winer* S. 15. Schon *Ernesti* nannte es „*ein rechtes Meisterstück in Ansehung der Art zu beweisen ex dictis Scripturae, ex natura rerum und consensu patrum* etc." neue theol. Bibl. Bd. II, S. 413. — Ausg. von *Lücke*, lat. u. deutsch, Berl. 1818.

[4] Deutsch aufgesetzt, um auf dem von Paul III. ausgeschriebenen Concil (1536) überreicht zu werden, unterschrieben auf dem Convente zu Schmalkalden (daher ihr Name) im Febr. 1537, zuerst deutsch erschienen Wittenb. 1538 (in Facsimile edirt aus einer Heidelb. Handschrift von Zangemeister, Hdlb. 1883. Das Werk zerfällt in 3 Abteilungen: 1) de summis articulis divinae majestatis; 2) de summis articulis, qui officium et opus Jesu Christi s. redemtionem nostram concernunt; 3) articuli, de quibus agere potuerimus cum doctis et prudentibus viris vel etiam inter nos ipsos (später angehängt eine Abh. Melanchthons: de potestate et primatu papae). — Das Verhältniss des Polemischen zum Irenischen ist hier ein anderes, als in der Augsb. Conf. Hier überwiegt das erstere. Ob dieses Buch von Anfang an symbolische Geltung gehabt, s. *Heppe*, Dogmatik des deutschen Protest. S. 106. *G. L. Plitt,* de auctoritate articulorum Smalcaldicorum symbolica, Erlang. 1862.

[5] Ueber den wohl zu beachtenden Unterschied von symb. Schriften, die nach *aussen,* und solchen, die nach *innen* gerichtet sind, s. *Schleiermacher,* über den eigentümlichen Wert und das Ansehen symbolischer Bücher, in dem Ref.-Almanach 2. Jahrg. 1819, S. 235 ff.

[6] Im Jahre 1529 schrieb Luther sowohl den Catechismus major (für die Geistlichen und Lehrer), als den Catech. minor (für Volk und Jugend), nach den sog. 5 Hauptstücken, nicht um der Kirche eine Lehrnorm aufzudringen, sondern um einem praktischen Bedürfnisse abzuhelfen. Beide in der Erl. Ausg. Bd. XXI; Lit. s. *von Zezschwitz,* RE² IX, 86.

[7] Unter ihnen treten besonders heraus:

1. *der antinomistische Streit,* noch zu Lebzeiten Luthers durch *Joh. Agricola* (von Eisleben) erregt (seit 1536 Prof. in Wittenberg). Vgl. *Elwert,* de Antinomia J. Agri-

colae Islebii, Tur. 1836. *Kawerau,* Joh. Agricola, 1881; *Frank,* Gesch. d. prot. Theol. I, 146—150.

2. *der adiaphoristische Streit,* durch das Leipziger Interim (vom. J. 1548) hervorgerufen; woraus sich ein fortdauernder Gegensatz der mildern (philippistischen) und der strengern (orthodox-lutherischen) Ansicht entwickelte, die erstere durch Wittenberg, die letztere durch Jena repräsentirt. *Frank,* I, 116—122. Dieser Gegensatz tritt scharf hervor in dem
3. *Streit* zwischen *Georg Major* und *Nic. Amsdorf* über die Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, oder die Schädlichkeit derselben (um 1559 ff.), (vgl. *Dorner,* 340 f.; *Frank,* I, 122—125), womit wieder zusammenhingen:
4. *der synergistische Streit* über das Verhältniss der menschlichen Freiheit zur Gnade, angeregt 1555 durch *Joh. Pfeffingers* (zu Leipzig) Schrift: de libero arbitrio, gegen welche *Amsdorf* auftrat (vgl. *Dorner,* 361 ff., *Frank* I, 125—132); und
5. *der Streit* zwischen *Victorin Strigel* (zu Jena) und *Matthias Flacius* über das Wesen der Erbsünde (seit 1560, Weimarer Disputation 1561); vgl. *Otto,* de Victorino Strigelio, Jen. 1843. *Twesten,* Matthias Flacius Illyricus, Berlin 1844. *Preger,* dass. 1859; *Dorner* a. a. O. — Gleichzeitig mit diesen sächs. Streitigkeiten regt sich in Preussen
6. *der osiandrische Streit* zwischen *Andreas Osiander* (zu Königsberg) auf der einen, und *Joach. Mörlin, Franz Stancarus* u. A. auf der andern Seite: über das Verhältniss der Rechtfertigung zur Heiligung (und über das eigentliche Moment der Erlösung); vgl. *Möller,* Osiander in RE[2] XI und *dess.* Monographie; *Frank,* I, 150 ff., *Dorner,* 346 ff.; *Ritschl,* a. a. O. S. 235 ff.; *Hase,* Hzg. Albrecht v. Preussen etc. Leipzig 1879.
7. *der* (kryptocalvinistische) *Streit* über das Abendmahl: *a*) in der Pfalz zwischen *W. Klebitz* und *Tilemann Hesshus* (1559), der erst die Absetzung beider Prediger, dann aber den Uebertritt des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz zur reformierten Kirche zur Folge hatte; *b*) in Bremen zwischen *Albrecht Hardenberg* und besagtem *Hesshus* (1561) mit den weitern Folgen; *c*) in Sachsen selbst, wo Melanchthons Schwiegersohn, Caspar Peucer, nebst Crell u. A. den Kurfürsten August für die calvinische Fassung so lange zu gewinnen wussten (Consensus Dresdensis), bis derselbe, durch die offener heraustretende Exegesis perspicua controversiae de coena Domini enttäuscht, die Kryptocalvinisten blutig verfolgte und Anstalten zur Wiederherstellung lutherischer Orthodoxie traf. Vgl. *Henke,* Caspar Peucer u. Nic. Crell. Marb. 1865. *Calinich,* Kampf u. Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen, Leipzig 1866.

(Ueber alle diese Einzelfehden vgl. die Kirchen- und Reformationsgeschichte. Die Würdigung derselben in der spec. DG.)

[8] Auf dem Grunde der in Torgau (1576) abgefassten Artikel (Torgisches Buch) ward die Formel im Kloster Bergen bei Magdeburg (1577) von dem württemberg. Kanzler *Jacob Andreä* (Schmidlin) und den sächsischen Theologen *Martin Chemnitz, Nicolaus Selnekker, David Chytraeus, Andreas Musculus, Christoph Körner* ausgearbeitet (das Bergische Buch) und erlangte in Sachsen und andern Ländern und Städten symbolisches Ansehen, während sie anderwärts (in Hessen, Anhalt, Pommern und in mehrern freien Städten) Widerstand fand. Auch in Brandenburg und der Oberpfalz, wo sie schon angenommen war, verlor sie wieder ihr Ansehen. Das Buch zerfällt in zwei Hauptteile: 1) die (kürzere) Epitome; 2) die (ausführlichere) solida declaratio. — Die Concordia erschien ursprünglich deutsch (s. u.), und wurde von *L. Osiander* ins Lateinische übersetzt. — Vgl. *Heppe,* Geschichte der Concordienformel, Marb. 1857. *Frank,* die Theologie der Concordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet, Erlangen 1858—65. *Ders.* RE[2] VIII s. v.

[9] „Concordia, christliche, wiederholte, einmütige Bekenntniss nachgenannter Churfürsten,

Fürsten und Stände Augsburgischer Confession und derselben zu Ende des Buchs unterschriebenen Theologen Lehre und Glaubens, mit angehefter, in Gottes Wort, als der einigen Richtschnur, wohlgegründeter Erklärung etlicher Artikel, bei welchen nach Dr. Martin Luthers seligem Absterben Disputation und Streit vorgefallen. Aus einhelliger Vergleichung und Befehl obgedachter Churfürsten, Fürsten und Stände derselben Landen, Kirchen, Schulen und Nachkommen zum Unterricht und Warnung in Druck verfertigt." Dresden 1580. fol. Ueber die Ausgg.: *Müller*, Symb. Bb. der luth. Kirche (4. Aufl.) Gütersloh 1876.

§. 216.

Die lutherische Dogmatik.

Walchii bibl. theol. selecta I, p. 33 ss. *Semler*, Einl. in die dogmat. Gottesgelehrsamkeit (vor Baumgartens Glaubensl. Bd. II. III.). *Hase*, Hutterus redivivus od. Dogmatik der evangel.-lutherischen Kirche, 12. Aufl. Lpz. 1883. *A. Tholuck*, der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts, Hamb. 1852. *W. Gass*, Geschichte der prot. Dogmatik. IV. Berlin 1854 ff. *G. Frank*, Geschichte der prot. Theologie. III. Lpz. 1862 ff. *Dorner*, Gesch. d. prot. Theol. (1867) S. 519 ff.

Nach dem Vorgange Melanchthons gaben dessen Schüler *Martin Chemnitz*[1], *Victorin Strigel*[2], *Nicolaus Selnekker*[3], sodann in streng lutherischem Sinne und im Anschluss an die Concordienformel *Leonhard Hutter*[4], *Johann Gerhard*[5], *Jakob Heerbrand*[6], *Matthias Hafenreffer*[7] u. A. Lehrbücher der Dogmatik, meist unter dem Titel Loci theologici und nach der synthetischen Methode[8] heraus. Nachdem aber einmal *Georg Calixt*[9] die Moral von der Dogmatik getrennt und in diese die analytische Methode[10] eingeführt hatte, folgten ihm in letzterer Beziehung mehr oder weniger *Joh. Hülsemann*[11], *Joh. Conr. Dannhauer*[12], *Abraham Calov*[13], *Joh. Fr. König*[14], *Joh. Andr. Quenstedt*[15], *Joh. Wilh. Baier*[16] u. A. Diese Dogmatiker, namentlich die spätern, lassen sich in mehrfacher Hinsicht den Scholastikern der vorigen Periode vergleichen, doch so, dass auch hier wie dort mannigfache Modificationen und Uebergänge sich nachweisen lassen[17].

[1] Geb. den 9. Nov. 1522 zu Treuenbriezen, der gelehrteste unter den Schülern Melanchthons, über dessen Loci er zu Wittenberg las. Er war mit thätig bei Abfassung der Form. Conc. (vgl. den vor. §.) und bei der Braunschweigischen Reformation, † 1586. Schrieb: Loci theol. editi op. et stud. *Polycarpi Lyseri* (Leyser), Fcf. 1591. u. ö. III. Viteberg. 1615. u. ö. fol. „*Diese Commentarien sind mit vieler Gelehrsamkeit geschrieben. . . . Genauigkeit und Deutlichkeit in der Bestimmung der Dogmen, reifes Urteil, kluge Wahl der Sachen und Beweise, Ordnung im Vortrage leuchten überall durch*" *Heinrich*, Gesch. d. Lehrarten, S. 274. Vgl. indessen *Gass* I S. 51 ff. 70 ff. — Examen Concilii Tridentini, Francof. 1578. 1707; neue Ausg. v. *Preuss*, Berol. 1861; deutsch (verkürzt) von Bendixen (Leipzig 1884). Ueber andere dogmatische Schriften des Verf. s. *Heinrich* S. 276. Vgl. *Lentz*, Dr. M. Chemnitz. Gotha 1866; *Hachfeld*, M. Ch., Leipzig 1867.

[2] Geb. 1524 zu Kaufbeuren, 1548 Prof. der Theol. zu Jena (über den Streit mit Flacius s. den vorigen §.), † 1569 zu Heidelberg im Exil. Von ihm: Loci theolog. editi lab. et stud. *Christ. Pezelii*, Neap. Nemet. (Neustadt a. d. Hardt) 1582—1595. II. „*In manchen Abhandlungen ist er so gründlich und erbaulich, dass ich nicht weiss, ob ihm ein damaliger Lehrer darin kann vorgezogen werden.*" *Semler* zu Baumg. II, S. 158. Das Buch

ist selten. Vgl. *Otto,* de Victorino Strigelio, liberioris mentis in ecclesia Lutherana vindice, Jen. 1843. *Frank,* I S. 102 f.

2 Geb. 1530 zu Hersbruck in Franken, stud. in Wittenberg, war Hofprediger zu Dresden, Prof. der Theol. zu Jena und Leipzig, Sup. zu Wolfenbüttel u. s. w., † 1592. Mitarbeiter an der Concordien-Formel. Schrieb: Institut. christ. relig. Partes III. Francof. 1573. 1579. Es ist das erste dogmat. Lehrb. der luther. Kirche, welches sogenannte Prolegomena hat (über Schrift, Offenbarung u. s. w.). Vgl. *Gass* I S. 51. Kleinere Schriften s. RE² XIV, S. 85; vgl. ebd. S. 87. *Frank,* I, 220.

4 Geb. 1563 zu Nellingen im Ulmischen, stud. in Strassburg, Leipzig, Jena, 1594 Prof. in Wittenberg, † 1616. (Lutherus redonatus.) Verteidigte die Conc.-Formel (Concordia concors, Viteb. 1614. fol.) gegen Hospinian (Concordia discors, Tig. 1607. fol.). Verfasste auf Befehl Kurf. Christians II. von Sachsen: Compendium locorum theol. ex Sacra Script. et libro Concord. collat. Viteb. 1610; neue Ausg. von *Twesten,* Berol. (1855.) 1863. — Loci communes theol. ex sacris litteris diligenter eruti, veterum patrum testimoniis passim roborati et conformati ad meth. locc. Mel. Viteb. 1619. 1653. 1661. fol. Er redet zwar von Melanchthon mit hoher Achtung, wirft ihm aber „defectio a puritate doctrinae coelestis" vor. Vgl. *Gass* I S. 251 ff. *Heppe* S. 133 ff. *Frank* I, 330 ff.

5 Geb. 1582 zu Quedlinburg, stud. in Wittenberg und Marburg, 1605 Sup. in Heldburg, 1615 Generalsup. in Coburg, zuletzt Prof. in Jena, † 17. Aug. 1637. Schrieb: Loci theolog. cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate, per theses nervose, solide et copiose explicati, Jenae 1610—1625. IX. Denuo edidit *Cotta.* T. I—XX. Tub. 1762—1789. Leipzig 1864—75, IX. — Exegesis s. uberior explicatio articulorum de Scriptura S., de Deo et de persona Christi, in Tomo I. Locorum (*Cotta* T. II. III.). — Isagoge loc. theol. in qua ea, quae in IX Tomis uberius sunt exposita, in compendium redacta, Jen. 1658. Vgl. *Heinrich* S. 314 ff. *Gass* I S. 259 ff. *Frank* I S. 371 ff.

6 Kanzler in Tübingen (geb. 1521, † 1600). Sein Comp. theol. Tüb. 1573 (Ausg. von Crus. Wittenb. 1582) erhielt in Würtemberg fast symbolische Autorität. S. *Gass* I S. 77 ff. *Heppe* S. 124 ff.

7 Geb. 1561, † 1619 als Propst zu Stuttgart. Seine Loci theol. (Tüb. 1601 u. öft.) *„erfreuten sich alsbald der weitesten Verbreitung in Ober- und Niederdeutschland, da sie in genauester und fasslichster Weise gaben, was man in den Hörsälen der lutherischen Hochschulen ausschliesslich verlangte, den Lehrbegriff der Concordienformel"* *Heppe* S. 129. Vgl. *Gass* I S. 78 ff. — Ausser den genannten Dogmatikern können noch angeführt werden: *Nicolaus Hemming, Abdias Prätorius, Johann Wigand,* späterhin (im 17. Jahrh.) *Erasmus Brochmand* (universae theol. systema etc. Hafniae 1633. II.), *Bircherod, Friedlieb* u. s. w. *Gass* u. *Heppe* a. a. O. Ueber das Verhältniss dieser Epigonen zu Melanchthon s. *Heinrich* S. 310 ff.

8 Die synthetische Methode geht von dem obersten Princip, Gott, aus, und schreitet von da fort zum Menschen, zu Christo, zur Heilslehre, bis sie bei dem Endziel aller Dinge anlangt.

9 Hier blos zu nennen: Apparatus in theol. stud. ed. *F. U. Calixt,* Helmst. 1656. 1661. Epitome theol. Gosl. 1619; ed. *Gerh. Titius* 1666. Epit. theol. mor. Helmst. 1634. Das Weitere unten §. 218. Ueber seine analytische Methode s. *Heinrich* S. 330 f. *Gass* S. 303 ff.*).

10 Die analytische Methode beginnt mit dem Zweck aller Theologie, der Seligkeit (Finalmethode), und schlägt also den umgekehrten Weg der synthetischen ein. Ueber andere, complicirte Methoden s. *Hase,* Hutter. rediv. p. 41 ss. *Gass* S. 47.

11 Geb. 1602 zu Esens in Ostfriesland, bekleidete mehrere sächsische Stellen, ward 1646 Prof. in Leipzig, † 1661 als Sup. zu Meissen. Schrieb: Breviarium theologicum, Viteb.

---

*) Unter *Calixts* Einfluss arbeiteten auch die Dogmatiker *Joachim Hildebrand* und *Joh. Henich* († 1671), s. *Gass* I, S. 311 ff.

1640. — Extensio breviarii theol. Lips. 1648. 1655. (*Valent. Alberti,* Brev. theol. Hülsemanni enucl. et auct. Lips. 1687.) Die Gegner nannten seinen Stil: stilum barbarum, scholasticum, holcoticum, scoticum ac tenebrosum, s. *Scherzeri* Prolegg. bei *Heinrich* S. 333. *Tholuck* a. a. O. S. 164 ff. *Gass* I S. 316.

12 Der Lehrer Speners, geb. 1603 zu Köndringen (Markgrafschaft Baden-Hochberg), Prof. der Theol. zu Strassburg, † 1666, „*besonders anregend durch seine gründlichen und freiern exegetischen Vorlesungen*" *Hossbach* (Spener I, S. 17). D. verfasste eine Hodosophia christ. s. theol. posit. in methodum redacta, Argent. 1649. u. ö. Spener brachte sie in Tabellen, Fcf. 1690. Ueber die sogenannte Phänomenmethode (symbolisch-allegor. Darstellung des Menschen unter dem Bilde eines Wanderers u. s. w.) s. *Hossbach* a. a. O. S. 23. — Ausserdem: Christosophia, 1638. u. Mysteriosophia, 1646. Vgl. *Horning*, Dannhauer, Strassburg 1883.

13 Geb. 1612 zu Mohrungen, † als Sup. zu Wittenberg 1686. Sein tägliches Gebet: Reple me, Deus, odio haereticorum! — Schrieb: Systema locorum theolog. e sacra potissimum Script. et antiquitate, nec non adversariorum confessione doctrinam, praxin et controversiarum fidei cum veterum tum imprimis recentiorum pertractationem luculentam exhibens, Viteb. 1655—1677. XII. — Theol. positiva per definitiones, causas, adfectiones et distinctiones locos theol. universos . . . proponens, ceu compendium system. theol. Viteb. 1682. Vgl. über ihn *Tholuck* a. a. O. S. 185 ff. und besonders *Gass* I S. 332 ff. *Frank*, II, S. 126 ff.

14 Geb. 1619 zu Dresden, † als Prof. der Theol. zu Rostock 1664. Schrieb: Theologia positiva acroamatica synoptice tractata, Rostoch. 1664 u. ö., vermehrt in *Casp. Haferungi* Colleg. thet. Viteb. 1737 — nach *Buddeus* (Isag. p. 399) ein blosses Skelet der Dogmatik, ohne Saft und Kraft. Vgl. indessen *Gass* I S. 321, der ihn zu den „*dogmatischen Virtuosen*" zählt.

15 Geb. 1617 zu Quedlinburg, † zu Wittenberg 1688 als Professor der Theol. Schrieb: Theologia didactico-polemica s. Systema theol. in duas sectiones . . . divisum, Viteb. 1685 u. ö. Vgl. *Semler* S. 103 ff. *Tholuck* a. a. O. S. 214 ff. *Gass* I, S. 357.

16 Geb. 1647 zu Nürnberg, † als Sup. zu Weimar 1695. Schrieb ein vielgelesenes und in neuern Lehrbüchern fleissig benütztes Compendium theol. positivae, Jen. 1686. u. ö.; ed. *Preuss*, Berol. 1864. Das Werk ist aus des *Joh, Musaeus* († 1681 zu Jena) Einleit. in die Glaubenslehre (1679) u. dessen kleinern dogmat. Schriften entstanden. — Ueber die weitere analyt. Methode überhaupt s. *Gass* I, S. 353.

17 Wie z. B. bei den Victorinern ein Uebergang zur Mystik sich zeigt, so wussten auch *Joh. Gerhard*, *Dannhauer* u. A. das praktisch-fromme und gemütliche Element mit dem streng wissenschaftlichen zu verbinden. Ueber die Scholastik der lutherischen Theologen im 17. Jahrhundert s. *Tholuck* a. a O. S. 246. Ueber die notwendige Beschränkung des Begriffes von „protestantischer Scholastik" S. 55 ff. Ueber die Grossartigkeit der prot. Dogmatik („*tiefer gedacht als die Theologie der Kirchenväter, wahrer und haltbarer angelegt als die der Scholastiker, wissenschaftlicher durchgeführt und ehrlicher ausgesprochen als die Theorien der römischen Kirche*") siehe *Gass* I, S. 6 ff.

§. 217.

Die lutherische Mystik, Theosophie und Asketik.

Baur, zur Geschichte der protestantischen Mystik (Zellers Jahrbücher 1848, 4. 1849, 1.) *Noack*, die christliche Mystik seit dem Reformationszeitalter (vgl. §. 153). *Hamberger*, Stimmen aus dem Heiligtum der christl. Mystik und Theosophie, Stuttg. 1857. *Preger* in RE[2] XV S. 498 ff. — *Ritschl*, Gesch. d. Pietismus Bd. II. (Bonn 1884).

Gleichwie der mittelalterlichen Scholastik die Mystik das Gegengewicht gehalten, so that sich auch in der lutherischen Kirche

neben der neuscholastischen eine mystische Richtung als Vertreterin der tiefern praktisch-religiösen Interessen auf. Wie aber dort die sectiererische Mystik von der zu unterscheiden war, die sich mehr an die Kirchenlehre anschloss (wenn auch dieselbe durch innerliche Auffassung vergeistigend und mitunter idealisirend), so sind auch hier diese beiden Richtungen möglichst auseinander zu halten. Schon zu Luthers Lebzeiten hatten *Andreas Carlstadt*[1], *Sebastian Frank*[2] und *Johann Caspar Schwenkfeld*[3] in ähnlicher Weise wie die Zwickauer Propheten und die Wiedertäufer[4] die Starrheit des Buchstabens zu brechen gesucht, und ihr eine in phantastischen Idealismus und Pantheismus ausschweifende Geistestheologie entgegengesetzt. Späterhin wirkten die mystisch-theosophischen Schriften des *Theophrastus Paracelsus*[5], *Valentin Weigel*[6] und *Jacob Böhme*[7] bald in einer wohlthätig anregenden, bald aber auch in einer die Gemüter verwirrenden, den kirchlichen Verband gefährdenden Richtung: während dagegen der besonnenere *Joh. Arndt*[8] und seine Nachfolger[9] das „*wahre Christentum*" wieder ins Leben einzuführen und das im Begriff Erstorbene auf dem Wege gottseliger Gesinnung und frommer Uebung zu erwecken sich anschickten. — *J. Gottfr. Arnold* nahm sich aus Vorliebe für die Mystik der häretischen Secten an, im Gegensatz gegen die verdammenden Urteile, die ihnen von orthodoxer Seite her zu Teil wurden[10].

[1] *Göbel*, Carlstadt nach seinem Charakter und Verhältniss zu Luther (St. Kr. 1841, S. 88 ff.) *Erbkam*, Geschichte der prot. Secten im Zeitalter der Reformation, Hamb. 1848. S. 174 ff. *Jäger*, Andreas Bodenstein von Carlstadt, Stuttg. 1856. (Carlstadt gehört übrigens nur teilweise hierher, indem er strenger als die Uebrigen sich an den Buchstaben der Schrift hielt.) *Baur* a. a. O. S. 481 ff.

[2] Geb. in Donauwörth *1499, Prädikant im Nürnbergischen, schloss er sich 29jährig der täuferischen Strömung an; seit 1529 in Strassburg, von dort nach Herausgabe der ‚Chroniken' verbannt, † 1545. Proben aus s. Schriften in: *A. Hase*, S. Franck, 1869. Vgl. *Latendorf*, Fr.'s Sprichwörtersammlung 1876.* *Baur* S. 490 ff.: „*Sebastian Frank ist erst in der neuesten Zeit mit besonderer Anerkennung seiner Originalität in die Reihe der Männer gestellt worden, in deren verschiedenartigen Richtungen die den Charakter der Reformationsperiode bestimmenden Grundzüge enthalten sind.*"

[3] Geb. 1490 zu Ossigk in Schlesien, † 1561. Ueber ihn und seinen Freund *Valentin Krautwald* s. *Planck* V, 1 S. 89 ff. *Hahn*, Schwenkfeldii sententia de Christi persona et opere exposita, Vratislav. 1847. *Erbkam* S. 357 ff. u. in RE² XIII, s. v. *Baur* S. 502 ff. „*Mit Schwenkfeld treten wir in das eigentliche Gebiet der protestantischen Mystik ein: er, wenn irgend einer der ältern Zeit, ist der Repräsentant der protestantischen und zwar ganz besonders der protestantisch-lutherischen Mystik.*"

[4] Vgl. unten §. 233.

[5] *Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus von Hohenheim*, ein Schweizer von Geburt (kath. Conf.), † 1541. Werke: Basel 1589 ff. XI. — Vgl. *M. Carrière*, philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, 2. A. Leipzig 1887 (II).

[6] Geb. 1533 zu Hayn im Meissnischen, † 1588 als Pfarrer zu Tschoppau. Seine Schriften kamen erst nach seinem Tode heraus: Güldener Griff, d. i. alle Dinge ohne Irrtum zu er-

kennen, 1616. Gnothi seauton, 1618. Vgl. *Arnolds* Kirchen- u. Ketzerhistorie, Tl. I, 1088 ff. *Pertz*, Z. h. Th. 1857, I; 1859, I. *H. Schmidt*, RE[2] XVI s. v.

7 Geb. 1575 zu Altseidenburg in der Oberlausitz, Schuster in Görlitz, † 1620. — Schriften herausg. von *Gichtel* (Amsterdam 1682. 1730. VI, 2. Aufl. 1861), *Schiebler*, Lpz. 1831 ff. IV. Dessen Biographie von *Alb. von Frankenberg* (vor der Amsterdamer Ausgabe). Vgl. *Wullen*, Böhme's Leben u. Lehre, Stuttg. 1836. *Dessen* Blüten aus J. Böhme's Mystik, ebend. 1838. *A. E. Umbreit*, Jakob Böhme, Heidelb. 1835. *Hamberger*, die Lehre des deutschen Philosophen J. Böhme, München 1844. *Ders.* RE[2] II s. v. *Carrière* a. a. O. S. 609 ff. *Frank*, a. a. O. I, 357 ff.

8 Geb. 1555 zu Ballenstädt im Anhaltischen, hatte mehrere Verfolgungen zu bestehen; † als Superint. zu Celle 1621. Schriften: Vier Bücher vom wahren Christentum, 1609 u. ö. (wogegen Lucas Osiander) — Paradiesgärtlein voll christlicher Tugenden — Evangelienpostile u. a. Vgl. *Freheri* theatr. viror. eruditione claror. p. 409. *M. Göbel*, Geschichte des christl. Lebens in der rheinisch-westphäl. evangel. Kirche, Coblenz 1852. II, 2 S. 464 ff. *Pertz*, de Johanne Arndio, Hanov. 1852. 4. *Tholuck*, (Kögel) RE[2] I s. n.; *ders.*, Lebenszeugen der lutherischen Kirche, Berlin 1859. S. 261 ff. *Frank*, I, 359—363.

9 *Joach. Lütkemann, Heinr. Müller, Christian Scriver* u. s. w. Auch die bessern Prediger überhaupt, und vorzüglich die geistlichen Liederdichter, wirkten belebend auf den Glauben des Volkes ein.

10 Geb. 1665 zu Annaberg, † 1714 als Pfarrer zu Perleberg. — Schriften: Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankf. 1699. fol. Schaffh. 1740 ff. fol. — wahre Abbildung des inwendigen Christentums — erste Liebe — geistliche Erfahrungslehre u. a. m. *Göbel* a. a. O. S. 698 ff. *Dibelius*, G. Arnold, Berlin 1873.

Die Ausartung der lutherischen Mystik zeigte sich besonders in *Quirinus Kuhlmann* (1651—1689), in *Joh. Georg Gichtel* (1638—1710) und in dessen Genossen *Breckling, Ueberfeldt* u. s. w. Für die Dogmengeschichte haben diese Fanatiker keinen andern als einen negativen Wert.

§. 218.

Joh. Val. Andreä, Calixt, Spener, Thomasius.

Nicht aber die Mystik allein, auch der von den Fesseln der Schultheologie sich losringende gesunde Menschenverstand (*bon sens*) steuerte im Bunde mit einer frommen Herzensrichtung auf eine Wiedergeburt der Kirche hin. *Johann Valentin Andreä* bekämpfte mit den Waffen eines im tiefsten Ernste wurzelnden Witzes sowohl die Ausartungen der Scholastik, als der Mystik seiner Zeit[1]. *Georg Calixt* suchte, vom Geiste christlicher Mässigung geleitet, die zur Seligkeit notwendigen Glaubenssätze auf den Inhalt des apostolischen Symbolums zu reducieren, und dadurch die Vereinigung der getrennten Confessionen allmählich herbeizuführen, wodurch er aber den Vorwurf des Synkretismus sich zuzog[2]. Positiver als er, von dem Centrum christlicher Lebenserfahrung aus und auf dem Grunde der praktisch erfassten Schriftwahrheit, ebenso fern von scholastischem Grübelgeiste als von theosophischer Phantasterei, nur von der reinen Mystik des Herzens durchglüht und getragen, wirkte *Philipp Jakob Spener* durch Wort, Schrift und That auf seine Zeit ein, die ihm und seinen Anhängern (Pietisten) erst Grimm und Hohn entgegen-

setzte, gleichwohl aber die wohlthätigste Anregung von ihm und den Seinigen aus erfuhr[3]. Auf seine Seite trat der Jurist *Christian Thomasius*, der mehr wissenschaftlich und politisch aufklärend, als tief und eigentümlich in die Theologie eingreifend, die Bildung eines neuen Jahrhunderts vorbereiten half[4].

[1] Geb. 1586, † 1654, der Neffe von Jak. Andreä (dem Verfasser der Concordienformel). Ueber ihn und die in die Geschichte der Mystik vielfach eingreifenden Rosenkreuzer s. *Hossbach*, Val. Andreä und sein Zeitalter, Berlin 1819. und Vita ab ipso conscripta. Berol. 1849. *Henke*, Joh. V. Andreae (DB. I, s. n.). Zur Jubil. Lit. vgl.: Th.J.B. VI, 186. Andreae's Theophilus' (1649) deutsch von *Oehler*, Heilbronn 1878.

[2] Geb. 1586 im Holsteinischen, Prof. der Theol. zu Helmstädt. Schriften s. oben §. 216 Note 9. *Henke*, G. Calixt u. s. Zeit, Halle 1853—54, II. *Frank*, II, S. 3 ff. *Dorner* S. 606—624. „*Calixt wollte bis zu einem gewissen Grad einen lutherischen Protestantismus, aber kein protestantisches Luthertum, er suchte in dem Luthertum den Protestantismus, nicht umgekehrt in diesem jenes*". *Gass* I, S. 308.

[3] Geb. 1635 zu Rappoltsweiler im Elsass; Wirksamkeit in Strassburg, Frankfurt, Dresden und Berlin; † 1705 als Propst zu Cölln an der Spree. — Schriften: Das geistliche Priestertum, Frankf. 1677 u. ö. — Pia desideria, Frcf. 1678. — Theol. Bedenken, Halle 1700 ff. IV. — Consilia et judicia theol. Francof. 1709. III. — Letzte theol. Bedenken, Halle 1721. III. Vgl. *Hossbach*, Spener u. seine Zeit, Berl. 1827. II. 3. Aufl. 1861. *Tholuck* in RE² XIV s. n. *Frank*, II, 130 ff. *Ritschl*, Gesch. d. Pietismus, II, 97—224. — Mit Spener zugleich wirkte *A. H. Francke*, (vgl. *Kramer*, Beitr. z. Gesch. A. H. Francke's, Halle 1861 etc.; vgl. *ders.* in RE² IV s. n.; *Ritschl*, a. a. O. S. 225 ff.) weniger auf die Dogmatik, als auf das Leben der Kirche. Gleichwohl ist die ganze Erscheinung des Pietismus dogmengeschichtlich wichtig, formell wegen der Gleichgültigkeit gegen scholastische Begriffsbestimmungen, materiell wegen des Gewichts, das der Pietismus auf die Lehre von der Sünde, Busse u. s. w. legte, und wegen der eigentümlichen Färbung, die durch ihn in die evangelische Theologie kam. Vor allem musste das eifrig betriebene Schriftstudium gute Früchte tragen. S. *C. F. Illgen*, historia Collegii philobiblici, Lips. 1836—1840. 3 Progr.

[4] † 1728. *Luden*, Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften, Berlin 1805. *Tholuck*, (Wagenmann) RE² XV s. n. *Frank* II, 322 ff.; *Ritschl* II, III pass.

Zusatz: **Joh. Conrad Dippel*, geb. 1673 auf Frankenstein an der Bergstrasse, studirte unter Arnold's Einfluss in Giessen, † 1734 nach wechselvollen Schicksalen auf Schloss Wittgenstein. Er bezeichnet die äusserste Grenze des radikalen Pietismus, der in ihm (vgl. die Einl. zu *Bender's* Dippel, Bonn 1882) in Freigeisterei umschlägt. *Ritschl*, II. 322 ff.*

II. Die reformierte Kirche.

§. 219.

Zwingli und Calvin.

Hundeshagen, die Conflicte des Zwinglianismus, Lutheranismus und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche, Bern 1842. *Al. Schweizer*, die Glaubenslehre der ref. Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, Zürich 1844—1847. II. *Ders.*, Nachwort dazu (Zellers Jahrbb. 1848, 1 ff.). *Ders.*, Die prot. Centraldogmen in ihrer Entw. inn. d. ref. Kirche. Zürich, 1854—55. II. *Baur*, über Princip und Character des Lehrbegriffs der ref. Kirche (ebend. 1847, 3 S. 309 ff.). *Schneckenburger*, die ref. Dogmatik mit Rücksicht auf Schweizers Glaubenslehre (St. Kr. 1848, 1 S. 144 ff. u. 3. Heft). *Derselbe*, die neuern Verhandlungen, betreffend das Princip des ref. Lehrbegriffs (Zellers Jahrbb. 1848, 1). *Ebrard*, vindiciae theol. ref. Erlang. 1848. *Al. Schweizer*, die Synthese des Determinismus und der Freiheit in der ref. Dogmatik (gegen Ebrard; in Zellers Jahrbb, 1849, 2). *Ebrard*, das Verhältniss der ref. Dogmatik zum Determinismus, eine Wehr- und Lehrschrift. Zür. 1849. *Zeller*, das theologische System Zwingli's (Jahrbb. 1853, 1). *Ch. Sig-*

wart, Ulrich Zwingli, Stuttg. 1855. *Spörri*, Zwingli-Studien, Lpz. 1866. *Sam. Cramer* Zwinglis Leer van het godsdienstig geloof, Middelburg 1866. *A. Baur*, Zwingli's Theologie I, 1885. — *J. G. Scholten*, die Lehre der ref. Kirche nach ihren Grundsätzen aus den Quellen dargestellt, Leiden 1848 (4. Aufl. 1861—62, III; vgl. Berichterstattung darüber von Nippold, Z. h. Th. 1865, S. 323—505). (Vgl. §. 223.)

Unabhängig von Luther hatte *Ulrich Zwingli* vorübergehend in Glarus und Einsiedeln und dann bleibend in Zürich die reinere evangelische Lehre verkündet, und den Missbräuchen des Papsttums sich entgegengesetzt[1]. Die gleich nach der ersten Bekanntschaft mit Luther sich herausstellende Verschiedenheit in Betreff der Lehre vom Abendmahl[2] nötigte ihn und die schweizerischen Reformatoren, ihren eigenen Weg zu gehen: und so bildete sich neben der lutherischen Kirche, und zwar auf eigentümlichen Grundlagen sowohl der religiösen Denkweise als der Verfassung und des Cultus[3], die reformierte Kirche, die jedoch diesen bestimmten unterscheidenden Namen erst später erhielt[4]. Nun hatte schon Zwingli die Grundsätze des gereinigten evangelischen Glaubens in Schriften niedergelegt, welche den ersten Ansatz zu der reformierten Dogmatik bildeten[5]. Aber erst nach Zwingli's Tode blieb es dem französischen Reformator *Johann Calvin*[6] vorbehalten, in seiner Institutio religionis christianae ein Werk herzustellen, das noch umfassender, als die Loci des Melanchthon, jene Grundsätze in einem zusammenhängenden, wohlgeordneten Systeme erblicken liess[7].

[1] Geb. 1. Jan. 1484 zu Wildhaus im Toggenburgischen. Ueber sein Leben vgl. die Biographien von *Osw. Myconius*, *Nüscheler*, *Hess*, *Schuler*, *Hottinger*, *Röder*, *Christoffel*, Huldreich Zwingli's Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1857. *Mörikofer*, U. Zwingli, Zürich 1867—69 II. *Stähelin*, H. Zwingli . . . Halle, 1884. *Witz*, U. Zw. Gotha 1884. Vgl. d. Liter. des Zw.-Jubil. (1884) in: Th. J. B. IV, V. — *Güder* (Stähelin) RE² XVII, s. n. Opp. ed. *Gualther*, Tig. 1544 ss. 1581. IV T. fol. Werke, herausgegeben von *Schuler* und *Schulthess*, deutsch I. II. lat. III—VI; Briefe VII—VIII. Suppl. (Zürich 1828—42). — Merkwürdigste Stadien der Schweizer Reformation in ihrer I. Periode: 1. Disputation zu Zürich (29. Januar 1523) — Zwingli's Auslegung und Grund der Schlussreden und Artikel — 2. Disputation (26—28. Oct.) — Zwingli's christenliche Ynleitung — Ratschlag von den Bildern und der Messe u. s. w. — Durchführung der Züricher Reformation — Disputation zu Baden (1526), zu Bern (1528) — Berner Reformation (*B. Haller*, *Sebast. Meier* u. A.) — Basler Reformation (1529, *Oekolampad*) — Kappeler Krieg — Zwingli's Tod (11. Oct. 1531). — Das Weitere bei *Bullinger*, Ref.-Gesch. herausg. von Hottinger u. Vögeli, Frauenf. 1838. III. 8. *J. J. Hottinger*, evangel. Kirchengesch. Zürich 1708 ff. IV. (Wirz-Kirchhofer, Zürich 1813—1819). *Joh. v. Müller*, Gesch. der schweiz. Eidgen., fortgesetzt von *J. J. Hottinger*, 6. u. 7. Bd. u. s. w. Vgl. dazu die Eidgen. Abschiede (1873 ff.), sowie die Aktensammlungen von *Strickler*, (1878 ff.) und zur Züricher Ref. Gesch. von *Egli* (1879). Vgl. KG. III, (1887) Vorl. 10, 11, 12, 13, 14, 18, 19, 20.

[2] S. die spec. DG. (Abendmahl).

[3] Worin dieses eigentümlich Reformierte bestehe? vgl. §. 212 Anm. 3 und die oben angeführten Schriften. Nach *Schweizer* würde das ref. Princip wesentlich in dem durch alle dogmatischen Bestimmungen hindurchgehenden Streben zu suchen sein, alles Heil und alle Heilswirkungen schlechthin von Gott (von nichts Creatürlichem) abzuleiten, womit denn auch das stärkere Hervorheben der h. Schrift und die engere Beziehung, in welche das Gesetz

zum Evangelium tritt, zusammenhinge (Opposition gegen das Paganistische, vgl. oben §. 212). *Baur* sucht das Eigentümliche in der Absolutheit Gottes, *Schneckenburger* vorzüglich im Christologischen, indem die reformierte Theologie mehr die historische, die lutherische mehr die speculative Seite hervorkehre (vgl. dessen Christologie u. s. w. S. 189 Note). Wie dem immer sei, so viel ist gewiss, dass die Differenzen, welche die dogmatische Wissenschaft nachzuweisen die Aufgabe hat, als untergeordnet zu fassen sind im Vergleich zu dem wesentlichen und durchgehenden Gegensatze, der zwischen Katholicismus und Protestantismus besteht; und es heisst die gesunde Entwicklung des letztern hemmen, wenn man den nicht zu leugnenden Unterschied zu einem unüberwindlichen Gegensatz ausspannt. — Ist früherhin in Absicht auf genaue Unterscheidung des Lutherischen und Reformierten zu wenig geschehen, so ist jetzt der dogmatische Scharfsinn auf dem Wege, in subtile Spitzfindigkeiten auszuarten. Die Zeit mahnt, an das Uebereinstimmende sich zu halten. Ueber die reformierte Lehrbildung (im Unterschied von der lutherischen) vgl. *Gass* I, S. 82 ff.

4 Bei Luther u. den Lutheranern hiessen sie Sacramentierer, Schwarmgeister u. s. w. (später Calvinisten). In Frankreich entstand der Name religion prétendue réformée, *jedoch ist noch nicht nachgewiesen, wann und wo zuerst die Bezeichnung der ‚reformierten‘ auf diese Confessionsgemeinschaft angewendet worden ist.*

5 Ausser den polemischen Schriften, Predigten, Briefen u. s. w. sind von *Zwingli* in dogmatischer Hinsicht besonders zu nennen: Commentarius de vera et falsa religione (an Franz I.), Tig. 1525. — Fidei ratio ad Carol. Imp. ibid. 1530. — Christianae fidei brevis et clara expositio ad Regem christ. (ed. *Bullinger*), ibid. 1536. Ueber Zwingli's Bedeutung als Dogmatiker s. die angeführten Schriften von *Zeller*, *Sigwart*, *Spörri*, *Cramer*, und *A. Baur*, auch *Gass* I, S. 91. Es darf nicht vergessen werden, worauf *Spörri* S. 22 aufmerksam macht, dass Zwingli zu „*einer Zeit hinweggenommen wurde, als seine Gedanken noch lange nicht durchgearbeitet und ausgewirkt waren in Tiefe und Weite.*“ . . . „*Zwingli hat zunächst nur diejenigen Stellen* (des Gebäudes) *gelichtet, wo der alte Wahn unmittelbar praktischen Bedürfnissen im Wege lag; neben den klaren Consequenzen seiner Grundgedanken kommen unvermittelt hin und wieder auch die Wendungen der alten Dogmatik zum Vorschein; das Charakteristische des Mannes aber ist ohne Frage da zu suchen, wo sich wirkliche eigentümliche Gedankenarbeit desselben zu erkennen giebt.*“

6 Zu Noyon in der Picardie geb. 10. Juli 1509 — 1533 in Basel — 1536 Institutio religionis christ. (1541 dass. Werk französisch) — 1536 in Genf; erste Wirksamkeit bis zur Vertreibung 1538—1541 zurückgerufen, † 27. Mai 1564. Ueber sein Leben: *Henry*, Leben Calvins, Hamb. 1835—1844. III. Dasselbe im Auszug, ebend. 1846. *Ernst Stähelin*, Johannes Calvin, Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1863. II. *O. F. Fritzsche*, Gedächtnissrede auf J. Calvin, Zürich 1864. *Kampschulte*, J. Calvin . . . I Leipzig 1869. — *Lobstein*, Die Ethik Calvins, Strassburg 1877; *Pierson*, Studien over J. C.; Nieuwe Studien (Amsterdam, 1884). — Opp.: Genev. 1617 XII; Amsterd. 1671 IX. edd. Baum, Cunitz, Reuss (Lobstein) im Corp. Reff. vom 28. Bde an (bis jetzt 33 Bde). Vgl. auch *Herminjard* Corr. des Réf. . . . 1866 ff. (VII).

7 Christianae religionis institutio, totam fere pietatis summam, et quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium, complectens; omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus (mit einer Vorrede an Franz I.), zu Basel verfasst 1535. Die Ausgabe von 1536 (Basel, bei Thom. Platter) ist in der That die erste; die Annahme *Henry's* (I, S. 102 ff.) von einer früheren französischen Ausgabe von 1535 hat sich durch neuere Forschung als unhaltbar erwiesen. — Der Basler Ausg. folgten (mit wenigen Veränderungen) die Strassburger (bei Rihelius) 1539 (einige Exemplare unter dem Namen Alcuinus), 1543, 1545, u. die Genfer 1550, 1553, 1554; eine durchaus neue Bearbeitung 1559 zu Genf (bei Robert Stephanus), nach der auch die folgenden Ausgaben. Lateinische Handausgabe von *Tholuck*. Ed. 2. Berol. 1846. Deutsche Uebersetzung von *Spiess*, Wiesbaden 1887. Das Corp. Reff.

(s. o.) enthält in Bd. XXIX ff.: 1. editio princeps 1536. 2. editiones annorum 1539—1554. 3. editio postrema 1559. 4. Institution de la religion chrétienne, nouvelle édition critique. 1865. — Ueber andere dogmat. und exeget. Werke Calvins s. spec. DG. — War Zwingli's System unvollendet geblieben, so hatte Calvin in der Hauptsache schon bei Zeiten mit sich abgeschlossen. „*Es erklärt sich dies aus seiner stetigen, aber frühen Entwicklung und seiner logischen, systematischen Schärfe, die von der gewonnenen Grundlage aus unverrückbar operirte. Endlich bedenken wir, dass Calvin ein Nachgeborner war, der die gegebenen reformatorischen Elemente leichter zur Einheit führen konnte, dem wesentlich nur* [?] *die Arbeit des Nachhelfens und Ordnens übrig blieb.*" *Fritzsche* a. a. O. S. 8.

§. 220.

Die reformierten Bekenntnissschriften.

(Vgl. die oben §. 13 genannten Sammlungen.)

Schon der von der Geschichte der lutherischen Reformation in Deutschland verschiedene Entwicklungsgang der reformierten Kirche[1] führte auch eine weniger in sich abgeschlossene, anfänglich mehr auf einzelne Personal- und Localbekenntnisse sich beschränkende, nur allmählich sich verallgemeinernde Darstellung der öffentlich geltenden Kirchenlehre mit sich. Dazu kam die nicht zu verkennende Charakterverschiedenheit Zwingli's und Calvins[2]. Man hat daher, wo es auf genauere Dogmenbestimmung ankommt, zwischen den Bekenntnissschriften zu scheiden, die *vor*, und denen, die *nach* dem Einflusse Calvins entstanden sind[3]. Eine bestimmt in sich abgegrenzte Zahl der reformierten Bekenntnissschriften lässt sich aus dem oben angegebenen Grunde nicht erwarten, indem blos einige derselben, und auch diese nur in höherm oder geringerm Grade, eine allgemeine Geltung in der reformierten Kirche sich zu verschaffen wussten, während andere entweder nur eine locale[4], eine persönliche[5], oder auch nur eine temporäre, bald wieder vorübergehende Bedeutung hatten[6].

[1] Vgl. meine KG. III, Vorl. 23. *Schweizer* I, S. 7 ff.

[2] Dem persönlichen Naturell nach stand vielleicht Zwingli Luthern weit näher, als Calvin, während dieser (wenigstens in wissenschaftlicher Beziehung) eher mit Melanchthon verglichen werden dürfte; doch hat man sich darum die dogmatische Kluft zwischen Calvin und Zwingli nicht allzu gross zu denken. Sie berühren sich in wesentlichen Punkten.

[3] S. *Winer* S. 18 u. 19.

[4] Z. B. die erste Basler Conf. — Auch die der einzelnen Länder (Gallicana, Anglicana, Scotica, Belgica, Marchica u. s. f.) hatten eben zunächst in diesen ihre Geltung, obwohl die in ihnen geäusserten Grundsätze stillschweigend in den andern reformierten Ländern anerkannt, mitunter auch von Repräsentanten derselben unterschrieben wurden.

[5] So die oben angef. Fidei ratio Zwingli's und dessen clara et brevis expositio, vgl. *Winer* S. 18. — Dagegen erhob sich die *Bullinger*sche Privatconfession zur Helvetica II., die des *Guido von Brès* zur Belgica, s. §. 222 Note 4 u. 9.

[6] So die Tetrapolitana, von der später nicht mehr die Rede war; über die zweite Basler (erste helvet. 1536), die Formula Consensus u. a. s. die folgenden §§.

§. 221.

a. *Vor dem Auftreten Calvins.*

Escher, in der Encykl. von Ersch und Gruber 2. Sect. V, S. 223 ff.

Bereits auf dem Reichstage zu Augsburg reichten die vier, dem Zwingli'schen Lehrbegriff sich zuneigenden oberdeutschen Städte *Strassburg*, *Costnitz*, *Memmingen* und *Lindau* eine besondere Bekenntnissschrift ein, welche daher *Confessio Tetrapolitana* (auch Argentinensis, Suevica) heisst[1]; und auch Zwingli gab dem Kaiser Rechenschaft über seinen Glauben. Im Jahre 1534 legte die Kirche von Basel das erste öffentliche Zeugniss ihres evangelischen Glaubens in einer Bekenntnissschrift ab, die zugleich in Mühlhausen Geltung erhielt (Confessio Basileensis I., Mülhusana)[2], und in Folge des fortgesetzten Sacramentsstreites und der friedesuchenden Bemühungen Bucers u. A. entstand im Jahre 1536 die *zweite Baselsche* oder *erste Helvetische Confession*, welche von verschiedenen Schweizerstädten unterschrieben und den zu Schmalkalden versammelten lutherischen Theologen zugeschickt ward[3].

[1] Aufgesetzt von *M. Bucer*, im Druck erschienen 1531, sowohl deutsch als lateinisch; dann wieder deutsch, Neustadt a. d. Hardt 1580, und Zweibr. 1604. Sie besteht aus 23 Artikeln. Der 18. über das Abendmahl ist nur *wenig* verschieden von dem Augsb. Bekenntniss (s. die spec. DG.). *Planck* III, 1 S. 83 ff. — Latein. im Corpus et Synt. I p. (215 ss.) 173 ss. und bei *Augusti* p. 327. Vgl. *Winer* a. a. O. u. *Wernsdorf*, historia Confess. Tetrapol. Viteb. 1721. Uebrigens unterzeichneten die Tetrapolitaner später (1532) auf dem Schweinfurter Convent die Augsburgische Confession, s. *Heppe*, conf. Entwicklung S. 72.

[2] Bekannthnuss vnsres heyligen Christenlichen Gloubens, wie es die kylch zu Basel haldt (mit dem Motto: corde creditur ad justitiam, ore autem fit confessio ad salutem, Rom. 10) in 12 Artikeln, nach einem von Oekolampad verfassten Concept (s. meine Gesch. der Basler Confess. Basel 1827. Beil. A); der deutsche Abdr. ebend. S. 37 ff.; lat. im Corp. et Synt. I, (93) 72 ss. *Augusti* p. 103 ss.

[3] Auf einem Convent zu Basel 1536 von den abgeordneten Theologen der Städte Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mühlhausen, Biel (namentlich von H. Bullinger, Oswald Myconius, Simon Grynaeus, Leo Judae und Casp. Grosmann) unter später hinzugetretener Mitwirkung der Strassburger Bucer und Capito. — Ueber Veranlassung und Entstehung derselben vgl. *Sudhoff* (*Güder*) RE[2] V, 749 ff.; *Hagenbach* a. a. O.

§. 222.

b. *Unter calvinischem Einfluss.*

Hatte sich die Kirche zu Genf erst unabhängig von der Züricher auf der Grundlage des calvinischen Lehrbegriffs erbaut, so trat sie nun mit dieser durch den *Consensus Tigurinus* (über das Abendmahl) in einen engern Verband (1549)[1], während die von Calvin weiter ausgebildete Prädestinationslehre in dem *Consensus Genevensis* (1552)

festgestellt ward[2]. Ein allgemeineres symbolisches Band wurde aber erst um die reformierte Kirche geschlungen, nachdem Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz sich zu der calvinischen Lehre bekannt hatte. Dies geschah sowohl in dem von *Caspar Olevianus* und *Zacharias Ursinus* bearbeiteten *Heidelberger Katechismus* (1563)[3], als in der von Bullinger verfassten, auf den Wunsch des Kurfürsten veröffentlichten *zweiten helvetischen Confession* (1566)[4]. Dieselben Grundsätze, wie hier, finden sich mehr oder weniger in den übrigen reformierten Bekenntnissschriften ausgesprochen, z. B. in der *Confessio Gallica*[5], der *Anglica*[6], der *Scotica*[7], *Hungarica* (Czengerina)[8], *Belgica*[9], der *Confessio Sigismundi* (Brandenburgica, Marchica)[10], dem *Catechismus Genevensis*[11], der *Declaratio Thorunensis*[12] u. s. w. Endlich machten auch die in dem Innern der reformirten Kirche, namentlich über die Prädestination[13], ausgebrochenen Streitigkeiten ähnliche symbolische Bestimmungen notwendig, wie die der Concordienformel in der lutherischen Kirche. Dahin sind zu rechnen die *Beschlüsse der Dordrechter Synode* (1618)[14] und die in der Schweiz entstandene *Formula Consensus*[15].

1 Consensio mutua in re sacramentaria ministrorum Tigur. et J. Calvini, in 36 Artikeln, in *Calvini* Opp. VIII, p. 648 ss. und in dessen Tract. theol. (Genev. 1611. Amst. 1667. fol.), einzeln 1554 bei Rob. Stephan; *Winer* S. 19. *„Calvins Geist stellte sich dergestalt zwischen das erste schweizerische Gepräge und das deutsch-lutherische, dass er das erstere fortbilden und von Schroffheiten befreien konnte, ohne es dem andern zuzuführen“* *Gass* S. 126. Vgl. *Pestalozzi,* Heinrich Bullinger, Elberfeld 1858. S. 373 ff.

2 De aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit, item de providentia, qua res humanas gubernat, consensus pastorum Genevensis ecclesiae, a J. Calvino expositus, Genev. 1552. (in Opp. VII, p. 688 ss., VIII. der holländ. Ausgabe p. 593 ss. Tract. theol. p. 688). Ueber die (irrige) Angabe *Planck's* und *Marheinecke's*, dass auch dieser Consensus von den Zürichern angenommen worden sei, s. *Escher* a. a. O. Meine Gesch. der Basl. Conf. S. 83. *Winer* S. 19. *Henry* II, 1 S. 42.

3 Catechismus oder Christlicher Unterricht, wie der in Kirchen und Schulen der churf. Pfaltz getrieben wirdt (auch Pfälzischer Katechismus, Catech. Palatinus) gedr. in d. Churf. Stadt Heidelberg 1563 (s. *Wolters*, der Heid. Kat., Bonn 1864) — ins Latein. übersetzt von *Josua Lagus* und *Lamb. Ludolph Pithopoeus;* 1563., fast in alle Sprachen übersetzt und commentirt; Wolters (a. a. O.) hat die Urgeschichte klar gestellt. Er besteht aus 3 Hauptstücken: 1) vom Sündenelend des Menschen; 2) von der Erlösung aus demselben; 3) von der Dankbarkeit dafür. Der Fragen sind 129 (die 80. über die Messe wurde in manchen Ausgaben weggelassen). Vgl. *Sim. van Alpen,* Gesch. und Litt. des Heidelb. Katech. Frankf. a. M. 1810. *Seisen,* Gesch. der Reformation in Heidelberg bis zur Abfassung des Heidelb. Katech. Heidelb. 1836. Sudhof, fester Grund christlicher Lehre, ein Hülfsb. zum Heidelb. Kat. (zusammengestellt aus den deutschen Schriften Casp. Olevians und eignen Abhandlungen) Frankf. a. M. 1854. *Derselbe,* C. Olevianus u. Z. Ursinus, Elberfeld 1857. *O. Thelemann,* Geschichte des Heidelb. Kat. u. seiner Verfasser, Erlangen 1863. *Doedes,* De H. K. in zyne eerste Levensjaaren, met 26 Facs., Utrecht 1867. Fernere Lit: RE[2] VII, s. v.

4 Confessio helvetica posterior (auch unter dem Titel: Confessio et expositio brevis et simplex sincerae religionis christianae), auf Anregung des Kurfürsten von der Pfalz Friedrich's III. (1564) von *Bullinger* im Druck herausgeg.; lateinisch zuerst 1566, und in einer

vom Verfasser selbst herrührenden deutschen Uebersetzung. Dann öfter einzeln herausgegeben: *Fritzsche*, Tur. 1839 (mit Prolegomenen); *Ed. Böhl*, Vindob. 1866. Vgl. *Escher* a. a. O. Sie hat 30 Capitel und erhielt, ausser der Schweiz*), auch Ansehen in Deutschland (der Pfalz), Schottland, bei den polnischen, ungarischen, französischen Reformierten. Französisch erschien sie von *Theodor von Beza,* Genf, 1566.

5 40 Artikel, im Mai 1559 unter dem Einfluss des Predigers *Chandieu* aufgesetzt**) und genehmigt von einer Synode zu Paris 1559; 1560 Franz II., 1561 zu Poissy Karl IX. durch Beza übergeben; bestätigt von Heinrich IV., und seiner Mutter auf der Synode zu La Rochelle 1571. Latein. 1566 und 1581 (Corp. et Synt. I, p. [99] 77 ss. *Augusti* p. 110 ss.). Ein kürzeres Bekenntniss in 18 Artikeln wurde Heinrich IV. eingehändigt, s. *Henry*, Leben Calvins III, 1 S. 469 Note. Davon verschieden ist die Confession und kurze Bekanntnuss des Glaubens der reform. Kirchen in Frankreich, Heidelb. 1566., welche bestimmt war, Maximilian II. und den Ständen des deutschen Reiches auf dem Wahltag zu Frankfurt übergeben zu werden, vgl. *Winer* S. 19.

6 Gewöhnlich die 39 (erst 42) Artikel genannt, von *Cranmer* und *Ridley* unter Eduards VI. Regierung (1551) entworfen, dann unter Elisabeth revidiert und 1563 von einer Synode zu London wieder genehmigt: Articuli, de quibus convenit inter Archiepiscopos utriusque Provinciae et Clerum universum in Synodo Londini anno 1562, secundum computationem Ecclesiae anglicanae, ad tollendam opinionum dissensionem et consensum in vera relig. firmandum, editi auctoritate serenissimae Reginae 1571; öfter wieder gedruckt, engl. in den Ausgg. des *Common prayer Book;* lat. im Corp. et Synt. I, p. (125) 99 ss. *Augusti* p. 126 ss. Damit übereinstimmend der *Church Catechism* auf Befehl König Eduards VI. von *Joh. Poinet* gefertigt (1553) in 4 Abschnitten. Vgl. *Winer* S. 22 u. *Marsh,* Dr. Herberts vergleichende Darstellung der englischen u. römischen Kirche. A. d. Engl. von *F. Eichel,* Grimma 1848. — *Da die Prädestinationslehre in diesem Bekenntnisse ihnen nicht in der nötigen Bestimmtheit enthalten zu sein schien, so setzten 1595 calvinistische Geistliche Einfügung der sog. Lambeth Articles durch; allein 1628 wurden die 39 Artt. wieder bestätigt; vgl. *Blunt,* The Reformation of England (London, 1882) II, 497 f.*

7 In 25 Artikeln vom Jahre 1560. Hauptverfasser ist der schottische Reformator *Knox* (in der Prädestination weniger calvinisch, als im Abendmahl). Corp. et Synt. I, p. (137) 109 ss. *Augusti* p. 143 ss. Beigefügt ist ein anderes Bekenntniss von 1581. Davon wieder verschieden ist die sog. Westminster-Confession von 1643 (Cantabr. 1689.; engl. Edinb. 1671. u. ö.); über diese sowie die Westm. Catechismen und Kirchenordnung s. *Schaff* RE² XVI s. v. Vgl. den Schluss des §.

8 Von einer Synode der ungarischen Reformierten 1557 oder 1558 entworfen, aus 11 Artikeln bestehend. *Schröckh,* KG. nach der Reform. II, S. 737. Corp. et Synt. I, p. (186) 148 ss. (nach der Ausg. Debreczin 1570). Vgl. *Teutsch,* Urkdb. der ev. Ldsk. A. B. in Siebenbürgen II (Hermannst., 1883).

9 Ursprünglich eine Privatschrift des Guy de Brès, und zuerst (in 37 Artikeln) wallonisch gedruckt 1562. Sie wurde bald ins Holländische übersetzt und erhielt die Billigung der niederländischen Gemeinden, selbst Unterschriften mehrerer Fürsten. Sie wurde auf der Dordrechter Synode feierlich bestätigt. Ausg. von *Festius Hommius*, Lugd. Bat. 1618. u. ö. *Augusti* p. 170 ss. Vgl. *Ollier*, Guy de Brès, Paris 1883. *Bartels*, die Prädestinationslehre in der ref. Kirche von Ostfriesland bis zur Dordrechter Synode J. f. D. Th. 1860. 2.).

10 Des hochgebornen Fürsten Joh. Siegmund u. s. w. Bekänndniss von jetzigen unter den Evangelischen schwebenden und in Streit gezogenen Punkten u. s. w. (16 Artt.). Sie

---

*) Blos in Basel wurde sie erst später angenommen, was mit den kryptolutherischen Absichten *Sulzers* zusammenhing. S. m. Gesch. der Conf.

**) Unrichtig ist es, ihn geradezu als Verfasser zu bezeichnen, s. RE² III, s. n.

ist verschieden von dem zu Frankfurt a. d. O. 1614 auf Befehl desselben herausgekommenen Glaubensbekenntnisse der ref. evang. Kirchen in Deutschland. Ueber das Weitere s. *Winer* S. 21. Abgedr. bei *Augusti* p. 369 ss.

11 Von *Calvin* verfasst (1545), franz. schon 1541. Vier Hauptstücke (Glaube, Gesetz, Gebet und Sacramente). *Calvini* Opp. T. VIII (holländ. Ausg.) p. 11 ss. *Winer* S. 22. *Augusti* p. 460 ss. *Stähelin,* Calvin I, S. 124 ff.

12 Auf einer unter Ladislaus IV. zu Thorn (1645) zu irenischen Zwecken gehaltenen polnischen Generalsynode übergeben, hat sie in einem bedeutenden Teile der reform. Kirche des Ostens allgemeine Geltung erlangt. Ueber ihre Veranlassung: *Henke,* Calixt, II, 2, S. 71—109.

13 S. darüber die spec. DG. (bei der Lehre von der Prädestination).

14 Vom 13. November 1618 bis 9. Mai 1619 in 145 Sitzungen: lat. in den Actt. Synodi nationalis etc. Dordr. 1629. Ausg. v. *J. J. van Toorenenbergen*, Nederl. Geloofsbelydenissen.

15 Zunächst gegen den auf der Akademie zu Saumur (vgl. §. 225 Note 3) eingerissenen Universalismus, betrieben von *Heinr. Heidegger* in Zürich, *Franz Turretin* in Genf und *Lucas Gernler* in Basel. Der schriftliche Entwurf ist von *Heidegger*: Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum reformatarum circa doctrinam de gratia universali, et connexa aliaque nonnulla capita. Sie besteht aus 26 Artikeln. Ueber die Geschichte derselben und die Streitigkeiten, die ihre Einführung veranlasste, sowie über deren endliche Aufhebung (durch Vermittlung Preussens und Englands, 1723): *J. J. Hottinger,* succincta ac genuina formulae consensus Helv. historia (in der bibl. Brem. VII, p. 669 ss.; bes. gedruckt Zürich 1723). *Al. Schweizer*, die theologisch-ethischen Zustände u. s. w. (§. 223 Anm. 21) S. 35 ff. Die Form der Unterschrift lautete: „Sic sentio, sic profiteor, sic docebo, et contrarium non docebo."

Noch werden den reformierten Symbolen beigezählt der Consensus Sendomiriensis 1570 und die Canones Thoruniensis Synodi generalis vom J. 1595, die Confessio Bohemica 1535 (1558) und das Colloquium Lipsiacum 1631: sämmtlich bei *Augusti*, wo auch das Historische (dissert. hist.) nachzusehen. — Ueber die Symbole der Puritaner s. *G. A. Niemeyer*, collectionis confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum appendix, Lips. 1840.

§. 223.

Die reformierte Dogmatik.

Vgl. die Litteratur zu §. 216 und 219. *Al. Schweizer*, ref. Glaubenslehre (im Eingang). *Derselbe*, die protestantischen Central-Dogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche, Zürich 1854—56. II. (vgl. §. 219). *Ebrard,* Dogmatik I, S. 62 ff. *Dorner*, a. a. O. 429—518. *Böhl*, Ref. Dogmatik, 1887.

Im Ganzen herrschte in der reformierten Kirche die exegetische Thätigkeit vor der dogmatischen vor, doch blieb auch die letztere nicht im Rückstande. Ausser Zwingli und Calvin (§. 219) verfassten *H. Bullinger*[1], *Andr. Gerh. Hyperius*[2], *Wolfg. Musculus*[3], *Ben. Aretius*[4], *Wilh. Bucanus*[5], *Theodor Beza*[6], *Petrus Ramus*[7], *Daniel Chamier*[8] u. A. dogmatische Schriften und Compendien. Bald drang auch in die reformierte Kirche die scholastische Methode ein, als deren Vertreter *Bartholomäus Keckermann*[9], *Amandus Polanus a Polansdorf*[10], *J. H. Alstedt*[11], *Joh. Sharp*[12], *Joh. Wolleb*[13], *Heinr. Alting*[14], *Joh. Maccovius*[15], *Gisbert Voëtius*[16], *Marc. Friedr. Wendelin*[17], *Johann Hoornbeck*[18], *Samuel Maresius*[19], *Andr. Rivetus*[20], und vor allen *Joh. Heinr. Heidegger*[21]

zu betrachten sind. Ein eigentümliches System gründete *J. Coccejus*, die sogenannte Föderalmethode[22], welche dessen Schüler, unter ihnen vorzüglich *Franz Burman*[23], *Abraham Heidanus*[24], *Hermann Witsius*[25], weiter ausbildeten. *Melchior Leydecker* dagegen behandelte die ganze Dogmatik nach den Personen der Trinität[26], und wieder Andere versuchten andere Lehrarten[27].

[1] Geb. 1504, Zwingli's würdiger Nachfolger in Zürich. † 1575; s. dessen Leben von *Hess* (2 Bde. 1828. 1829) u. von *Pestalozzi*, Elberfeld 1858. Dogmatisches Handbuch im Auszug, ebend. S. 505 ff. vgl. S. 386 u. 469. Dieses selbst erschien u. d. T. Compend. relig. christ. e puro Dei verbo depromtum, Basil. 1556. Ueber seinen Anteil an den Confessionsvorschriften s. den vor. §. — Vgl. RE[2] II, Art. von *Heer*.

[2] Geb. 1511 zu Ypern, † als Prof. der Theologie zu Marburg 1564. Schriften: Methodi theologiae sive praecipuorum christ. rel. locorum communium libb. III, Basil. 1566 u. ö. — Varia opuscula theol. ibid. 1570. 1571. *Gass* S. 131. *Heppe* S. 144 ff. Vgl. *Mangold*, A. Hyperius (Zeitschr. f. chr. Wiss. 1864).

[3] (Müslin, Mösel) geb. 1497 im Lothringischen, Prediger in Augsburg, von wo ihn das Interim 1548 vertrieb, † als Prof. der Theol. zu Bern 1563. Schrieb: Loci communes theol. Basil. 1560 u. ö. (Opp. Basil. IX. fol.). *Gass* S. 131.

[4] † 1574 als Prof. der Theol. zu Bern (lehrte früher in Marburg). Schrieb: Theologiae problemata h. e. loci communes, Genev. 1579 u. ö. ‚Brauchbar ist sein Examen theologicum, ein Compendium der Polemik, welches in 14 Jahren sechsmal neu aufgelegt wurde.' *Schweizer* RE[2] I, S. 619.

[5] Prof. der Theol. zu Lausanne (zu Anf. des 17. Jahrh.). Schrieb: Institutt. theol. etc. Brem. 1606. Genev. 1612 u. ö.

[6] Geb. 1519 zu Vécelay, in Orleans für die Reformation gewonnen, seit 1548 in Genf, 1558 dort Professor, bald Calvins Nachfolger † 1605 (vgl. die Biographieen von *Schlosser*, Heidelb. 1809. *Baum* 1843. 1852. u. *Heppe* 1861). Schrieb: Quaestionum et responsionum christ. libellus, in seinen Tractt. theol. Vol. I, p. 654.

[7] *de la Ramée*, geb. 1515 zu Cuth in der Picardie, † als Märtyrer in der Bartholomäusnacht, 25. Aug. 1572. Schrieb: Commentariorum de rel. christ. libb. IV. Frcf. 1576 (de fide, de lege, de precatione, de sacramentis).

[8] Aus der Dauphiné, † 16. Oct. 1621 als Prof. zu Montauban bei Belagerung der Stadt. Schrieb: Panstratia catholica s. corpus controversiar. adv. Pontificios, Genev. 1696. 5 Voll. fol. Corpus theologicum s. loci communes theol. ib. 1653. fol. (opus posthumum)*).

[9] Geb. zu Danzig, lehrte zu Heidelberg, dann am Gymnas. zu Danzig, † 25. Aug. 1609. (*Adami* vitae philos. p. 232 ss. *Bayle*, dict.: „Ses livres sont pleins de pillage et ont été bien pillés.“) Schrieb: Systema Theol. tribus libris adornat. Hanoviae 1607. (Opp. Genev. 1614. 4.) S. *Gass* S. 408. *Schweizer* RE[2] VII. s. n.

[10] Geb. zu Troppau in Schlesien 1561, lehrte zu Basel, † 1610 (vgl. Athenae raur. p. 37). Schrieb: Syntagma theol. christ. Han. 1610. Vgl. *Gass* S. 396.

[11] Geb. 1588 zu Herborn, † zu Weissenburg in Siebenbürgen als Prof. der Theologie 1638. Schriften: Theologia naturalis, Francof. 1615. 1622. — Theologia catechetica, ibid. 1622. Han. 1722. — Theologia scholastica, ib. 1618. — Theol. didactica, ib. 1627.

---

*) Noch sind aus dem 15. Jahrhundert zu nennen: *Franciscus Junius* († 1602 als Prof. zu Leyden), *Anton Saderl* (Chardieu), *Hieronymus Zanchi* († 1590), *Bouquin* († 1582); *Lambert Daneau* (1530—95) vgl. die Biogr. von de Félice, Paris 1862. Im allg. s. *Gass* S. 139 ff. *Heppe* S. 148. *Schweizer*, Centraldogmen I, passim.

— Theol. polemica, ib. eod. — Theol. prophetica, ib. 1622. — Theol. casuum, Hanov. 1630. Alle zus. gefasst in: Methodus S. Theologiae octo libr. trad. 1623. Vgl. *Gass* S. 411.

[12] Scotobrittanus, Prof. zu Die an der Drôme im Dauphiné. Schrieb: Cursus theologicus, in quo controversiae omnes de fidei dogmatibus inter nos et Pontificios pertractantur et ad Bellarmini argumenta respondetur. Ed. 2. Gen. 1620. S. *Schweizer*, Ref. Gl. L., S. XXI.

[13] Geb. 1586, † 1629 als Prof. der Theol. in Basel. Schrieb: Comp. christ. Theol. Bas. 1626; auch ins Engl. übers.: christian divinity. (Zeichnet sich durch Einfachheit aus.) *Ebrard* nennt ihn „*einen der grössten Dogmatiker, die je gelebt haben.*" Vgl. *Gass* S. 397.

[14] Geb. 1583 zu Emden, seit 1613 Prof. zu Heidelberg, † 1644 als Prof. in Gröningen. Schriften: Problemata tum theoretica, tum practica, Amst. 1662. — Theol. elenchtica, Bas. 1679. Amst. 1664. — Method. theol. didact. Amst. 1650. Tig. 1673. Auch sein Sohn *Jakob Alting* zeichnete sich als Dogmatiker und Polemiker aus. S. *Gass* S. 434. *Bayle*, s. n.

[15] (Makowsky) geb. zu Lobzenik in Polen 1588, † als Prof. zu Franecker 1644, ein Aristoteliker. Schriften: Loci communes theolog. Fran. 1639.; ed. auct. *Nic. Arnold,* 1650., verbessert und vermehrt 1658. — Quaestiones theolog. Fran. 1626. — Distinctiones et regulae theol. Amst. 1656. 12. S. *Heinrich* S. 355. *Gass* S. 441.

[16] Geb. 1588 zu Heusden in Südholland, † als Prof. der Theol. zu Utrecht 1676 (Gegner des Cartesius). Schriften: Theol. naturalis reformata, Lond. 1656. — Institutiones theol. Traj. 1642. 4. — Disputationes selectae ibid. 1648 u. ö. Amst. 1669. V Voll. 4. S. *Buddeus* I, p. 417 (375). *Gass* S. 460. Vgl. *Ritschl*, Gesch. d. Pietismus I S. 101 ff.; *Sepp,* Het godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16. en 17. eeuw (Leiden, 1874) II, passim.

[17] Geb. 1584 zu Sandhagen (bei Heidelberg), † als Rector Gymnasii zu Zerbst 1652. Verfasste: Christ. Theol. libb. II methodice dispositi, Han. 1634. u. ö. — Christ. Theolog. systema majus, Cassell. 1656. S. *Gass* S. 416.

[18] Geb. 1617 zu Haarlem, † als Prof. zu Leyden 1666. Schrieb: Institutt. theol. Ultraj. 1653. Lugd. Bat. 1658 8. S. *Sepp,* a. a. O. passim.

[19] (Des Marets) geb. 1598 zu Oisemont in der Picardie, † 1673 zu Gröningen. Schriften: Systema theologicum, Gron. 1658. — Theologiae elenchticae nova synopsis sive index controversiarum etc. ibid. 1648. II. u. a. m. S. *Gass* S. 442.

[20] Geb. 1573, Professor in Leiden, † 1651, schrieb vorzüglich Exegetisches. Polemisch-dogmatisch: Catholicus orthodoxus sive summa controversiarum inter orthodoxos et pontificios, Lugd. Bat. 1630. II. 4. Mehrere Streitschriften u. Abhandlungen. — Opp. Roterod. 1651. 1660. III. fol. *Mit seinen drei Collegen Polyander, Walaeus und Thysius (s. u. §. 235, N. 3) zusammen gab er eine Synopsis purioris (d. h. dem Dordr. Bekenntniss entsprechenden) Theologiae heraus, welche 1625 erschien, im 17. Jahrh. noch drei und 1881 durch *Bavinck* (Leyden) eine neue Ausgabe erfuhr. Vgl. über sie alle: *Sepp,* Godgel. Onderwys II, passim.*

[21] Geb. 1633, † 1698 als Prof. d. Theol. in Zürich. Verf. der Formula Cons. (s. §. 222). Ausserdem: Corpus Theol. christ. s. Theol. didacticae, moralis et historicae systema, Tur. 1700. 1732. II. fol. — Medulla Theol. christ. ibid. 1696. 1702. 1713. — Medulla medullae, ibid. 1701. — Mehrere Dissertationen. Vgl. *Al. Schweizer,* die theologisch-ethischen Zustände der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts in der Zürchischen Kirche, Zürich 1857. S. 12 ff.

[22] (Koch) geb. 1603 zu Bremen, 1686 Prof. in Franeker, dann in Leyden † 1669. Das Bild eines Bundes zwischen Gott und den Menschen diente ihm zum Fundament seines dogmatischen Systems. Er unterscheidet 1) den Bund *vor* dem Falle (Bund der Werke); 2) *nach* dem Falle (Bund der Gnade). Dieser Gnadenbund selbst umfasst eine dreifache Oekonomie: 1) vor dem Gesetz, 2) unter dem Gesetz, 3) unter dem Evangelium. Sein Werk: Summa doctrinae de foedere et testamentis Dei, 1648 u. ö. *Sepp,* a. a. O. II, passim;

Dorner, S. 462 ff. *Heppe* S. 201 ff.: „*Die Frucht seiner Einwirkung auf die reformierte Dogmatik war die Zurückführung der Theologie aus den Fesseln der überlieferten scholastischen und zur schulmässigen Bildung dienenden Behandlung in die Freiheit des Wortes Gottes.*" Ueber die Methode selbst vgl. *Diestel*, Studien zur Föderaltheologie (J. D. Th. 1865. 2 S. 1 ff.).

[23] Geb. 1628 zu Leyden, seit 1662 Prof. der Theol. zu Utrecht, † 1679. Schrieb: Synopsis theologiae et oeconomiae foederum Dei, Amst. 1671. 1691. II. *Sepp*, a. a. O. II passim.

[24] Geb. 1597 zu Frankenthal in der Pfalz, seit 1648 Prof. der Theol. in Leyden, wegen der Streitigkeiten über die cartes. Philos. abgesetzt, † 1678. Schrieb ein Corpus theol. christianae. II. *Sepp*, a. a. O. II, passim.

[25] Geb. 1626 in Westfriesland, Prof. der Theol. zu Franecker, Utrecht und Leyden † 1708. Schriften: Miscellanea sacra, Amst. 1692 II. — Oeconomia foederum, Traj. 1694. — Meletemata Leidensia, Lugd. 1703. Sämmtl. Werke: Herborn 1712—1717. VI. *Sepp*, a. a. O. II passim. — Ueber andere Schüler des Coccejus: *Wilh. Momma, Joh. Braun, Nic. Gürtler* s. *Sepp*, a. a. O. II.

[26] Geb. 1642 zu Middelburg in Seeland, † als Prof. der Theol. zu Utrecht 1721 (ein Anti-Coccejaner). Schrieb: De oeconomia trium personarum in negotio salutis humanae libri VI, Traj. 1682. *Sepp*, a. a. O. II passim.

[27] So *Hulsius, Le Blanc, Markius, Turretin.* Vgl. *Walch* p. 225 ss. *Heinrich* S. 373 ss.

§. 224.

Die reformierte Mystik.

M. Göbel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangel. Kirche. Coblenz 1852. 2. Aufl. 1862. II. *Heppe*, Gesch. d. Pietismus und d. Mystik in der ref. Kirche, Leiden 1879; *Ritschl*, Gesch. d. Pietismus I (Bonn 1880). *Hamberger* (§. 217).

Aus der römisch-katholischen Kirche verpflanzte sich der Mysticismus zunächst in die reformierte durch *Johann Labadie* und seine Schüler[1], sowie durch den Anhänger der *Antoinette Bourignon*[2], *Peter Poiret*[3]. In England zog *Johanna Leade*[4] den *Johann Pordage*[5], *Thomas Bromley* u. A. nach sich. Doch hat dieser teils phantastische, teils dogmatisch indifferentistische Mysticismus wenig oder nichts auf die Bildung der Dogmen gewirkt[6].

[1] Geb. 1610 zu Bourg in der Guienne, trat zur reformirten Kirche über, ohne sich jedoch mit ihren Grundsätzen zu verständigen, † 1674 in Altona. Er stimmte in manchen Dingen mit den Wiedertäufern überein. Zu seinen Bewunderern gehörten *Anna Maria von Schürmann, Peter Yvon, Peter du Lignon, Heinrich* und *Peter Schluter.* Vgl. *Arnold*, K.- u. KG. Thl. II, Bd. 17 S. 680. *Göbel* II, S. 181 ff. (Ueber die Schürmann ebend. S. 273 ff. *Tschackert*, A. v. Schürmann, Gotha 1877). Die Urtheile der reformierten Orthodoxie über diese Erscheinungen waren sehr hart und verwerfend, vgl. *J. C. Schweizer* bei *Al. Schweizer* a. a. O. S. 19. *Berkum*, De Labadie en de Labadisten, Sneek 1851 II. *Ritschl*, a. a. O. S. 194—267.

[2] Geb. 1616 zu Lille in Flandern, † in Franecker 1680. Ihr Leben Amst. 1683. — *Amos Comenius*, *Swamerdam* u. A. hingen ihr an.

[3] Geb. 1646 zu Metz, † 1719 zu Rheinsburg. Bei ihm ist noch am ehesten ein (wenn auch nur negatives) dogmatisches Resultat zu gewinnen. Ueber sein Leben und seine Schriften s. *Arnold* a. a. O. III, S. 163. Biographie universelle u. d. A.

4 Geb. 1633, † 1714, eine Schwärmerin. Vgl. *Corrodi*, Geschichte des Chiliasmus III, S. 403 ff. *Arnold* S. 199 b. 298 ff.

5 *Corrodi* a. a. O.

6 Die *lutherische* Mystik hatte mehr speculativen Gehalt, als die reformierte. Sie griff auch tiefer in das deutsche Volksleben (die häusliche Erbauung u. s. w.) ein, als die reformierte, die mehr eine Sache der Privatmeinung und des Separatismus blieb. Ueber die Einwirkungen des niederländ. Pietismus auf die ref. Kirche in Deutschland s. *Ritschl*, a. a. O. S. 367 ff.

§. 225.

Einfluss der cartesianischen Philosophie, und freiere Richtungen überhaupt.

Bestimmter als die Mystik wirkte auf die allmähliche Umgestaltung der Glaubensansichten in der reformierten Kirche der Einfluss der cartesianischen Philosophie, besonders in den Niederlanden[1]. Aus der Schule der Cartesianer ging *Balthasar Bekker* hervor, der in der Bestreitung der bezauberten Welt auch an den orthodoxen Ueberzeugungen der Kirche rüttelte[2]. Aber auch ohne den Einfluss einer bestimmten Philosophie regte sich hier und da eine freiere, von dem Symbolzwang sich losmachende Richtung. So, in Verbindung mit arminianischen Grundsätzen, auf der Universität zu Saumur[3] und bei den Latitudinariern in England[4]. Unter den schweizerischen Theologen zeichneten sich *Joh. Alph. Turretin*[5], *Ben. Pictet*[6] und *Samuel Werenfels*[7] bei allem Festhalten an der Orthodoxie durch eine gemässigte Gesinnung aus, wie sie auch der Zeit nach den Uebergang ins 18. Jahrhundert einleiten.

1 *Renatus Cartesius* (René Descartes), geb. 1596, † 1650 zu Stockholm. Cogito, ergo sum. Unruhen seinetwegen in Holland. Der Hauptgegner Descartes', *Gisbert Voëtius*, beschuldigte ihn 1639 des Atheismus. 1647 (u. 1676) ward die cartesian. Phil. von den Curatoren der Universität Leyden verboten, ebenso 1657 von einer Synode zu Delft. Mehrere der oben genannten Mystiker gingen von dem Cartesianismus aus; doch schlossen sich auch orthodoxe Dogmatiker demselben an, vgl. *Tholuck*, das akadem. Leben des 17. Jahrhunderts, 2. Abth. 1854. *Gass* S. 454 ff.

2 Geb. 1634 in Westfriesland, ein Anhänger der cart. Philos.; seiner Meinungen wegen seines Amtes entsetzt; † 1698 (vgl. die spec. DG. in der Dämonologie). Sein Hauptwerk „*die bezauberte Welt*“ (Franecker 1692.; deutsch Amst. 1693) enthält schon die Keime des spätern Rationalismus. Vgl. *Sepp*, a. a. O. (§. 223, N. 16) passim.

3 *Moses Amyraldus* (Amyraut), *Josua de la Place* (Placaeus), *Ludwig Cappellus* u. s. w. Gegen diese Lehrer war besonders die Formula Consensus gerichtet. Ueber Amyraldus vgl. *Al. Schweizer* in Zellers Jahrbb. 1852. Ueber Cappellus: *Bertheau* in RE[2] III s. n. Ueber die Lehre des *Pajon* (Pajonismus) s. *Al. Schweizer* in Zellers theol. Jahrbb. 1853. H. 1. *Ders.* Centraldogmen II und RE[2]. *Dorner*, a. a. O. S. 444—451. *Maillet*, La Théol. prot. au XVII[e] Siècle, Claude Pajon etc. Paris, 1883.

4 *Will. Chillingworth* (1602—1644), *Ralph Cudworth* († 1688), *Tillotson*, *Stillingfleet* u. A. m.

5 Der Sohn des streng orthodoxen Franz Turretin, geb. 1671, † 1737 zu Genf. Opuscula: Brunsv. 1726. II. 8. — Dilucidationes phil., theol. et dogmatico-morales, quibus prae-

cipua capita theologiae et naturalis et revelatae demonstrantur, Lugd. Bat. 1748. III. 4. u. a. m. *Thomas,* in RE (1. Aufl.) XVI, S. 516.

6 Geb. 1655, † 1724 zu Genf. Schriften: Theologia christ. Gen. 1696. II. — Medulla theologiae, ibid. 1711. 1712. u. a.

7 Geb. 1657, † 1740 (Athenae rauricae p. 57; RE² XVI s. n.). Opuscula theologica, Basileae 1715 u. ö.

III. Die römisch-katholische Kirche.

§. 226.

Das Tridentinum und der Römische Katechismus.

†*Paolo Sarpi* (Pietro Soave Polano), istoria del Concilio di Trento, Lond. 1619. lat. durch *Newton,* 1620; 1690. †*Pallavicini,* ist. del Conc. di Trento, Rom. 1656. u. ö. II.; übers. von †*Klitsche,* Augsb. 1835. *Chemnitii* examen Concilii Tridentini, vgl. §. 216, n. 1. *Salig,* vollständige Historie des Trid. Conc. Halle 1741 ff. III. †*J. M. Göschl,* geschichtl. Darstellung des grossen allgem. Concils zu Trient, Regensb. 1840. II. *Le Plat,* Monumenta ad hist. Conc. Trid., Lovanii 1781. — Acta genuina Conc. Trid. (officiöse Relation des Concilssekretärs Massarelli, ed. *Aug. Theiner,* Zagrabiae 1874. II. *Döllinger,* Ungedr. Berr. etc., Nördlingen 1876 ff.; *v. Druffel,* Monum. Tridentina, München 1884 ff. Eine umfassende neuere Bearbeitung fehlt noch; am besten ist die Darstellung in *de Leva,* Storia doc. di Carlo V. (Bd. IV.), Padua 1878. — †*Hergenröther,* Handbuch der allg. Kirch.-Gesch. II (1877) S. 402 ff., 413 ff.; dazu III (1880) 460 ff.; 465—467.

Dem Protestantismus gegenüber sah die römisch-katholishe Kirche sich genötigt, einen Blick in sich selbst zurückzuthun. Ihre Aufgabe war eine doppelte: einmal die von ihr bekannte Lehre gegen Missdeutungen und falsche Consequenzen sicherzustellen, dann aber auch das mit erneuertem Bewusstsein festzuhalten, was ihrem Princip zufolge festgehalten werden sollte. Demnach hatte das Conzil von Trient (1545—1563) die Bestimmung, den Katholicismus über sich selbst aufzuklären, und dem grossenteils von den Scholastikern der vorigen Periode ausgebildeten System, im bewussten Gegensatze gegen die Forderungen der Reformation, die feierliche Sanction zu erteilen. Die Aussprüche dieses Concils[1], sowie die des auf sie basierten Römischen Katechismus[2] sind sonach als der symbolisch-confessionelle Ausdruck der reinen römisch-katholischen Kirchenlehre anzusehen.

1 Canones et decreta Concilii Tridentini, Rom. 1564. In demselben Jahre folgen mehrere Ausgaben zu Rom, Venedig, Antwerpen, Löwen, Köln und viele andere; (mit dem Index librorum prohibitorum). Spätere Ausgaben von *J. Gallemart,* Cölln 1618. 1620; Antw. 1644; Lyon 1712; von *Phil. Chiffelet,* Antw. 1640; und *Jodoc. le Plat,* Antw. 1779 u. s. w. Abgedr. bei *Danz,* libri symb. eccl. cath. (1835 u. ö.) Ausg. von *L. Richter,* Lips. 1853; Stereotyp-Ausgabe, Leipzig 1863. *Denzinger,* Enchiridion Symb. et Defin. 5. Aufl. 1874. Vgl. Encykl. §. 70 c. Für die Dogmengesch. und Symbolik ist besonders wichtig: Sess. 4—7. 13. 14. 21—25. — Die aus diesen Decreten gezogene *Professio fidei Tridentinae* ward auf Befehl Papst Pius' IV. 1564 entworfen, und alle, die ein geistliches Amt oder eine akademische Würde u. s. w. erhielten, zur Annahme derselben verpflichtet. Sie findet sich im Bullar. Rom. T. II, p. 127 ss. (auch als Anhang zur ältern Ausgabe von *Winer*). Vgl. *Mohnicke,* Geschichte der sog. Professio fidei Trident. u. s. w. Greifswald 1822. *Jenkins,* Romanism (Rel. Tract Soc. 1883).

2 Catechismus Romanus (nach einem Beschluss des Conc. Trident. Sess. 25), entworfen vom Erzbischof *Leone Marino*, dem Bischof *Egidio Foscarari* und dem portugiesischen Gelehrten *Fr. Fureiro* unter Aufsicht dreier Cardinäle; unter der Autorität Pius' V. herausg. 1566. fol. (die Latinität von *Paul Manutius*). Vgl. *Denzinger*, Enchiridion (1874). Zahlreiche Ausgaben und Uebersetzungen in die neuern Sprachen. Die ältern liefern den Text ohne Unterbrechung und Abteilung; in der zu Köln 1572 erschienen zuerst Bücher und Capitel, in der zu Antwerpen 1574 Fragen und Antworten. Der Katechismus zerfällt in 4 Teile: de symb. apostolico, de sacramentis, de decalogo, de oratione dominica. Ueber das Verhältniss des Katech. zum Tridentinum und sein geringeres Ansehen bei den Jesuiten und andern katholischen Theologen s. *Winer* a. a. O.

Die von dem Jesuiten *P. Canisius* verfassten Katechismen (der grössere 1554, der kleinere 1566), die mit ihrem Ansehen sogar den Catech. Roman. verdrängten, haben zwar keine päpstliche Bestätigung, und somit auch kein eigentliches symbolisches Ansehen erlangt; dennoch riefen sie neue polemische Bestrebungen hervor. Vgl. *Jo. Wigand*, Warnung vor dem Katechismus des Dr. Canisii, des grossen Jesuwidders (!), Jena 1570. Ferner kann man auch die Confutatio (vgl. §. 215 Note 2) als ein die Grundsätze des Katholicismus im Gegensatz gegen den Protestantismus herausstellendes Actenstück betrachten; doch geht ihr ebenfalls eine förmliche kirchliche Sanction ab.

§. 227.

Die katholischen Dogmatiker.

H. Lämmer, die vortridentinische katholische Theologie des Reformationszeitalters, Berlin 1858. *Hergenröther*, Handb. d. allg. KG. II, S. 400—532; 535—559; 618 ff. *K. Werner*, Gesch. d. kath. Theologie (in Deutschland) München 1866. *Reusch*, Der Index der verb. Bücher, Bonn 1883—85, II.

Neben den Theologen, welche den alten Lehrbegriff der Kirche im Reformationszeitalter selbst verteidigten[1], *Eck*, *Faber*, *Cochlaeus* u. A. ist auch *Desiderius Erasmus* zu nennen, obgleich er kein dogmatisches System hinterlassen hat[2]. An ihn reiht sich an *Albert Pighius*[3], den Calvin bestritt. Nach dem Tridentinum machten sich besonders die Mitglieder des Jesuitenordens[4] die Verteidigung des modernen Katholicismus (theoretisch und praktisch) zur Lebensaufgabe. Unter ihnen ragt *Robert Bellarmin* als eigentlicher Dogmatiker und Polemiker hervor[5], während *Dionysius Petavius* mehr auf dogmengeschichtlichem Wege das Alter des katholischen Glaubens zu erweisen suchte[6]. Noch sind als katholische Dogmatiker (und Moralisten) aus dem Jesuitenorden zu nennen: *Peter Canisius*[7], *Alphons Salmeron*[8], *Johann Maldonat*[9], *Franz Suarez*[10], *Gabriel Vasquez*[11], *Franz Coster*[12], *Martin Becanus*[13]. Unter den Gegnern der Jesuiten und ihrer scholastischen Methode zeichnete sich der Dominicaner *Melchior Canus*[14] aus. — Der scharfsinnige und gewandte Bischof von Meaux, *Jacques Bénigne Bossuet*, idealisierte den Katholicismus so gut er konnte, und suchte ihn dadurch den Protestanten beliebter zu machen, während er auf der andern Seite die Veränderungen, die ihr Lehrbegriff in kurzer Zeit erlitten hatte, nachwies[15].

1 Ueber *Thomas Cajetan* (den Commentator des Thomas Aquinas), *Eck*, *Faber*, *Cochlaeus*, *Wimpina*, *Ambrosius Catharinus* u. A. siehe die Reformationsgeschichte, u. *Reusch*

a. a. O. I, passim. Ueber den 1531 zur römischen Kirche zurückgekehrten *Georg Witzel* (geb. 1501, † 1573; Schriften: Methodus concordiae eccl. Leipzig 1537; Typus ecclesiasticus, Mainz 1540—58, V; Via regia, Helmst. 1650), vgl. *Kawerau*, RE[2] XVII s. n.

[2] Geb. in Rotterdam ca. 1468, † zu Basel 1536. Seine wichtigsten Streitschriften gegen Luther, in Beziehung auf den freien Willen, s. in der spec. DG. Vgl. Drummond, Erasmus, London 1873. *Maurenbrecher*, kath. Ref. I (1880) S. 120 ff. (vgl. A. auf S. 387 f.). *Stähelin*, Er.' Stellung zu Ref. (Basel 1873); *ders.* RE[2] IV s. n.; † *Kerker*, Er. u. s. theol. Standp. Th. Qu. Schr. 1659, S. 531—566.

[3] Von Campen gebürtig, † als Propst an der St. Johanniskirche zu Utrecht, im Dec. 1542. Schriften: de Hierarchia ecclesiastica und de libero hominis arbitrio et divina gratia libri X. Colon. 1542. Vgl. *Bayle*, dictionnaire, u. *Schweizer*, Centraldogmen I, S. 180 ff. Vgl. den Zusatz am Schluss des §.

[4] Ueber die Stiftung dieses Ordens durch *Ignaz Loyola* siehe die Kirchengeschichte. Ueber den dogmatischen Geist des Jesuitismus (Mariendienst) *Baumg.-Crus.* Comp. I, S. 394 f. seine Theol.: *Steitz*, RE[2] VI, 619 ff.

[5] *„La meilleure plume de son tems, en matière de controverse"* (*Bayle*) — geb. 1542 zu Monte Pulciano im Toskanischen, trat in den Jesuitenorden, ward 1599 Cardinal, 1602 Erzbischof von Capua, † 1621. Verfasste: Disputationes de controversis fidei adv. hujus temporis haereticos, Ingolst. 1581. 1582. II. u. ö. Das Werk hat nicht nur protestantische, sondern auch kathol. Gegner gefunden, s. *Schröckh*, KG. nach der Reformation IV, S. 260 ff. Von den protestant. Gegnern besonders *J. A. Scherzer* († 1683), Antibellarminus, Lips. 1681. Vgl. *Thiersch*, EE[2] II, s. n. Die dort benutzte Autobiogr. ist mittlerweile neu hersg. von Döllinger u. Reusch (Bonn 1887).

[6] Geb. 1583 zu Orleans, † 1652 zu Paris. Schrieb: Opus de theologicis dogmatibus, Par. 1644—1650. IV. Nach seiner Methode schrieb auch *Ludw. Thomassin* seine dogmata theologica 1680—1684. S. *Heinrich* S. 582.

[7] Eigentlich *de Hondt*, geb. 1511, † 1597. Verfasste: Summa doctrinae christianae (institutionis christianae), Par. 1528 fol., und die beiden Katechismen (vgl. §. 226).

[8] Aus Toledo, † 1585. Opera: Madrid 1597—1602. Colon. 1612. XVI. fol.

[9] Geb. 1534, lehrte in Salamanca und Paris, † 1583. Opera: Par. 1643. 1677. III. fol. S. *Mangold*, RE[2] IX s. n.

[10] † 1617 zu Lissabon. Schrieb: Commentatio in Thomae summam, Mogunt. 1649—1659. XIX. fol.

[11] † 1604 zu Alcala. Schrieb: Commentarii in Thomam, Ingolst. 1606 u. ö.

[14] † 1619 (war Lehrer der Theol. und Philos. zu Köln, und Provincial seines Ordens am Rhein). Schrieb: Enchiridion praecipuarum controvers. in religione — Meditationes. (*Schröckh* IV, S. 280.)

[13] † 1624 als Beichtvater Kaiser Ferdinands II. (hatte zuvor in Würzburg, Mainz und Wien gelehrt). Schriften: Theologia scholastica (vgl. *Werner*, S. 47 f.) — Manuale controversiarum hujus temporis Opera: Mogunt. 1630. 1649. II. fol.)

[14] Aus Cuenca gebürtig, † 1560 als Provinzial seines Ordens in Kastilien. Schrieb: Locorum theol. libb. XII. Salam. 1563. fol. u. ö. Vgl. *Caballero*, Conquenses illustres II. (1871); *Reusch*, a. a. O. I. passim.

[15] Geb. 1627 zu Dijon, seit 1681 Bischof von Meaux, † 1704. Schriften: Exposition de la doctrine de l'église catholique, 1672 u. ö. — Histoire des variations des églises protestantes, Par. (und Amst.) 1688. II. Gegen ihn: *Basnage*, hist. de la rel. des églises réformées, Rot. 1721, und *Pfaff*, disputatt. Anti-Bossuet. Tub. 1720. Dagegen wieder: Défense etc, Par. 1701. Auch mehrere Katholiken erklärten sich gegen die Bossuetsche Auffassung der Dogmen. So der Jesuit *Maimbourg*. Vgl. *C. Schmidt* RE[2] II. s. n.; *Reusch*, a. a. O. II.; passim.

Zusatz. *An Versuchen, eine Mittelstellung zwischen dem Standpunkte der Protestanten

Menschen, die Willensfreiheit, über Ursache der Sünde und Erbsünde kam man den protest. Anschauungen entgegen und erzielte Zustimmung und selbst in der heiklen Rechtfertigungslehre gelang es, freilich nicht auf Grund des ursprünglichen Entwurfes, den man fallen liess und dem der Katholiken zu gewinnen, hat es nicht gefehlt. Zunächst schlossen sich dieselben an *Erasmus* an, welcher trotz seiner vielfachen grundsätzlichen Zustimmung zu Luthers Ideen vom christlichen Kirchenwesen doch dessen Vorgehen gegen das historische Kirchentum mit steigendem Missfallen begleitete. Zu der ihm als unvermeidlich erscheinenden theologischen Auseinandersetzung mit dem Reformator kam es 1524, indem jetzt Erasmus eine Streitschrift De Libero Arbitrio *διατριβή* veröffentlichte, welche die von Luther geläugnete Willensfreiheit behauptete und den Nachweis versuchte, dass Luther dabei auch die Schrift und die Väter gegen sich habe. Luther antwortete mit ‚De Servo Arbitrio', worauf E. 1526 den unbedeutenden ‚Hyperaspistes' folgen liess, welcher ohne Antwort blieb. — Tiefer greifende und auch bis zu einem gewissen Punkte erfolgreichere Versuche wurden katholischerseits gemacht, um in der Rechtfertigungslehre und anderen Punkten eine ausgleichende Formel zu finden. Da war es der Kaiser selbst, der sich für den Ausgleich interessierte und deshalb zwar die schon in Worms 1540 von *Melanchthon* begonnenen Verhandlungen abbrechen, dieselben jedoch 1541 in Regensburg gelegentlich des Reichstages fortsetzen liess, nachdem er inzwischen für einen möglichst allseitigen dogmatischen Ausgleich selber eine Zusammenstellung (das sog. *Regensburger Buch* s. Corp. Rev. IV, Sp. 190—238) durch gemässigte katholische Theologen (wahrscheinlich die katholischen Collocutoren *Gropper* und *Pflug* unter Beihülfe eines gewissen *Veltrijk*) und unter dem Mitwissen *Butzer's* hatte herstellen lassen. In den an die Spitze gestellten Artikeln über den Urstand des aber unter Beistimmung des päpstlichen Legaten *Contarini* eine Formel annehmbar zu machen, welche dem ‚Glauben' im Heilsprozess seine ausschlaggebende Stellung hinlänglich zu wahren schien (vgl. die ganze Formel, Corp. Ref. IV, 198 ff. „Firma itaque est" heisst es 199, „et sana doctrina, per fidem vivam et efficacem justificari peccatorem"). Die Concessionen des Legaten in diesen und den anderen Fragen erhielten nicht die Beistimmung des Papstes und des Cardinalcollegiums — so endete dieser letzte Versuch friedlicher Beilegung der Gegensätze ohne Erfolg. Contarini und seine Gesinnungsgenossen in Italien wurden von der schroffen unter *Gio. Pietro Caraffa's* Führung stehenden Partei der Hinneigung zum ‚Lutheranismus' verdächtigt; nach dem bald (1542) erfolgten Tode des edlen *Contarini* sind Männer wie die Candd. *Pole* und *Morone* noch lange deshalb verfolgt worden.*

§. 228.

Der Jansenismus.

Reuchlin, Geschichte von Port-Royal, der Kampf des reformierten und jesuitischen Katholicismus unter Ludwig XIII. u. XIV. Hamb. 1839. 1844. II. †*Klein*, de Jansenismi origine, doctrina, historia. Pars. I. Neusse 1863. *Reusch*, Index II, passim. *Henke*, Neuere KG. II, §. 13, 15 (Halle 1878).

Im Gegensatze gegen die jesuitisch-pelagianische Dogmatik und Moral entwickelte sich nach einigen frühern Vorgängen[1] der *Jansenismus*, der von den Niederlanden aus sich nach Frankreich verbreitete und in der Congregation von Port-Royal einen mächtigen Anhang und Stützpunkt gewann[2]. Nach der einen Seite hin (in Beziehung auf die Gnadenwahl u. s. w.) lehnte sich der Jansenismus an die Lehre der Protestanten an, und verwirklichte sonach das protestantische Glaubensprincip innerhalb der katholischen Kirche; aber nach der andern Seite (in Beziehung auf Kirche und

Sacrament) wurzelte er wieder tief in der katholischen Weltansicht, beides dem ältern Augustinismus gemäss, den er in seiner Reinheit herzustellen bemüht war[3]. Die Männer von Port-Royal, *Ant. Arnauld*[4]. *Peter Nicole*[5] u. A. haben mehr in praktisch-asketischer, oder auch in allgemein wissenschaftlicher, als in streng dogmatischer Form auf den Glauben der Zeit gewirkt. Vorzüglich hat der tiefsinnige *Pascal* sowohl durch die Angriffe auf die jesuitische Moral als durch geistreiche Verteidigung des Christentums die gute Sache, von seinem Standpunkte aus, gefördert[6]. Der Priester des Oratoriums *Paschasius Quesnel* verbreitete mit dem Neuen Testamente auch die jansenistischen Grundsätze unter dem Volke, und gab dadurch zu neuen Verfolgungen des Jansenismus und zu neuen Streitigkeiten Anlass[7].

[1] Ueber die schon früher in der katholischen Kirche sich äussernde augustinische Richtung s. die spec. DG. bes. §. 183. — Ueber *M. Bajus* zu Löwen und *Ludw. Molina* s. *Reusch,* II, passim.

[2] *Cornelius Jansen,* geb. 1585, Bischof von Ypern, † 1638. Nach seinem Tode herausgegeben: Augustinus seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses, Lov. 1640. III. fol. u. ö. Ueber die äussern Schicksale des Jansenismus (Bulle „In eminenti“ von Urban VIII. 1642; *‚*Cum occasione*‘, 30. Mai 1653, verdammte 5 Sätze als Lehre Jansens, während dessen Schüler bestritten, dass diese des Meisters Sinn richtig wiedergäben, die Const. *Unigenitus* vom Nov. 1713 verdammte weitere Sätze und schlug den Streit nieder*), über den *Abt von St. Cyran* (Jean du Vergier) und Port-Royal des Champs vgl. *Reuchlin* a. a. O. und die Kg. überhaupt, sowie (in Beziehung auf die wissenschaftliche Bedeutung der Gesellschaft von Port-Royal für Frankreich) die Litterargeschichte, namentlich *Sainte-Beuve*, Port-Royal 1840. *Bouvier*, Etude critique sur le Jansenisme, Strasbourg 1864; la vérité sur les Arnaulds, 2 voll. Paris 1877; †*Schill*, die Constitution Unigenitus, Freiburg 1876.

[3] Vgl. oben S. 196. 254. — Man kann dem Jansenismus den Protestantismus innerhalb der katholischen Kirche nennen, insofern man durch den Jesuitismus (dessen Gegensatz er bildet) den modernen Katholicismus repräsentiert sieht. Man darf aber dabei nicht vergessen, dass dies nur gilt in Beziehung auf die Lehre von der Gnade und den Werken. Im Punkt der Sacramente (namentlich der Eucharistie) ist der Jansenismus streng katholisch geblieben und ein ebenso entschiedener Gegner des Protestantismus, als nur immer der tridentinische oder der jesuitische Katholicismus.

[4] Geb. 1612, † 1694. Oeuvres complètes, Laus. 1775 ff. IV. Vgl. *Reuchlin* S. 132 ff. 206 ff. *Reusch* II passim.

[5] Geb. 1625, † 1685. Er bekämpfte sowohl die Jesuiten, als die Protestanten. S. *Pfender*, RE[2] X, s. n. Sainte Beuve (vgl. oben n. 2) nennt ihn ‚un Bayle janséniste, qui, emprisonné dans les *quatre fins de l'homme* n'a pas osé avoir toute sa critique et toute sa raison‘.

[6] Geb. 1623 zu Clermont in Auvergne, † 1669. Schriften: Les Provinciales (lettres écrites à un provincial par un de ses amis), *erst ohne Ort, 1656, dann mit etwas veränd. Titel in zahlr. Ausgg. und Uebersetzungen.* — Pensées sur la religion, 1669 u. ö.; deutsch von *K. A. Blech,* mit einem Vorwort von *Neander*, Berlin 1840. (Oeuvres: Paris 1826 u. ö.) Vgl. die den Pensées vorgedruckte Biographie seiner Schwester (Mad. Périer). *Reuchlin*, Pascals Leben und der Geist seiner Schriften, Stuttg. 1840. *Dreydorf*, Pascal; sein Leben u. s. Kämpfe, Leipzig 1870.

7 † 1719. Von ihm: Le Noveau Testament en français mit reflexions morales. Par. 1687 u. ö., welches durch die Constit. Unigenitus (s. ob. n. 2) haupts. getroffen wurde. Vgl. *Reusch*, II, passim, und *Pfender*, RE² XI, s. n.

§. 229.

Die katholische Mystik.

Hergenröther, KG. II (III) passim; *Heppe*, Quietist. Mystik, Berlin 1875.

Ueber dem Ringen nach äusserer Macht in Politik, Kunst und Wissenschaft (wobei vor allen die Jesuiten sich thätig zeigten), hatte der Katholicismus doch nie ganz die Richtung auf das Innere verloren, wie sie bereits in der kirchlichen Mystik des Mittelalters zur Erscheinung gekommen war. *Einerseits stellt sich dies dar in der Stiftung zahlreicher neuer *Orden* für Männer und Frauen, bestimmt die Askese und Contemplation zu pflegen; andererseits in neuen Heiligen, die auch in der Welt wirken, wie* *Carlo Borromeo* [1], *Franz von Sales* [2] u. A. nebst dem Cardinal *Joh. Bona* [3]. Indessen ging auch der Mysticismus mit dem Pantheismus eine gefährliche Verbindung ein, wie dies bei dem deutschen Mystiker *Angelus Silesius* auf unzweideutige Weise sich kund giebt [4]. — Des spanischen Weltpriesters *Michael Molinos* [5] mystische Passivität bildete den schroffsten Gegensatz zu der weltlichen Geschäftigkeit des Jesuitismus, und rief in Frankreich die quietistische Streitigkeit hervor [6]. Nur eine so reine, ganz in Gott lebende Seele, wie die eines *Fénélon*, konnte eine solche Lehre in ihrer Idealität erfassen [7], ohne in die Schärmerei zu versinken, die sich ihr anheftete, und vor deren Möglichkeit schon der nüchterne Verstand eines *Bossuet* zurückschaudern musste [8].

1 Geb. 1538 zu Arona, † 1584 als Erzbischof von Mailand; kanonisirt 1610. †*Sailer*, der heil. Karl Borromeus, Augsburg 1823. Ueber dessen (grossenteils asketische) Schriften ebend. S. 146 u. 225 f. (Stellen aus den Homilien). Vgl. *Benrath*, RE² II s. n. und ebd. XVIII (Nachtr.).

2 Geb. 1567 in Savoyen, † 1622 als Bischof (in partibus) von Genf; kanonisiert 1665. Oeuvres: n. A. Par. 1834. XVI. — Introduction à la vie dévote. Sein Leben von *Marsollier*, Paris 1747. II. *Sailer*, Briefe aus allen Jahrhunderten Bd. III, S. 127 ff. Vgl. *Herzog* RE² IV s. n. Ueber s. Briefe (meist an Frau *von Chautal*) vgl. Th.J.B. 1882, S. 198.

3 Geboren 1609 zu Mondovi in Piemont; Bernhardiner; seit 1669 Cardinal; † 1674. Schriften: Via compendii ad Deum, Col. 1671. 12. — Manuductio ad coelum, Par. 1664 u. ö. 12. Opp. Par. (Antv.) 1677 u. Antv. 1739. fol. Vgl. WW² II s. n.

4 Eigentlich *Scheffler*, geb. 1624 in Breslau, zur katholischen Kirche übergetreten 1653, † im Jesuitenkloster zu Breslau 1677. Schrieb: Heilige Seelenlust — Cherubinischer Wandersmann u. s. w. Beispiele daraus in *Wackernagels* Lesebuch II, Sp. 427 ff. — *Wittmann*. Ang. Siles. als Convertit, myst. Dichter u. Polemiker, Augsb. 1842. *Kahlert*, Ang. Sil, Breslau 1853.

5 † nach mehrjähriger Gefangenschaft zu Rom 1696. (Ob im Zusammenhange mit den Alombrados? *Baumgarten-Crusius*, Comp. I, S. 407.) Guida spirituale, Rom. 1675 (ins Lat. übersetzt von *A. H. Francke*, Leipzig 1687). *C. E. Scharling*, Michael de Molinos a. d. Dän.

Gotha 1855. Vgl. *Heppe*, a. a. O. S. 110—135; 260—272. — Noch vor Mol. spanische Mystiker: *Therese a Jesu* († 1582), (*Pingsmann*, S. Teresa de Jesus, Koeln 1886), *Johann vom Kreuz* († 1591, kanonisirt 1726), *Lope de Vega* († 1635). Vgl. *Hamberger* S. 189 ff. *Reusch*, Index, II, S. 610—628.

6 Der Streit wurde veranlasst durch *Ant. Marie Bouvières de la Mothe-Guyon* († 1717; s. deren Selbstbiographie, Col. 1720, III. u. ö.) und ihren Beichtvater *Franz la Combe*. Ueber den Streit selbst s. die KG. und die unten angeführte Biographie Fénélons. Vgl. *Heppe*, a. a. O. Abschn. 2, 3, 5, 6.

7 Geb. 1651, † 1715 als Bischof von Cambray. Schrieb: Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure, Par. 1697. Amst. 1698. 12. — Oeuvres spirituelles, Amst. 1725. V. 12.; deutsch v. *Claudius*, Hamb. 1823. III. Ausführliche (den ganzen Streit erzählende) Biographie von *Bausset*, histoire de J. B. Bossuet, 4 Voll. Vers. 1814; mit Supplément von *Tabarand*, Par. 1822. Vgl. *Hergenröther* II, 621 ff.; *Reusch*, Index, II, 629 ff.

8 Dessen Rélation sur le quiétisme, 1693.

§. 230.

Freiere Richtungen in der Kritik und Dogmatik. — Uebergang in die neuere Zeit.

So sehr der Katholicismus seinem Princip nach die Kritik darniederhielt, so konnte sich doch gerade diese auf dem *biblischen* Gebiete in der katholischen Kirche freier entwickeln, als auf protestantischem Boden. So ward *Richard Simon* der Begründer der biblischen Kritik [1], und half mittelbar auch in dogmatischer Hinsicht die neue Zeit vorbereiten, die aus dem Kampfe der verschiedenartigsten Elemente sich hervorwand. Als freisinnigere, von der Scholastik sich losringende katholische Dogmatiker zeichneten sich um diese Zeit *Johann Baptist du Hamel* [2] und *Natalis Alexander* [3] aus.

1 Geb. 1683, † 1712. Von ihm: Histoire critique du Vieux Testam. Rot. 1685. 4.; du N. T. 1689. Vgl. *Reuss*, RE² XIV s. n.

2 Geb. 1624, Priester des Oratoriums, † 1796. Schrieb: Theol. speculativa et practica, Par. 1691. (*Heinrich* S. 382. *Schröckh*, KG. nach d. Ref. VII, S. 208).

3 Geb. 1639, † 1724, ein gelehrter Dominicaner. Verfasste: Theol. dogmatica et moralis, Par. 1693. X. 8. 1699. 1703. — Dissertationes historico-ecclesiasticae. II. fol. Vgl. *Uhlhorn* RE² X s. n.; *Reusch*, Index, II, 581.

IV. Die griechische Kirche.

§. 231.

Gass, Symbolik d. griech. Kirche, Berlin 1872.

Während die römisch-katholische Kirche in ihren tiefsten Grundfesten war erschüttert, aber auch in mancher Hinsicht durch die von der Reformation erhaltene Anregung erfrischt und erneuert worden, stand die griechische Kirche mitten in der mahometanischen Welt als eine traurige Ruine da. Die Berührung mit dem Protestantismus war nur eine äusserliche und vorübergehende [1]; und als der

Patriarch *Cyrillus Lucaris* seine Anhänglichkeit an die Lehre Calvins merken liess, büsste er (1638) dafür mit dem Leben[2]. Bald darauf (1642) stellte der Metropolit von Kiew, *Petrus Mogilas*, in Verbindung mit andern griechischen Theologen ein Glaubensbekenntnis der Russen auf, das auch bei den Patriarchen des Morgenlandes Beifall fand und auf der Synode von Jerusalem (1672) Bestätigung erhielt[3]. Wenn auch *Leo Allatius* (1669) die Uebereinstimmung der griechischen Lehre mit der römischen zu behaupten suchte[4], so wusste sich doch jene fortwährend in Unabhängigkeit von dieser zu erhalten.

1 Im Jahre 1559 sandte Melanchthon die griechische Uebersetzung der Augsburger Confession an den Patriarchen Joasaph II. Ohne Erfolg. Nichts Besseres brachten die Unterhandlungen, welche J. Andreä und die Tübinger Theologen mit Jeremias II. anknüpften (1574). Der daraus entstandene Schriftenwechsel ward 1581 abgebrochen; s. *Schnurrer*, de actis inter Tub. Theoll. et Patriarchas Const. (oratt. acad. ed. *Paulus*, Tub. 1828).

2 (*Λούκαρις*) *Ἀνατολικὴ ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως*, latein. Genf 1529, griech. 1633, lat. und griech. 1645; bei *Aymon*, monumens authentiques de la relig. des Grecs etc. la Haye 1708., und bei *Kimmel*, libri symb. eccl. or. p. 24 ss. Vgl. dessen Prolegomena p. XXII.; *Gass*, S. 52 ff.; *ders.* RE² IX s. n.

3 *Ἔκθεσις τῆς τῶν Ῥωσῶν πίστεως* 1642; dann unter dem Titel: *Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας ἀνατολικῆς;* bei *Kimmel* p. 45 ss. Proleg. p. L ss. Vgl. Synodus Hierosolymitana adversus Calvinistas anno MDCLXXII. sub Patriarcha Hierosolymorum celebrata, bei *Kimmel* p. 325 ss. Proleg. p. LXXV.

4 (Alacci, † 1669) De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, Col. 1648. III.

V. Die kleinern Religionsparteien (Secten).

§. 232.

Conr. Schlüsselburg, catalogus haereticorum, Francof. 1697 ss. XIII. *Erbkam*, Geschichte der protestantischen Secten im Zeitalter der Reformation, Hamb. 1848. *Schneckenburger*, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinern protestantischen Kirchenparteien; herausgeg. von *Hundeshagen*, Frankf. 1863.

Mitten in den Bewegungen der Reformation thaten sich im Widerspruch mit der bestehenden katholischen Kirche Richtungen hervor, die wir zum Theil als Fortsetzung und Wiederholung eines frühern unkirchlichen Oppositionsgeistes, zum Theil als einseitige *die historische Entwickelung nicht berücksichtigende kritische* Bestrebungen zu begreifen haben. Mit ihnen konnte der *sich kirchlich constituierende und auf dem Grunde der allgemeinen politischen und sozialen Verhältnisse der Zeit organisierende* Protestantismus, ohne in sich selbst zu zerfallen, keine gemeinsame Sache machen, *obwohl sie zumteil für bedeutsame und zukunftsreiche Gedanken des christlichen Glaubens und Lebens eintraten.* So wurden der Anabaptismus und der Unitarianismus, die in andern Formen schon früher von der katholischen Kirche waren ausgeschieden worden, auch von den lutherischen wie von den reformierten Protestanten von vorn herein mit Ent-

schiedenheit zurückgewiesen, und nachträglich zu Secten gestempelt. Auch im weitern Verlaufe der Zeit tauchten verschiedene Secten auf, von denen jedoch nur wenige, wie z. B. die Gesellschaft der Quäker, ein dauerndes historisches Dasein sich fristeten. Freilich konnte es auch geschehen, dass der dogmatische Rigorismus innerhalb der protestantischen Kirche gerechten Widerspruch hervorrief und die Gemässigtern nötigte, sich neben der grossen Kirche ihr Kirchlein zu erbauen, wie dies bei den Arminianern (Remonstranten) der Fall war, die weniger eine Secte, als eine Fraction der reformierten Kirche bilden.

§. 233.

a. *Wiederläufer* (Mennoniten).

Schyn, historia Christianorum, qui in Belgio foederato Mennonitae appellantur, Amst. 1723. *Göbel*, Gesch. d. christl. Lebens u. s. w. II. 2 S. 290. *de Hoop Scheffer*, Menno Simonis und die Mennoniten, in RE² IX, s. n., ebd. I, S. 365 (Anabaptisten). *Nippold*, die widerkirchliche Mystik im Reformations-Zeitalter, in *Gelzers* Monatsblättern 1864. — *Keller*, Die Reformation und d. älteren Reformparteien (Leipzig 1885); *ders.*, Ein Apostel der Wiedertäufer (Denck), ebd. 1882. Neuere Lit. s. bei *Nippold* im Anhang zu *Hagenbachs* KG. III, S. 706 ff. und Th.J.B. V, 272.

Der Widerspruch gegen die Kindertaufe hatte sich zuerst im Begleite roher Schwärmerei und revolutionärer Bestrebungen geäussert[1]. Späterhin aber, um die Mitte des 16. Jahrhunderts, gelang es dem Niederländer *Menno Simonis*[2], die Partei der Taufgesinnten in eine geordnete Gemeinde zu sammeln, welche von nun an den Namen der Mennoniten führte, und selbst wieder in kleinere Parteien zerfiel[3]. Das älteste Glaubensbekenntnis der Mennoniten ist das von *Joh. Ris* und *Lübbert Gerardi* ums Jahr 1580[4]. Andere Bekenntnissschriften dieser Secte sind weniger allgemein anerkannt[5].

[1] Ueber die ersten Bewegungen der Zwickauer Propheten (*Nicol. Storch*, *Martin Cellarius* [Borrhaus], *Marx Stübner* und *Thomas Münzer*) und *Carlstadts*, über die Wiedertäufer in der Schweiz und die Verhandlungen mit ihnen (*Grebel*, *Manz*, *Hubmaier* u. s. w.), sowie über die Münsterschen Unruhen (*Rottmann*, *Bockhold*. *Knipperdolling*) siehe die Reformationsgeschichte. Ueber ihre Lehren (freilich vom polemischen Standpunkte aus) siehe *Melanchthons* Vorlegung etlicher unchristlicher Artikel, welche die Wiedertäufer vorgeben, in *Luthers* deutschen Werken, Tl. II der Wittenb. Aug. S. 282 ff. *Justus Menius*, der Wiedertäufer Lehre und Geheimniss aus heiliger Schrift widerlegt, ebend. S. 299 ff. *Bullinger*, von der Wiedertaufe Ursprung, Secten und Wesen, Zürich 1561. *Ott*, annales anabaptistici, Bas. 1624. Die merkwürdige Durchdringung der über die Schrift hinausgehenden (montanistischen) Geistesschwärmerei und der ängstlichen Buchstäblichkeit im Einzelnen ist schon *Zwingli* aufgefallen, s. Werke (von *Schuler* und *Schulth.*) II, 1 S. 298: „*Jetzt wellen sy den Buchstaben unverstanden haben und unusgelegt, bald wellen sy jn gar nit haben.*" Ueber *David Joris*: *Nippold*, Z. h. Th. 1864. 1 u. 4. *Ueber die Verbreitung und religiöse Bedeutung der Bewegung wie über die Frage, wo ihre Wurzeln zu suchen seien, beginnt man erst neuerdings volle Klarheit zu erlangen, Dank der Veröffentlichung von *Beck* (die Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn 1526—1785, Wien 1883; vgl. *Benrath*, Wiedertäufer im Venetianischen [St. Kr. 1885, I]; *Egli*, die Wiedertäufer in Zürich, ebd.), sowie den Forschungen von *Keller*, (vgl. oben), der sich gegen die von *Ritschl* (ZKG. II, 21 ff.; Gesch.

d. Pietismus I, 22 ff.) behauptete ‚Wahrscheinlichkeit, dass die Wiedertäuferei ihren Ursprung aus dem Bereiche der franzisk. Reform genommen habe‘, richtet und einen genetischen Zusammenhang der Bewegung mit den Waldensern und sonstigen ‚altevangelischen‘ Parteien des Mittelalters nachzuweisen sucht.*

2 Geb. 1505, † 1561. — *Hauptkennzeichen* des Mennonitismus: Verwerfung der Kindertaufe, der Eidesleistung, des Soldatenstandes.

3 Waterländer und Flaminger, Feine und Grobe. Ueber die weitern Abstufungen, sowie über die ganze Geschichte der Secte und ihre Verbreitung s. *de Hoop Scheffer* a. a. O.

4 Korte Belydenisse des Geloofs u. s. w. (praecipuorum christianae fidei articulorum brevis confessio, 1580; lat. bei *Schyn* a. a. O. c. 7, p. 172 ss.) besteht aus 40 Artikeln.

5 Bei *Schyn* a. a. O. *Köcher*. bibl. symb. p. 467 ss. *Winer* S. 24 f. Ueber die Katechismen ebend.

§. 234.

b. *Unitarier* (Socinianer).

C. C. Sandii bibliotheca Antitrinitariorum, Freist. (Amst.) 1684. *F. S. Bock*, historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum, Regiomont. 1774—1784. *Trechsel*, die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socinus. 1. Buch: Michael Servet und seine Vorgänger, Heidelb. 1839. 2. Buch: Lelio Socini und die Antitrinitarier seiner Zeit, 1844. *O. Fock*, der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christl. Geistes, nach seinem Verlauf und nach seinem Lehrbegriffe, Kiel 1847. *Schneckenburger* a. a. O. (§. 232). *Herzog(-Zöckler)* RE² IX s. v. Socin. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. I, 324—35, 2. Aufl. *Henke*, Neuere KG. I, 435 ff.; *Bonet-Maury*, Les orig. du Christ. unitaire chez les Anglais, Paris 1882; sonst. Lit. RE² IX, 401.

Mit dem praktischen Widerspruch gegen die Kindertaufe u. a. m. hatte sich gleichzeitig auch der theoretische gegen die kirchliche Trinitätslehre eingestellt, so dass die Geschichte der ersten Unitarier seit der Reformation vielfältig in die Geschichte der Wiedertäufer verflochten erscheint [1]. Die gewaltsame Unterdrückung, welche diese Richtung von Katholiken und Protestanten erfuhr [2], und in welcher die Hinrichtung *Michael Servets* [3] am meisten hervorragt, konnte das Aufkommen einer Partei [4] nicht hindern, die bei aller Hochachtung vor Christi menschlicher Person und bei aller Anerkenntniss einer in der heiligen Schrift enthaltenen göttlichen Offenbarung, dennoch aus eben dieser Schrift sich nicht wollte von einer Mehrheit der Personen im göttlichen Wesen überzeugen lassen. Es waren die beiden Socine, *Laelius* [5], und besonders *Faustus Socinus* [6], welche der zerstreuten unitarischen Partei ihren Namen und einen äusserlichen kirchlichen Halt gaben. Bei seiner einseitigen Verstandesrichtung schloss der Socinianismus sowohl (negativ) den Keim des spätern Rationalismus, als (positiv) den des äusserlich gefassten biblischen Supranaturalismus in sich, und half somit den Uebergang aus der einen Periode in die andere vorbereiten [7]. Von dem polnischen Städtchen *Rakow* haben die Socinianer auch den Namen *Racovienses* erhalten, und ebendaher benennt sich ihr Katechismus [8]. Ausser den Verfassern desselben haben den socinianischen Lehrbegriff weiter entwickelt: *Jonas Schlichting*, *J. Völkel*, *Joh.* und *Samuel Crell*, *Christ. Ostorodt*, *Valentin Schmalz*, *Ludw. Wolzogen*, *Andreas Wissowatius* [9].

1 *„Was der Anabaptismus auf dem kirchlich-praktischen Gebiete, das versuchte eine nahe verwandte und meist mit anabaptistischen Elementen reichlich geschwängerte Richtung in Beziehung auf die Kirchenlehre. Es war dies im Grunde nur ein besonderer Zweig, eine eigentümliche Form und Aeusserungsweise der nämlichen allgemeinen Grundrichtung“ Trechsel* a. a. O. I, S. 8. Auch *Baumg.-Crus.* (Comp. I, S. 332 f.) sieht in den Antitrinitariern die speculative, in den Anabaptisten die praktische Opposition.

2 Von den ältern Antitrinitariern sind zu nennen: *Ludwig Hetzer* von Bischofszell im Thurgau (1529 zu Constanz hingerichtet), *Johann Denck* aus der Oberpfalz s. Lit. zu §. 233, *Jacob Kautz* von Bockenheim, *Conrad in Gassen*, ein Würtemberger (1529 in Basel enthauptet), *Johannes Campanus*, ein Niederländer, der zu Wittenberg lehrte, *Melchior Hofmann*, (vgl. *Zurlinden*, M. H., Haarlem 1885; *Leendertz*, dass. ebd. 1885.) zu Strassburg, *Adam Pistorius* und *Rudolph Martini* aus Westphalen, teilweise auch der anabaptistische *David Joris*; s. §. 233, N. 1. Ueber ihre, keineswegs unter sich über einstimmenden (bald arianischen, bald sabellianischen oder samosatenischen) Lehren s. *Trechsel* a. a. O. (Abschn. 1) und die spec. DG. Auch der Spanier *Joh. Valdés* († 1540 in Neapel) wird von Einigen nicht nur zu den Beförderern der Reformation, sondern auch zu den Vorgängern des Unitarismus gerechnet, *aber ohne Grund: s. *Böhmer*, Riv. Crist. (Florenz 1879, p. 249 ff.).*

3 Geboren 1511 zu Tudela im Königreich Arragonien aus einer von Villanuova stammenden Familie; kommt 1529 mit Karl V. nach Italien, lebt seit 1530 in Basel (mit Oekolampad), schreibt 1531 sein Buch de Trinitatis erroribus libb. VII. Verschiedene Aufenthalte in Frankreich u. s. w. Sein Process und seine Hinrichtung zu Genf 1553. Ueber seine Geschichte s. *Mosheim*, neue Nachrichten von dem berühmten span. Arzte Michael Serveto, Helmst. 1756. *Trechsel* a. a. O. und die zahlreichen Einzeldarstellungen von *H. Tollin* (verzeichnet bei *Riggenbach*, RE² XIV, 161).

4 Zu ihr gehörten weiter: *Joh. Valentin Gentile* (1566 zu Bern enthauptet), *Paul Alciato* († 1565 zu Danzig), *Matthäus Gribaldi* († 1564 in Savoyen), *Georg Blandrata* (in Polen und Siebenbürgen, † 1590), zum Teil auch *Bernardino Ochino* († 1564 in Mähren), (vgl. *Benrath*, B. O. von Siena, Leipzig 1875), *Caelius Sec. Curio* († 1569), u. A. m. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts verbreiteten sich die antitrinitarischen Grundsätze besonders in Polen. Auf den Synoden zu Pinczow und Petrikow (1563—1565) constituierte man sich als kirchliche Genossenschaft.

5 Geb. 1525 zu Siena, † 1652. S. *C. F. Illgen*, vita Laelii Socini, Lips. 1814.

6 Der Neffe des Obigen, geb. 1539, † 1604. Vgl. sein Leben von *Przypcovius*, in der Bibl. fratrum Polonorum (Note 9), P. I. Seine Hauptwirksamkeit in Polen und Siebenbürgen. *Baumg.-Crus.* bezeichnet den Laelius richtig als den *„geistigen Vater der Sache“*, und den Faustus als den *„Urheber der Partei“*, Comp. I, S. 334. Vgl. *P. Lecler*, F. Socin. Biogr. et Crit. Genève 1885.

7 *„Der Socinianismus, kann man sagen, ist die gemeinsame Wiege, in welcher der Supranaturalismus und der Rationalismus der neuern protestantischen Theologie noch beisammenliegen“ Strauss*, christliche Glaubenslehre I, S. 56.

8 Ein älterer Katechismus war der von *Georg Schomann*, socin. Prediger in Krakau † 1591. Ihm folgte der von F. Socin.: Christianae religionis brevissima institutio per interrogationes et responsiones, quam catechismum vulgo vocant. Racov. 1618. — ein Fragment, das blos die Theologie und Christologie umfasst. Auf dem Grunde dieses Fragments erschien der grössere socinianische Katechismus durch *Hieron Moscorovius*, einen polnischen Edelmann († 1625), und den socin. Prediger *Valentin Schmalz*, poln. 1601.; latein. unter dem Titel: Catechesis ecclesiarum, quae in regno Polon. et magno ducatu Lithuaniae et aliis ad istud regnum pertinentibus provinciis affirmant, neminem alium praeter patrem domini nostri J. C. esse illum unum Deum Israelis, hominem autem illum, Jesum Naz., qui ex virgine natus est, nec alium praeter aut ante ipsum, Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur, Racov. 1609.; neue Ausg. mit Widerlegung von *G. L. Oeder*, Frankfurt und

Leipzig 1739. (wo zuerst auch die Fragen numeriert sind). Ueber weitere Ausgaben mit andern Bekenntnissschriften der Socinianer (Confess. fidei v. *Jon. Schlichting*, 1646.) vgl. *Winer* S. 25 f.

9 Sie finden sich beisammen in der Bibliotheca fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant, Irenop. (Amst.) 1656. VI Voll. fol. Nähere Angaben bei *Winer* S. 27.

§. 235.

c. *Arminianer* (Remonstranten).

Regenboog, Historie der Remonstranten. Aus d. Holl. Lemgo 1781. *van der Hoeven*, het tweede Eeuwfest van het Seminarium der Remonstranten, Leeuwarden 1830. *Pelt*, RE[2] II (s. n. Arminius). — *Sepp*, Het godgeleerd Onderwijs in Nederland (s. o. zu §. 223, N. 16) II, S. 113—216.

Ausgestossen aus der reformierten Kirche sah sich die in der Gnadenwahl milder denkende Partei der *Arminianer* genötigt, in eine eigene Religionsgemeinschaft zusammenzutreten[1], deren Grundsätze sowohl in den 5 Artikeln der Remonstranten vom Jahre 1610[2], als in der von *Simon Episcopius* verfassten Confession enthalten sind[3]. Ausser dem Universalismus ist es überhaupt eine mit leisen heterodoxen Elementen versetzte, mehr auf die Moral als auf das starre Dogma hinauslaufende, temperierte Orthodoxie, was den Arminianismus charakterisiert. Der Geistesrichtung nach hat er einige Verwandtschaft mit der Nüchternheit des Socinianismus, gegen dessen specielle negative Dogmen er sich aber in seinem positiven Sinne verwahrt hat. Ausser *Arminius* selbst und *Simon Episcopius* haben sich vorzüglich *Hugo Grotius* als philosophischer Apologet und Exeget[4], *Philipp van Limborch* als Dogmatiker[5] unter ihnen ausgezeichnet; und auch sonst sind aus der arminianischen Kirche viele treffliche Männer hervorgegangen[6], die durch ihre gründliche Wissenschaft und ihren milden Sinn wohlthätig auf den Protestantismus zurückgewirkt haben[7].

1 *Arminius* (Harmsen, Hermann), geboren 1560 zu Oudewater, seit 1603 Professor der Theologie zu Leyden, † 1609. Opp. theol. Lugd. Bat. 1629. 4. Ueber seinen Streit mit seinem Collegen *Franz Gomarus* und die Folgen desselben s. die neuere KG.

2 Den Ständen von Holland und Westfriesland übergeben unter dem Titel: Remonstrantia, libellus supplex exhibitus Hollandiae et Westfrisiae Ordinibus; *Der 1. Artikel lautet: Deum aeterno immutabili decreto in J. Chr. filio suo ante jacta mundi fundamenta statuisse ex lapso peccatis obnoxio genere humano illos in Christo, propter Chr. et per Chr. servare qui spiritus sancti gratia in eundem ejus filium credunt et in ea fideique obedientia per eandem gratiam in finem perseverant; contra vero eos qui non convertuntur, et infideles in peccato et irae subjectos relinquere et condemnare tanquam a Chr. alienos. Vgl. die Artt. (holländisch) bei *Schaff*, Creeds of Christendom III, 545 ff.*

3 *Simon Episcopius* (Biscop), geboren 1583, † 1643. Confessio seu declaratio sententiae Pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur, super praecipuis articulis relig. christ. Harderov. 1622. (in Simon. Episcop. Opp. II, p. 69 ss.). Sie besteht aus 25 Kapiteln. Ueber die verschiedenen Ausgaben und Uebersetzungen s. *Clarisse*, Encycl. theol. p. 443, und *Winer* S. 23. — Gegen die vier Leydener Professoren *J. Polyander, Andreas Rivetus*,

Ant. Walaeus und *Ant. Thysius*, (vgl. oben §. 223, N. 20), welche eine Censura in Confess. Remonstr. (Lugd. Bat. 1626) herausgegeben hatten, schrieb Episcopius seine Apologia pro Confessione etc. 1629. (1630?) 4. (Opp. p. 95 ss.). Vgl. auch (in Bezug auf mehrere Streitschriften) Episcopii verus theologus remonstrans (ibid. p. 208 ss.). Ausserdem schrieb Episc.: Institutiones theologicae libb. IV (unvollendet: Opp. [Amst. 1650. 1665. II Tomi. fol.] Tom. I.). Vgl. *Heppe* RE² IV, s. n. Ueber die Katechismen von *Joh. Uytenbogaert* und *Bartholomaeus Praevostius* s. *Winer* a. a. O.

[4] Geboren 1583, † 1645. Um den Verdacht des Sozinianismus abzuwehren, schrieb er seine Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi, 1617. — de veritate rel. christ. Lugd. Bat. 1627. — Opp. theol. Amst. 1679. III. fol. u. ö. *Luden*, Hugo Grotius nach seinen Schicksalen und Schriften, Berlin 1806. *Sepp* a. a. O. passim.

[5] Geboren 1633, Lehrer am remonstr. Gymnasium zu Amsterdam, † 1712. Schrieb: Theologia christiana, Amst. 1686 u. ö. Basil. 1735. fol. *„Das vollständigste und berühmteste System des remonstrantischen Lehrbegriffs ist von Philipp von Limborch . . . ein Mann voll Geist, Gelehrsamkeit, Bescheidenheit und mannigfacher litterarischer Verdienste . . . Schon die Anlage des Systems verrät etwas Eigentümliches, und lässt auch eigentümliche Grundsätze durchblicken. Das Ganze ist mit trefflicher Klarheit und Auswahl geschrieben.“ Stäudlin*, Geschichte der theologischen Wissenschaften I, S. 319.

[6] Als Dogmatiker sind noch zu nennen: der Nachfolger des Episcopius *Steph. Curcellaeus*, geboren 1586, † 1659; von ihm: Institutio relig. christ. libb. VII in Opp. theol. Amst. 1675. fol. (unvollendet). *Andr. a Cattenburgh*, geboren 1664, † 1743; von ihm: Spicilegium theol. christ. Philippi a Limborch, Amstel. 1726 fol. vgl. *Sepp*, a. a. O. passim.

[7] *„Das arminianische Princip, frei sich zu halten vom Ansehen der symbolischen Bücher, weil dabei die exegetischen Forschungen, die Freiheit der Hermeneutik und die speculative Behandlung so ausserordentlich gediehen, hat sich durch den Einfluss der Werke des Episcopius und Hugo Grotius auf die ganze evangelische Kirche verbreitet; und so entstand auch in der evangelischen Kirche in Deutschland der allgemeine Wunsch, sich von der Autorität der symbolischen Bücher loszumachen“ Schleiermacher*, KG. S. 620. Vgl. *Gass* S. 435: *„Indem die arminianischen Lehrer überall Abzüge machen von der Satzung und in das harte Gepräge des Dogma's mildernde Züge einfliessen lassen, behalten sie eine ermässigte oder verkürzte Orthodoxie in Händen, welche nicht mehr von symbolischen Büchern beschränkt, dagegen auf alle Weise durch praktische Frömmigkeit und sittlichen Eifer unterstützt sein will.“*

§. 236.

d. *Quäker.*

H. Croesii historia Quakeriana, Amst. 1695. Ed. 2. 1703. *J. J. Gurney*, obss. on the peculiarities of the Friends, Lond. 1824. *Weingarten*, Die Revolutionskirchen Englands, Leipzig 1868; *Barclay*, Inner life of the rel. communions in the time of the Commonwealth, London 1876. *Buddensieg*, RE² XII s. v.

Verwandt mit wiedertäuferischen Principien (in Beziehung auf das Verhältniss des inneren Wortes zum äussern u. a. m.) zeigt sich das System der Quäker. Nachdem das schwärmerische Feuer, das der Stifter der Secte, *Georg Fox*[1], entzündet, sich allmählich abgekühlt hatte, gewann die Gesellschaft der Freunde unter *William Penn*[2] (1689) das Zutrauen der englischen Regierung. In Nordamerika (Pennsylvanien) verbreitete sich die Secte, die auch anderwärts Anhänger fand, am stärksten[3]. Der Schotte *Robert Barklay* gab dem Lehrbe-

griff der Quäker, so weit von einem solchen die Rede sein kann, wissenschaftliche Gestalt und symbolischen Ausdruck [4].

[1] Schuster aus der Grafschaft Leicester, Schwärmer, † 1691, gründete mitten in den Stürmen der englischen Revolution die Gesellschaft der *Freunde* (Quaker war der Spottname) 1649. *Bickley*, G. Fox and the carly Quakers, London 1884. F.'s Autobiography, London, 1887.

[2] Sohn des berühmten Admirals, gemässigter als Fox, † 1718. *Th. Clarkson*, memoirs of the private and public life of W. Penn, Lond. 1813. II. — Er selbst schrieb: A Summary of the history, doctrine and discipline of Friends. Ed. 6. Lond. 1707. Deutsch von *Seebohm*, Pyrmont 1792. Vgl. *Buddensieg*, a. a. O. S. 436 ff.; *Stoughton*, W. Penn, London 1883.

[3] In Nordamerika seit 1681; seit 1686 fanden sie auch in England Anerkennung. Erst im 18. Jahrhundert verbreiteten sie sich auch auf dem Continente (in Pyrmont seit 1791), s. *L. Seebohm*, kurze Nachricht von dem Entstehen und dem Fortgang der christlichen Gesellschaft der Freunde, Pyrmont 1792.

[4] 1) Theologiae vere christianae apologia, Amst. 1676; deutsche Uebersetzung 1684. Widerlegungsschriften von *Anton Reiser*, *Barthold Holzfuss*, *Ben. Figken*, *Wilh. Baier* riefen eine Verteidigung von Barklay hervor. — 2) Catechismus et fidei confessio approbata et confirmata communi consensu et consilio patriarcharum, prophetarum et apostolorum, Christo ipso inter eos praesidente et prosequente, Roterod. 1676. Urschrift englisch. (Alles aus Bibelsprüchen.) Gesamtausgabe seiner Schriften von *W. Penn*, 1692.

§. 237.

Irenische Versuche (Synkretismus).

C. W. Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche, seit der Reform. bis auf unsere Zeit, Lpz. 1836—1838. II. *Henke*, Calixt (s. o. §. 218, n. 2). *W. Gass*, Georg Calixt und der Synkretismus. Dogmen-hist. Abhandl. Breslau 1846. *Heppe*, die altprotestantische Union (Confessionelle Entwicklung u. s. w. S. 252 ff.). *Dorner*, a. a. O. S. 606—624.

So schroff auch im Ganzen die verschiedenen Kirchenparteien sich in dieser Zeit gegenüberstanden, so fehlte es doch nicht an Versuchen, die Getrennten zu vereinigen, sowohl die Lutheraner mit den Reformirten [1], als die Protestanten mit den Katholiken [2], wobei die Starrheit der Dogmen erweicht, mitunter aber auch das Charakteristische zu sehr abgestumpft wurde. Auch die Secten wirkten auf die grösseren Kirchenparteien zurück, indem die Mystiker innerhalb derselben in wesentlichen Punkten mit den Anabaptisten und Quäkern übereinstimmten [3], die nüchternen Verstandestheologen aber von dem Arminianismus, ja wohl auch von dem Socinianismus sich zu grösserer Nachgiebigkeit bestimmen liessen [4].

[1] Schon während des Reformationskampfes suchten *Martin Bucer* und der Landgraf *Philipp von Hessen* den Dämon der Zwietracht zu beschwören (die Wittenberger Concordie 1536). Von lutherischer Seite suchte im 17. Jahrhundert *Calixt* die Getrennten zu versöhnen (synkretist. Streit, s. die oben angeführten Schriften), von reformierter Seite der Schotte *Joh. Duraeus*, seit 1630. — Leipz. Gespräch 1631, Thorner 1646 (Colloquium charitativum).

[2] *Bossuet* (s. oben §. 227 Note 14). *Rojas de Spinola* (seit 1668 Bischof von Tina in Kroatien, seit 1685 Bischof von Wiener-Neustadt, † 1695) unterhandelt mit dem hannö-

verschen Abte *Molanus* von Loccum. *Leibnitz* nimmt an den Unterhandlungen Theil. Vgl. *Wiedemann,* Gesch. d. Ref. u. Gegenref. etc. V (Prag, 1886) S. 321—335.

3 Namentlich in der Lehre vom innern Wort, von der Rechtfertigung u. s. w. (wodurch wenigstens die directe Polemik gegen die römische Kirche abgestumpft wurde).

4 Vgl. §. 235 Note 7.

§. 238.

Einfluss der Philosophie. Deismus. Apologetik.

Carrière, die philos. Weltanschauung der Reformationszeit, Lpz. 1887. (2. Aufl.) *C. Hagen,* der Geist der Reformation und seine Gegensätze, Erl. 1843. 1844. II. *John Leland,* a view of the principal deistical writers, that have appeared in England in the last and present century, 1754. II. *Thorschmidt,* Freidenkerbibliothek, Halle 1765—1767. *Herder,* Adrastea (Werke zur Philos. und Gesch. IX.). *Lechler,* Gesch. des englischen Deismus, Stuttg. 1841. *Dorner,* a. a. O. S. 487—518. *Pünjer,* a. a. O.

Endlich blieb auch noch den vielfach Getrennten *ein* gemeinsames Interesse zu verfechten übrig, das *christliche* überhaupt, gegenüber einer gegen die positive Autorität der Offenbarung sich auflehnenden oder dieselbe in ihren wesentlichen Beziehungen gefährdenden Richtung. Schon im Reformationszeitalter selbst hatte sich vorzüglich in Italien eine bald deistische, bald pantheistische Weltanschauung aufgethan, die dem christlichen Offenbarungsglauben sowohl der Katholiken als Protestanten gefährlich zu werden drohte [1]. Die theologische Wissenschaft blieb indessen von ihnen unberührt, und auch die in bestimmterer Gestaltung hervortretenden Schulsysteme des 17. Jahrhunderts waren, mit Ausnahme des cartesianischen, ohne besondern Einfluss auf die Fassung des christlichen Dogma's, zu dem sie sich in ein möglichst neutrales Verhältniss zu setzen wussten [2]. Erst gegen Ende der Periode (als Uebergang in die folgende) begann die auf praktische Resultate lossteuernde, mit Keckheit aburteilende Popularphilosophie des sogenannten gesunden Menschenverstandes, unter dem Namen der Freidenkerei, des Deismus und Naturalismus, dem Offenbarungsglauben sämmtlicher Confessionen den offenen Krieg anzukündigen [3], wodurch die seither matt gewordene apologetische Thätigkeit aufs neue in die Schranken gerufen wurde [4].

1 *„Die Weltgeschichte kennt vier auf einander folgende Zeiträume, in welchen ein entschiedener Unglaube, eine unverhüllte Feindschaft gegen das Christentum bei den Hauptvölkern Europa's gewissermaassen die Runde machen, indem sie meist in den obern Sphären der Gesellschaft sich erzeugen, in die mittlern hinabdringen, in beiden als die Spitze der Bildung gepflegt, bewundert werden, einer Art von Cultus sich erfreuen. Italien macht im 15. und 16. Jahrhundert den Anfang; im 17. und 18. folgen England und Frankreich nach; im 19. schliesst Deutschland den Reigen."* (*Hundeshagen*) der deutsche Protestantismus u. s. w. S. 53. — Unter den Philosophen Italiens *nahmen eine das römische Kirchenwesen negierende Richtung*: *Girolamo Cerdano* (geboren 1501, † 1576); *Bernardino Telesio* (geb. 1508, † 1588), „der Vorläufer des französischen Sensualismus"; *Giordano Bruno* († auf dem Scheiterhaufen 17. Febr. 1600 zu Rom); *Julius Caesar Vanini* (geb. 1585, „als Atheist und Gotteslästerer" hingerichtet zu Toulouse 9. Februar 1619); *Tommaso Campanella* (geb.

1568, † 1639). Die Stellung dieser Männer zum Christentum war jedoch eine verschiedene, indem sie teilweise an das Positive desselben und namentlich an dessen mystische Elemente sich anschlossen, teilweise aber auch (namentlich Vanini) eine bis zur Blasphemie gesteigerte Skepsis hervorkehrten; vgl. *Carrière* a. a. O. *Pünjer*, Gesch. d. Relig. Phil. I.

2 Es war fast einzig der *Cartesianismus*, der in *dieser* Periode bestimmter in die Theologie eingriff, und zwar zunächst nur bei den Reformierten (s. §. 225 Note 1); doch fand diese Philosophie durch *Malebranche* auch den Weg zu den Katholiken. — *Spinoza* (geb. 1632, † 1677) stand mit seiner edeln Persönlichkeit ausser allem kirchlichen Verbande, weshalb er auch theologischer Seits ignorirt wurde; erst später ging die christliche Speculation und Theologie tiefer auf den Spinozismus ein. *Locke* (geb. 1632, † 1704) beförderte den schon durch *Franz Baco von Verulam* († 1626) angeregten Empirismus, der dann freilich (wider Willen des Urhebers) die deistische Betrachtungsweise befördern half. — *Leibnitz* (geb. 1646, † 1716) zeigte vielfaches theologisches Interesse (Theodicee, Union, vgl. §. 237) s. *Pertz*, über Leibnitzens biblisches Glaubensbekenntniss, Berlin 1846; aber erst durch *Wolfs* Ueberarbeitung (in der folgenden Periode) gewann seine Philosophie Eingang in die Köpfe und Schriften der Theologen. Das Weitere über das Verhältniss der Philosophie zur Theologie innerhalb des orthodoxen kirchlichen Lehrsystems s. bei *Gass* S. 178 ff.

3 Ueber das Vage der Benennungen s. *Herder* a. a. O. S. 174 f. *Lechler* S. 452 ff.*) Die sogenannten Deisten waren sehr verschieden an Charakter, an Geist und Gemüt**), und eben so verschieden waren wieder ihre Systeme unter sich und in ihrem Verhältniss zum Christentum. Der englische Deismus ist zunächst aus der Geschichte der englischen Reformation und der Reformationskämpfe zu begreifen. Beförderer desselben, ausser der Secte der *Seekers* und *Rationalists* (*Lechler* S. 61, Note), waren: *Herbert von Cherbury* († 1648), *Thomas Hobbes* († hochbetagt 1679), *Charles Blount* († 1693), *John Toland* († 1722), *Anton Collins* († 1729), *Anton Ashley Cooper* (Graf von Shaftesbury, † 1713), *Thomas Woolston* († 1733), *Matth. Tindal* († 1733), *Thomas Chubb* (*illiterate person*, Handschuhmacher und Lichtzieher, † 1747) — und die weitern in der folgenden Periode. — In Frankreich waren *Jean Bodin* († 1596, Verfasser des Heptaplomeres — herausgeg. von *Guhrauer* 1841), *Michael de Montaigne* († 1592) und *Pierre Charron* († 1603) einer skeptischen Richtung zugethan; später bahnte *P. Bayle* († 1706) dem französischen Naturalismus den Weg (s. über ihn *L. Feuerbach*, Pierre Bayle, Anspach 1838). — In Deutschland stiftete *Matth. Knutsen* (um 1674) die Secte der Gewissener.

4 Ohne Rücksicht auf den Deismus hatte *Grotius* ein apologetisches Werk geschrieben (§. 235 Note 4). Gegen die englischen Deisten gründete *Robert Boyle* (1638) ein eigenes Predigtinstitut. Unter den englischen Apologeten zeichnen sich aus: *Rich. Baxter* (1691), *Will. Sherlock* († 1707) u. A. (die speciellere Polemik gegen die Deisten s. bei *Lechler* a. a. O.); unter den französischen Apologeten der katholische *Pascal* (geb. 1623, † 1662, s. o. §. 228, N. 6.): Pensées, Amst. 1669 u. ö. — u. der reformirte *Abbadie* († 1727): Traité de la vérité de la religion chrétienne, Rotterd. 1684. Vgl. *Christlieb*, RE² I, S. 553 f.

---

*) Namentlich ist hier nicht notwendig an den Deismus im philos. Sprachgebrauch (in seinem Unterschiede vom Theismus) zu denken; denn auch der Pantheismus konnte mit dieser die Offenbarung negierenden Gesinnung sich verbinden.

*) Mit Recht wird von *Hundeshagen* (Der deutsche Prot., 1247) auf das vorliegende idealistische und spiritualistische Gepräge des englischen Deismus und auf den ehrenhaften Ernst aufmerksam gemacht, der erst später in den Materialismus der Franzosen sich verirrte.

§. 239.

Einteilung des Stoffes.

Zur Erleichterung der historischen Uebersicht wird es nötig sein, in der speciellen Dogmengeschichte *die* Dogmen voranzustellen, an welchen der confessionelle Unterschied der grössern Kirchenparteien, d. h. vor allem der *Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus*, am auffallendsten zur Erscheinung kommt [1], und dann erst *die* folgen zu lassen, worin die grössern Kirchenparteien, im Gegensatze gegen die kleinern Secten, eine völlige oder doch teilweise Uebereinstimmung blicken lassen, und bei welchen der Gegensatz zwischen *Katholicismus* und *Protestantismus* zurücktritt oder gar verschwindet. In die erste Klasse fallen sonach die Lehre von den Erkenntnissquellen der Religion, an welcher das formale, sowie die Lehre vom Menschen, von der Sünde, von der Rechtfertigung und der Heilsordnung, an welcher das materiale Princip des Katholicismus und des Protestantismus zur Erscheinung kommt, dann endlich die Lehren, an welchen sich die aus den Principien folgenden Consequenzen am sichersten erkennen lassen, die Lehre von der Kirche [2] und den Sacramenten (mit Ausnahme der Taufe), und ein Teil der Eschatologie (Lehre vom Fegfeuer) [3]. In die zweite Klasse fällt die gesammte Theologie und Christologie, die Lehre von der heil. Taufe und die Lehre von den letzten Dingen (mit Ausnahme des Fegfeuers).

1 Den Hauptgegensatz können wir mit *Neander* (Kath. u. Prot. S. 30) *im Anschluss an *Schleiermacher** dahin formulieren, dass sich im Protestantismus „*die unmittelbare Beziehung des religiösen Bewusstseins zu Christus*“, im Katholicismus dagegen „*diese Beziehung beruhend auf der Vermittlung durch eine äusserliche Kirche*“ dargiebt. Neben diesem Hauptgegensatz ist aber auch fortwährend zu berücksichtigen der untergeordnete Gegensatz zwischen Lutheranern und Reformierten, der zunächst in der Lehre vom Abendmahl, später in der Lehre von der Prädestination heraustritt und sich auch in andern Dogmen geltend macht, ohne jedoch den gemeinsamen Boden der evangelisch-protestantischen Grundüberzeugung zu verlassen. Auch die abweichenden Ansichten der kleinern, vom protestantischen Princip sich teilweise entfernenden Religionsparteien können, so weit sie diese Lehrstücke beschlagen, hier ihre Erledigung finden.

2 Die Lehre von der Kirche gehört freilich auch wieder mit zu den principiellen Streitlehren, namentlich vom katholischen Standpunkt aus betrachtet; siehe *Baur* gegen *Möhler* S. 60 ff. Innerhalb des Protestantismus aber ergaben sich die Ansichten über die Kirche mehr als Folgerung aus dem Frühern.

3 Es hat freilich sein Unbequemes, den Locus von den Sacramenten, sowie den von den letzten Dingen auseinander zu reissen; dennoch überwiegt dabei der Vortheil, dass die *Symbolik* in ihrem wahren und natürlichen Verhältniss zur ganzen *Dogmengeschichte* erscheint, und so der Ueberblick über die Gegensätze erleichtert wird. — In den Lehrstücken von der Theologie und Christologie, sowie in denen von der Taufe tritt dann der Hauptgegensatz hervor, den die grössern Kirchen gegen die Secten bilden (Unitarier, Anabaptisten).

B. Specielle Dogmengeschichte der vierten Periode.

I. KLASSE.

Die Unterscheidungslehren zwischen der katholischen und protestantischen Kirche.

(Mit Inbegriff des Gegensatzes zwischen Lutheranern und Reformierten, und mit Berücksichtigung der kleinern Religionsparteien und Secten.)

ERSTER ABSCHNITT.

Die Lehre von den Erkenntnissquellen.

(Formelles Princip.)

§. 240.

Katholicismus und Protestantismus.

Heppe, die Dogmatik des deutschen Protestantismus, S. 211 ff. *Hase*, Polemik B. I, Kap. 5. *Neander*, Katholicismus und Protestantismus S. 69—99.

Schon von Anbeginn der Reformation stellte es sich bei dem Kampfe über die materialen Principien heraus, dass der Protestantismus zugleich auch von einem andern formalen Princip ausging, als die katholische Kirche jener Zeit; denn während die Vertreter der letztern fortwährend auf das Ansehen der Tradition sich beriefen, wollten die Protestanten nur dann ihren Gegnern nachgeben, wenn sie von ihnen mit hellen und klaren Gründen der Schrift eines andern überwiesen würden [1]. Dieser primitive Gegensatz trat nun auch in den symbolischen Schriften, besonders stark in denen der reformierten Kirche, heraus [2]. Genauer lässt er sich auf folgende vier Punkte reducieren: 1) Während die protestantische Kirche die heil. Schrift des alten und neuen Testaments für die einzig sichere Quelle der religiösen Erkenntniss, demnach für die einzige Norm ihres Glaubens hält [3], lässt die katholische Kirche neben dieser Quelle noch eine andere herfliessen, die Tradition [4]. 2) Während die Protestanten nur die *kanonischen* Schriften des A. und N. Test. zur heiligen Schrift rechnen [5], erkennt die katholische Kirche auch den sogenannten *Apokryphen* des A. Test. kanonischen Gehalt zu [6]. 3) Die katholische Kirche behält in allen Fällen sich selbst das Recht vor, die heil. Schrift zu erklären [7], während die protestantische Kirche dieses Recht im engern Sinne jedem zugesteht, der mit den nötigen Gaben und Kenntnissen dazu ausgerüstet ist, im weitern jedem heilsbegierigen Christen überhaupt, indem sie von dem Grundsatze ausgeht, dass

die Schrift *durch* die Schrift sich erkläre nach der analogia fidei [8]. Damit hängt endlich 4) zusammen, dass die katholische Kirche sich auch das Recht beilegt, die von ihr genehmigte Uebersetzung der Vulgata als die authentische allen übrigen vorzuziehen, wodurch sie dieselbe gewissermaassen dem Original an die Seite stellt [9], während die Protestanten nur den Grundtext für authentisch halten [10].

[1] *Luther* gelangte zum Schriftprincip vom materiellen Boden aus. Indem er die falsche Lehre von Busse und Ablass bestritt, appellierte er allererst an den Papst, dann von diesem als dem übel berichteten an den besser zu unterrichtenden, von diesem wieder an ein Concil, bis er endlich die allein entscheidende Autorität der Schrift anerkannte, und sie nun selbst zum formalen Princip erhob. Schon in der Protestation am Schluss der Thesen äussert er sich dahin: so verwegen sei er nicht, seine Meinung der Meinung Aller vorzuziehen; aber auch nicht so unverständig, das *göttliche Wort* den *menschlich ersonnenen Fabeln* nachzusetzen (Luthers Werke, Walch XVIII, S. 254 ff.). Bestimmter auf der Leipz. Disputation (Walch a. a. O. S. 1160): kein Christ könne gezwungen werden, *ausser der heil. Schrift, die eigentlich das göttliche Recht sei,* sich verpflichten zu lassen. In den Resolutionen erhebt er sich schon entschieden über das Ansehen der Concilien. Vgl. seine übrigen Streitschriften*) und sein Verhalten auf dem Reichstage zu Worms; das Weitere bei *Schenkel* I, S. 20 ff.; vgl. auch *Kolde,* L.'s Stellung zu Conzil u. Kirche bis 1521 (Gütersloh, 1876). — Das von Luther Errungene hat *Melanchthon* weiter ausgebildet**); vgl. Loci theol. ed. *Augusti* p. 4 ss.: Imo nihil perinde optarim, atque si fieri possit, Christianos omnes in solis divinis litteris liberrime versari et in illarum indolem plane transformari. Nam cum in illis absolutissimam sui imaginem expresserit divinitas, non poterit aliunde neque certius neque purius cognosci. Fallitur quisquis aliunde Christianismi formam petit, quam e scriptura canonica. Vgl. auch die Stelle in der spätern Ausg. bei *Bretschneider,* Corp. Ref. XXI, p. 453. 685 ff. 732. Ueber den von ihm gemachten Unterschied von Schrift und Wort Gottes s. *Heppe* S. 216. — Schneller als Luther war *Zwingli* in Betreff des Schriftprincips mit sich im Reinen, obwohl er nicht zunächst die Schrift als *solche* hervorhebt, sondern das *Wort Gottes* im Gegensatz gegen *Menschenlehre.* So „von der Klarheit und Gwüsse des göttlichen Wortes" (Werke Bd. I, S. 81): „Endlich damitt wir ufhörind wollen eim jeden uf alli gegenwurf hie antwurt geben, ist das unser meinung, dass das wort Gottes von uns soll in höchsten eeren gehalten werden (wort Gottes verstand allein das vom Geist Gottes kummt) und gheinem wort sölicher gloub gegeben, als dem. Dann das ist gwüss, mag nit felen, es ist heiter, lasst nit in der finsterniss irren, es leert sich selbs, thut sich selb uf und beschint die menschlichen seel mit allem heil und gnaden" u. s. w. Vgl. seine Aeusserungen auf den beiden Züricher Disputationen. Der *Schrift* als solcher geschieht zuerst im Archeteles (Opp. III) Erwähnung (s. *Ebrard,* Abendm. II, S. 46 f.). So p. 32: Scripturam S. ducem ac magistram esse oportet, qua si quis recte usus sit, impunem esse oportet, etiamsi doctorculis maxime displiceat. Oberste Regel bleibt ihm auch hier, was *Christus* lehrt, ibid. p. 30: Cunctis posthabitis huc tandem veni, ut nulla re, nullo sermone tam fiderem, atque eo, qui

*) So gegen Heinrich VIII. (Werke XIX, S. 336): „Ich setze wider aller Väter Sprüche, wider aller Engel, Menschen, Teufel Kunst und Wort die Schrift. Hie stehe ich, hie trotze ich, hie stolziere ich und sage: Gottes Wort ist mir über Alles, göttliche Majestät steht bei mir."

**) Nach *Neander* (Kath. und Prot. S. 87) hätte Melanchthon noch *vor* Luther es mit Bestimmtheit ausgesprochen, dass die heil. Schrift unabhängig von aller andern Autorität, allein aus sich selbst erklärt, die alleinige und für Alles Regel gebende Erkenntnissquelle des christl. Glaubens sei; vgl. die von Neander angeführten Stellen: Contra Eckium defensio (Corp. Ref. ed. Bretschneider I, 113) und Epistola ad Hessium v. Febr. 1520 ib. 138); und in der That beziehen sich die obigen Aeusserungen Luthers mehr auf die Autorität des göttlichen Wortes im Allgemeinen, als auf die der „Schrift" im Besondern.

ex ore Domini prodiit. Pag. 31: Dum lapidem inquiro, non invenio alium, quam lapidem offensionis et petram scandali, ad quam offendunt, quotquot Pharisaeorum more irritum faciunt praeceptum Dei propter traditionem suam. His itaque in hunc modum comparatis, coepi omnem doctrinam ad hunc lapidem explorare, et si vidissem lapidem eundem reddere colorem vel potius doctrinam ferre posse lapidis claritatem, recepi eam; sin minus, rejeci. . . Ad hunc thesaurum, puta ad certitudinem verbi Dei, dirigendum est cor nostrum. — Expos. simpl. (Opp. IV, p. 67): Non vel jota unum docemus, quod non ex divinis oraculis didicerimus, neque sententiam ullam, cujus non primarios ecclesiae doctores, prophetas, apostolos, evangelistas, episcopos, interpretes, sed priscos illos, qui purius ex fonte hauserunt, auctores habeamus. (Er urgiert also in der Schrift den Begriff des Ursprünglichen.) Uebrigens muss nach Zwingli „die gschrift allein durch den glouben verstanden werden, und der gloub allein bewährt werden, ob er gerecht sye, an der gschrift, die durch den glouben recht verstanden wird.“ (Analogia fidei. Beispiel von einem, der ein Pferd anspannen will ohne Strick und Geschirr, oder mit Stricken den Wagen ziehen will ohne Pferd; beides gehört zusammen.) Deutsche Werke II, 2 S. 3. Schon abstracter erscheint das Schriftprincip bei *Calvin,* I, c. 6, §. 2: Sic autem habendum est, ut nobis affulgeat vera religio, exordium a coelesti doctrina fieri debere, nec quemquam posse vel minimum gustum rectae sanaeque doctrinae percipere, nisi qui *Scripturae* fuerit discipulus. Unde etiam emergit verae intelligentiae principium, ubi reverenter amplectimur, quod de se illic testari Deus voluit. (Vgl. den ganzen Zusammenhang des Cap. und die folgenden.) Indessen erscheint auch bei Calvin die Schrift *als* Schrift nicht als das Primäre, sondern erst als das Secundäre, vgl. VI, 2: Indubium tamen est, insculptam fuisse eorum (hominum) cordibus firmam doctrinae certitudinem, ut persuasi essent atque intelligerent a Deo profectum esse quod didicerant. Semper enim Deus indubiam fecit verbo suo fidem, quae omni opinione superior esset. *Tandem* ut continuo processu doctrinae veritas saeculis omnibus superstes maneret in mundo, eadem oracula quae deposuerat apud patres, quasi publicis tabulis consignata esse voluit.

2 Die lutherischen Symbole haben keinen bestimmten Art. de Sacra Script., sprechen sich aber gelegentlich gegen die Tradition aus. Confess. Aug. p. 13. 28 ss. Apolog. p. 205 ss. Art. Sm. p. 337. Bestimmter Form. Conc. p. 570. — Dagegen beginnen die reformierten Symbole meist mit dem Artikel von der heil. Schrift, oder widmen ihr sonst eine Stelle (s. die folgende Anm.). Eine Ausnahme macht die erste Basler Confession, die aber am Schlusse alles dem Urteil der Schrift unterstellt. Vgl. Note 3.

3 Art. Smalc. l. c.: Regulam autem aliam habemus, ut videlicet *verbum Dei* condat articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem. Form. Conc. l. c.: Credimus . . . unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum V. tum N. T. Reliqua vero sive patrum sive neotericorum scripta, quocunque veniant nomine, sacris litteris nequaquam sunt aequiparanda. Vgl. sol. decl. p. 632. — Conf. Helv. I. (Bas. II.): Scriptura canonica, verbum Dei, Spiritu S. tradita, *omnium perfectissima et antiquissima philosophia,* pietatem omnem, omnem vitae rationem, sola perfecte continet. — Conf. Helv. II, 1: Credimus et confitemur, scripturas canonicas sanctorum prophetarum et apostolorum utriusque Testamenti ipsum verum esse verbum Dei, et auctoritatem sufficientem ex semetipsis, non ex hominibus habere. Nam Deus ipse loquutus est patribus, prophetis et apostolis, et loquitur adhuc nobis per scripturas sanctas. Et in hac Scriptura sancta habet universalis Christiana ecclesia plenissima exposita, quaecunque pertinent cum ad salvificam fidem tum ad vitam Deo placentem recte informandam. . . Sentimus ergo ex hisce scripturis petendam esse veram sapientiam et pietatem, ecclesiarum quoque reformationem et gubernationem omniumque officiorum pietatis institutionem, probationem denique dogmatum reprobationemque aut errorum confutationem omnium, sed admonitiones omnes*). Cap. 2: Non alium

*) Doch giebt die Conf. zu, dass Gott ausserordentlicher Weise, auch ohne Predigt des

sustinemus in causa fidei judicem, quam ipsum Deum per Script. S. pronunciantem, quid verum sit, quid falsum, quid sequendum sit, quidve fugiendum. . . Repudiamus traditiones humanas, quae tametsi insigniantur speciosis titulis, quasi divinae apostolicaeque sint viva voce apostolorum et ceu per manus virorum apostolicorum succedentibus episcopis ecclesiae traditae, compositae tamen cum scripturis ab his discrepant, discrepantiaque illa sua ostendunt, se minime esse apostolicas. Sicut enim Apostoli inter se diversa non docuerunt, ita et apostolici non contraria apostolis ediderunt. Quinimo impium esset asseverare, apostolos viva voce contraria scriptis suis tradidisse. Vgl. Confess. Gall. art. 5. Belg. 7. Angl. 6. Scot. 18 u. s. w.; bei *Winer* S. 30 f. — Auch die Remonstranten und Socinianer stimmen in diesem allgemeinen formalen Grundsatz mit den übrigen Protestanten überein: Confess. Remonstr. I, 10 ss. I, 13. Cat. Rac. qu. 31 u. 33; bei *Winer* S. 31 f. In welchem Sinne die Protestanten die *Tradition* fassen, s. unten (§. 244).

[4] Conc. Trid. sess. IV. (de canon. scripturis): Synodus . . . hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur . . . perspiciensque veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis *et sine scripto traditionibus,* quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis, *Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae,* ad nos usque pervenerunt: orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam V. quam N. T., cum utriusque unus Deus sit auctor, *nec non traditiones ipsas,* tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tamquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas, pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. . . Si quis autem . . . traditiones praedictas sciens et prudens contemserit, anathema sit. Vgl. Cat. Rom. praef. 12, und über das Wesen der Tradition die Stellen aus *Bellarmin* de verbo Dei IV, 3 (bei *Winer* S. 30 f.). *Cani* loc. theol. 3. Die griechische Kirche lehrt Aehnliches, Confess. orth. p. 18: *Φανερὸν πῶς τὰ ἄρθρα τῆς πίστεως ἔχουσι τὸ κῦρος καὶ τὴν δοκιμασίαν, μέρος ἀπὸ τὴν ἁγίαν γραφὴν, μέρος ἀπὸ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν.*

[5] Vgl. die Stelle Note 3, wo von den *apostolicis* et *propheticis* scriptis V. et N. Test. die Rede ist. — Bestimmter werden die Apokryphen zurückgewiesen von den reformierten Symbolen, auch von den Arminianern, Mennoniten und Socinianern: Confess. Helv. II, 1. Gall. 3. 4. Conf. Belg. 6. Conf. Remonstr. I, 6. (*Winer* S. 41.) Einige Bekenntnissschriften geben sogar bestimmte Verzeichnisse der kanon. Schriften, z. B. die Angl. 6, die Belg. art. 4. (Dadurch wurde freilich die freie Untersuchung des Kanons gehemmt und beschränkt.)

[6] Conc. Trid. sess. IV, decret. 1. — Ueber die Beweggründe, welche die kath. Kirche haben mochte, auf die Apokryphen zu halten (in denen sie allerdings Beweisstellen für mehrere ihrer Lehren fand, deren sie aber auch wieder bei ihrem Glauben an die Tradition füglich entbehren konnte), s. *Marheinecke,* Symb. Bd. II, S. 234 ff. *Winer* S. 41.

[7] Conc. Trid. sess. IV, decret. de edit. et usu S. S.: Ad coërcenda petulantia ingenia decernit (Synodus), ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium sacram scripturam ad suos sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, *cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum,* aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Qui contravenerint, per ordinarios declarentur et poenis a jure statutis puniantur. Den nähern Commentar dazu giebt *Bellarmin* de verbo Dei III, 3. Es fragt sich vor allem, wo der Geist sei? Dieser ist in der Kirche. Entstehen Streitigkeiten (die Gott voraussah), so muss eine Autorität entscheiden. Diese kann weder die heilige Schrift sein, noch eine Privatoffenbarung, noch die weltliche Macht. Es bleibt

---

Wortes, die Menschen erleuchten *könne:* Agnoscimus interim, Deum illuminare posse homines, etiam sine externo ministerio, quos et quando velit: id quod ejus potentiae est. Nos autem loquimur de usitata ratione instituendi homines, et praecepto et exemplo tradita nobis a Deo.

sonach keine andere Autorität übrig, als der princeps ecclesiasticus, entweder *er* (der Papst) allein, oder mit ihm die Vereinigung der Bischöfe. Die Schrift lässt mehrere Erklärungen zu, wie ein Gesetz. Nun aber sind in jedem wohlgeordneten Staate Gesetzgebung und richterliche Gewalt zwei verschiedene Dinge. Das Gesetz befiehlt, der Richter interpretiert das Gesetz mithin kann auch die Schrift nicht sich selbst interpretieren. Der Papst aber oder ein Conc interpretieren nicht nach menschlicher Willkür, sondern nach göttlicher Eingebung. Vgl. *J. Gretseri* tractat.: Unde scis, hunc vel illum esse sincerum et legitimum scripturae sensum. *Cani* loci theolog. lib. IV. *Becani* manuale I, 5. — Die *griechische* Kirche teilt den allgemeinen Grundsatz von der Autorität der Kirche mit der römischen, nur dass sie die erstere auf die ökumenischen Concilien beschränkt.

8 Schon bei den verschiedenen Disputationen mit den Altgläubigen erklärten sich die Reformatoren für das Recht der freien (von den Concilien unabhängigen) Schrifterklärung; vgl. *Zwingli,* von der Klarheit des Wortes Gottes (deutsche Schriften I, S. 76 ff.); Antwort an Val. Compar (ebend. I, 2 S. 9 ff.); *Calvin,* Inst. I, 7. 8. Auch in dieser Hinsicht erklären sich indessen die reformierten Symbole ausdrücklicher, als die lutherischen (*Winer* a. a. O.). Confess. Helv. I (Bas. II), art. 2: Scripturae Sacrae interpretatio ex ipsa sola petenda est, ut ipsa interpres sit sui, caritatis fideique regula moderante. Conf. Helvet. II, c. 2: Scripturas sanctas dixit Ap. Petrus (2 Petr. 1, 20) non esse interpretationis privatae. Proinde non probamus interpretationis quaslibet: unde nec pro vera aut genuina scripturarum interpretatione agnoscimus eum, quem vocant sensum romanae ecclesiae, quem scilicet simpliciter romanae ecclesiae defensores omnibus obtrudere contendunt recipiendum. Sed illam duntaxat scripturarum interpretationem pro orthodoxa et genuina agnoscimus, quae ex ipsis est petita scripturis (ex ingenio utique *ejus linguae, in qua sunt scriptae,* secundum circumstantias item expensae et pro ratione locorum vel similium vel dissimilium plurium quoque et clariorum expositae) cum regula fidei et caritatis congruit et ad gloriam Dei hominumque salutem eximie facit. Vgl. Scot. 18. Conf. Remonstr. I, 14. — Deutlich und in voller Uebereinstimmung mit den orthodoxen Protestanten sprechen sich auch hierüber die *Socinianer* aus. Cat. Racov. qu. 36: Etsi difficultates quaedam in S. S. occurrunt, tamen multa alia, tum ea, quae sunt ad salutem necessaria, ita perspicue aliis in locis S. S. sunt tradita, ut ab unoquoque, *maxime vero pietatis ac veritatis studioso et divinam opem implorante,* possint intelligi. — Im Uebrigen wusste die protestantische Kirche wohl zu unterscheiden zwischen gelehrter Erklärung und allgemeinem Verständniss, und ebenso wieder zwischen diesem und *dem tiefern Eindringen* in den Sinn der Schrift, wie es nur dem Wiedergebornen gestattet ist; vgl. darüber die Stellen in Luthers Werken (bei Walch IX, S. 857). — *Der ganzen Anschauung liegt die Voraussetzung zum Grunde, dass der wesentliche theolog. Schriftinhalt in einigen klaren Hauptsätzen (Heilswahrheiten) enthalten sei; die dunkeln Stellen müssen daher n a c h d e r A n a l o g i e, d. h. in Uebereinstimmung mit diesen die Hauptpunkte des Glaubens sichernden interpretiert werden. Vgl. *Schenkel* I, S. 67 ff. Der Begriff der *analogia fidei* (herüber genommen aus Röm. 12, 6) ist erst von den späteren luth. Dogmatikern genauer gefasst worden, und zwar entweder als harmonia dictorum biblicorum (Hollaz) oder als summa quaedam caelestis doctrinae, principalia fidei capita (Gerhard), bald als capitum fidei praesertim fundamentalium, nexus et harmonia (Buddeus) vgl. RE² VI, S. 32.*

9 Conc. Trid. IV.: Synodus, considerans non parum utilitatis accedere posse ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus quae circumferuntur sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat, statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro *authentica* habeatur et ut nemo eam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Ueber den Sinn der Stelle s. *Winer* S. 39, und die dort angeführten Stellen aus *Bellarmin* und den kathol. Dogmatikern; *Schröckh,* KG. seit der Ref. IV, S. 132 ff. *Marheineke,* Symb. II, S. 241 ff. — Nicht nur spricht sich in dieser

Bestimmung zum mindesten eine Geringschätzung gegen den Grundtext aus, sondern stillschweigend auch der Widerwille gegen Uebersetzungen in die üblichen Landessprachen (da ja auch in den Predigten der Text aus der Vulgata genommen werden soll) und gegen die Verbreitung derselben unter den Laien. Vgl. darüber *Winer* S. 40.

10 Auf den Grundtext weist Conf. Helvet. II. 2 hin (vgl. Note 8). Nach den Grundsätzen der protest. Kirche über die Auslegung der heiligen Schrift (ebend.) musste sie annehmen, dass die genauere gelehrte Forschung ohne Verständniss des Grundtextes nicht möglich ist; daher auch die auf ein tüchtiges Sprachstudium gegründete *Exegese* die Grundlage des theol. Studiums bei den Protestanten bildet. Ebenso bestimmt aber musste sie annehmen, dass für die praktischen Zwecke eine dem Original möglichst adäquate Uebersetzung ausreiche; wobei es ihr jedoch nicht einfallen konnte, unter diesen Uebersetzungen *eine* (etwa die lutherische) als die authentische bezeichnen zu wollen; obgleich in praxi es Manche bis auf diesen Tag gescheut haben, das Volk über die Incongruenz der Uebersetzung und des Originals in einzelnen Fällen aufzuklären. Aber ist dies protestantisch?

§. 241.

Abweichende Ansichten einiger Secten.

a. Das mystische Princip.

Nicht allein aber gegen das katholische Princip von der Tradition, sondern auch gegen das mystische der Geltendmachung eines *innern* Wortes auf Kosten des äussern hielt der Protestantismus fest an dem Ansehen der Schrift. Hier waren es nicht nur die Wiedertäufer, welche neben dem zähen Halten am Buchstaben der Schrift [1] in montanischer Weise auf neue Offenbarungen sich beriefen [2], sondern auch noch Andere stellten in mehr oder weniger Uebereinstimmung mit ihnen die Unzulänglichkeit des äussern Wortes heraus. So namentlich *Sebastian Franck* [3], *Caspar Schwenkfeld* [4], *Theobald Thamer* [5], *Michael Servet* [6]. An sie schlossen sich im Wesentlichen die *Quäker* [7] und die *Labadisten* [8] an, nach welchen das äussere Wort erst durch das innere Autorität empfängt, sowie jenes auch durch dieses erst verständlich wird. Negativ stimmen diese Parteien mit den Katholiken überein, da sie *neben*, ja wohl auch *über* der Schrift noch eine andere Autorität annehmen; positiv aber entfernen sie sich noch weiter vom Katholicismus, als die Protestanten, dadurch, dass sie jede objective Autorität von sich weisen, und sich auf die subjective Erfahrung, auf die reine Innerlichkeit zurückziehen. Sonach stände der Protestantismus mit seiner Lehre von dem Schriftworte in der Mitte zwischen dem kirchlich-objectiven Katholicismus und dem mystisch-subjectiven Separatismus [9].

1 Schon *Carlstadt* steifte sich auf den Buchstaben der Schrift, siehe *Schenkel* I, S. 40 ff. Ueber seine frühere, besonnene Ansicht von der Schrift vgl.: de canonicis scripturis libellus D. Andreae Bodenstein Carolstadii etc. Witemb. 1520. u. *Erbkam* S. 189. Auch den Widerspruch der Zwickauer gegen die Kindertaufe lässt sich aus der Uebertreibung der formalen Princips begreifen. Ueber die Buchstäbeleien der schweiz. Wiedertäufer, namentlich *Hub-*

maier's, und die Polemik Zwingli's gegen sie vgl. *Bullinger* bei *Schenkel* I, S. 47. Zwingli setzte ihnen seinen Elenchus entgegen (Opp. III, p. 367).

2 *Planck* I, S. 44. So buchstäbelnd sie auf der einen Seite waren, so sehr drangen sie wieder auf den Unterchied von Buchstabe und Geist (nach 2 Cor. 3, 6); vgl. *Calvin*, Inst. I, 9. Was Luther und die Reformatoren von ihren Visionen und neuen Offenbarungen gehalten, ist bekannt; siehe u. a. Luther an Melanchthon bei *de Wette* II, Nr. 358; vgl. die Meinungen des *Joh. Denck* und *Hetzer*, bei *Schenkel* I, S. 143. *Hagen*, Geist der Ref. II, S. 282. Die spätern und besonnenern Mennoniten kehrten wieder zur Schrift zurück.

3 In seiner Schrift „das verbütschirte, mit sieben Siegeln verschlossene Buch" sucht er nachzuweisen, wie die buchstäbliche Erklärung der Schrift in unauflösliche Widersprüche verwickle: „Gott will uns durch die Schrift in die Schrift treiben und darin so angst und bange machen, dass wir wieder daraus zurück in und zu *ihm* getrieben, müssen eilen, *seinen* Mund und Geist Rats fragen" u. s. w. „Die Schrift ist (nach ihm) beides, gut und bös, finster und hell, je nachdem sie einer in die Hand nimmt. Dem, der aus Gott ist, ist sie hell und gut; dem, der verkehrt ist, bös und finster. Darum will der heil. Geist nicht, dass wir gesättigt seien von der Schrift und einen Abgott daraus machen, als ob wir sein nimmer bedürften, sondern dass wir ihn um den rechten Verstand und Auslegung begrüssen." S. den Tractat, wie alle Ding vor in der Natur sind (bei *Schenkel* I, S. 140). — „Auch der Teufel kann überaus schriftweis sein, ja mitten in den Buchstaben der Schrift sich setzen, wie er bereits jetzt bei so vielen Secten thut, die nichts dann eitel Schrift für sich haben." (Vorrede zu seinem Zeitbuch). „Der schriftgelehrte Teufel macht alles Mögliche aus der Schrift", s. Paradoxa, S. 134 (bei *Schenkel* a. a. O. *Hagen* S. 336 ff.). Vgl. *Erbkam* S. 295 ff.

4 De cursu verbi Dei, ed. *J. Oekolampad.* Bas. 1527. Der Glaube, behauptet *Schwenkfeld* in dieser Schrift, entspringe nicht aus äusserlichen Dingen, nicht aus dem äussern Wort oder dem Gehör, sondern aus dem innern Wort, welches vor allem Dienst des äussern vorhergehen müsse. Abraham hatte geglaubt ohne Predigt und ohne Gehör. Der Buchstabe ist nur das Gefäss des Geistes: beides darf nicht vermischt werden. Neben die Bibel stellte Schwenkfeld auch die Natur (vgl. Raimund von Sabunde). Die ganze Welt ist ihm „ein grosses Buch, mit mancherlei Buchstaben der Werke Gottes ganz herrlich durchmalet und beschrieben"; diese Werke sind „lebendige Buchstaben", welche die Menschen immer vor Augen sehen; sie sind der rechte „Bauernkalender", die „ächte Laienbibel", in der auch die lesen können, welche sonst Geschriebenes nicht verstehen. Darum weist auch Christus auf die Vögel des Himmels und die Lilien des Feldes hin S. *Schenkel* a. a. O. S. 150. Indessen nahm Schwenkfeld zur Bibel keine feindselige Stellung ein; vielmehr war sie ihm der Prüfstein, an welchem alle göttliche Offenbarung zu messen ist, vgl. *Erbkam* S. 425 ff.

5 S. über ihn *Neander*, Theobald Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung im Reformationszeitalter, Berl. 1842. *Hochhuth*, de Theobaldi Thameri vita et scriptis, Marb. 1858. *Ders.* Z. h. Th. 1861, S. 165 ff. — Er pflegte den evangelischen Text auf der Kanzel nicht vorzulesen, sondern frei zu recitiren, „weil ein rechter evangelischer Prediger nicht allein solle den todten Buchstabens lernen, sondern mit seinen Werken, Gebeten und seinem Leben *eine Bibel sein.*" *Neander* S. 21. Er beschuldigte Luther und dessen Anhänger einer Vergötterung des Buchstabens der Bibel: „Wenn einer von dir fragt: woher beweisest du, dass diese Stücke sind das Evangelium? bringst du herfür einen verkehrten Zeugen, natürlich die Schrift und den Buchstaben, so auf dem Papier mit Dinte ist gemalt, welche an ihr selbst so gut als ein Stummer ist, und antwortet dir in einer fremden Sprache, die du nicht verstehst. Diesen menschlichen, ja jüdischen und verkehrten Sinn achtest du nicht allein höher, denn *das Gewissen, welches ist die geoffenbarte Gottheit selber*, und alle Gottescreaturen oder Werke, sondern auch machst jene zur Königin aller Heiligen und Engel im Himmel." — Nicht deshalb ist etwas wahr, weil es in der Bibel steht, son-

dern weil es an sich wahr ist, steht es in der Bibel, s. *Neander* S. 24 f. *Schenkel* I, S. 144 f. Wie Schwenkfeld beruft auch er sich auf die Offenbarung in der Natur und wirft den Gegnern Manichäismus vor, vgl. *Neander* S. 31.

6 Auch *Servet* trennt die Schrift in ein inneres und äusseres Wort, und in diesem Sinne heisst sie ihm ein zweischneidiges Schwert. Er zeigt auch, wie das Christentum älter se als die Schrift (das N. T.). Christianismi restitutio p. 627: Illud verum est, quod sine scripturis stare potest ecclesia Christi vera; et erat ecclesia Christi, antequam apostoli scriberent. Ecclesiae prophetia, interpretatio et vox viva praefertur Scripturae mortuae. *Tollin*, Lehrsyst. Servets (vgl. oben §. 234, n. 3).

7 *Barclaii* Apol. thes. 2: . . . Divinae revelationes internae, quas ad fundandam veram fidem absolute necessarias esse adstruimus, externo scripturarum testimonio aut sanae rationi ut nec contradicunt, ita nec unquam contradicere possunt. Non tamen inde sequitur, quod hae revelationes divinae ad externum scripturarum testimonium aut etiam ad rationem naturelem seu humanam *), tamquam ad nobiliorem aut certiorem normam et amussim, examinari debeant. Nam divina revelatio et illuminatio interna est quiddam per se evidens et clarum, intellectum bene dispositum propria evidentia et claritate cogens ad assentiendum, atque insuperabiliter movens et flectens non minus, quam principia communia veritatum naturalium (cujusmodi sunt: totum est majus sua parte; duo contradictoria non possunt esse simul vera aut falsa) movent flectuntque animum ad assensum naturalem. Vgl. den Commentar zu dieser These bei *Winer* S. 33. Ueber das Auslegungsprincip Apol. X, 19 p. 198: Quidquid homo sua industria in linguis et eruditione in scripturis invenire potest, totum nihil est sine spiritu, absque quo nihil certum, semper fallibile judicatum est. Sed vir rusticus hujusque eruditionis ignarus, qui ne vel elementum norit, quando scripturam lectam audit, eodem spiritu hoc esse verum dicere potest, et eodem spiritu intelligere, et si necesse sit, interpretari potest. — III, 4 p. 44: . . . Nullus adeo illitteratus, surdus aut tam remoto loco positus est, quem non attingat et recte instruat; cujus etiam spiritus evidentia et revelatio ea sola est, qua difficultatibus illis, quae de scripturis occurrunt, liberamur.

8 Obgleich die heil. Schrift die Wahrheit *vorträgt*, so *ist* sie doch nicht die Wahrheit selber, sondern Gott und Jesus Christus ist dies. Die Schrift giebt das ewige Leben nicht eigentlich und für sich selbst: Gott allein, der das Leben ist, wirkt es. . . . Dem eigenen Munde Gottes, dem heil. Geiste, der noch immer zu uns spricht, ist noch mehr zu glauben, als der Feder seiner Schreiber. . . . Nicht darum, weil etwas *geschrieben* ist, sollen wir glauben, sondern weil es *von Gott* ist. (Gegen spätere Ausartung des Buchstabendienstes verdienen solche Aussprüche immer beachtet zu werden.) S. *Arnold*, Kirchen- u. Ketzerhist. Tl. II, Buch 17, S. 687 (Frankf. Aug. 700).

9 Mit der kathol. Kirche hat der Protestantismus, dem quäkerischen Princip gegenüber, das Halten an etwas *Positivem*, objectiv *Gegebenem* gemein, nur dass dies bei ihm die heil. Schrift allein ist, nicht die Autorität der Kirche. Mit dem quäkerischen Princip hat er, dem Katholicismus gegenüber, das Verwerfen eben jener Autorität, das Akatholische, gemein. Dem Quäker muss er wegen seiner historisch-positiven Tendenz als katholisirend, dem Katholiken aber wegen seiner grössern Innerlichkeit und Subjectivität als separatistisch erscheinen.

§. 242.

b. Das rationalistische Princip. (Socinianer.)

In gleichem Maasse, wie jenes mystische Princip, wehrte der Protestantismus auch das rationalistische ab, wonach das Ansehen

*) Mithin nicht zu verwechseln mit dem rationalistischen Princip! Das innere Wort steht hier *über* Vernunft und Schrift (mystischer Supranaturalismus).

der Schrift irgendwie unter das der Vernunft gestellt, oder die Erklärung derselben von sogenannten Vernunftwahrheiten abhängig gemacht würde [1]. Dagegen näherte sich diesem Principe der Socinianismus, der zwar die Notwendigkeit einer äussern Offenbarung [2] und Autorität der Bibel, jedoch zunächst nur des N. Test. [3], in bestimmtester Weise anerkannte, dabei aber doch von dem Grundsatze ausging, dass sich in der heil. Schrift nichts der (socinianischen) Vernunft Widersprechendes oder ihr Unbegreifliches finden dürfe [4], was ihn denn natürlich in manchen Fällen zu willkürlicher Exegese verleitete [5].

1 An mehreren Stellen erklärte sich Luther gegen die Vernunft, die er in geistlichen Dingen für blind hielt, *jedoch darf nicht vergessen werden, dass er in der feierlichsten Stunde seines Lebens als Prüfstein, der an seine eigenen Lehren gelegt werden soll, neben den ‚Schriftzeugnissen' auch ‚augenscheinliche Gründe' genannt hat. *Kolde*, Luther I, 336.*

2 *F. Socin* geht darin so weit, dass er eine blosse Vernunftreligion ohne höhere Offenbarung für etwas Unmögliches hält. Opp. II, p. 454 a: Homo ipse per se nec se ipsum nec Deum ejusque voluntatem cognoscere potest, sed necesse est, ut haec illi Deus aliqua ratione patefaciat. Vgl. praelectt. theol. c. 2. u. *Fock* a. a. O. S. 291 ff. *Ostorodt*, Unterr. S. 10: „Dass aber die Menschen von Gott oder von der Gottheit etwas wissen, das haben sie nicht von Natur, noch aus der Betrachtung der Schöpfung, sondern vom Hörensagen, sintemal sich Gott von Anfang den Menschen offenbart hat. Zu welcher Gehör aber solches nicht gekommen ist, die haben leichtlich wohl gar keine Opinion von irgend einer Gottheit." — Die spätern Socinianer liessen indessen von dieser supranaturalistischen Strenge nach.

3 Ueber Socius und seiner Anhänger Lehre von der heil. Schrift im Allgemeinen s. die folgenden §§. u. *Fock* a. a. O. Doch beschränkt sich der Socinianismus grossenteils auf das N. Test.; s. Cat. Rac. p. 1 u. *Socin*, de auctor. S. S. c. 1 p. 271 b (bei *Winer* S. 32 f.). Ueber die Bedeutung, die er dem A. T. zuschrieb und die doch nicht ganz so gering war, als man gewöhnlich berichtet wird, s. *Diestel*, die socinianische Anschauung vom A. T. in den J. f. D. Th. VII, 4 (1862); *ders.*, Gesch. d. A. T. (1869) §. 53.

4 *Schlichting*, diss. de Trin. p. 70: Mysteria divina non idcirco mysteria dicuntur, quod etiam revelata omnem nostrum intellectum captumve transcendunt, sed quod nonnisi ex revelatione div. cognosci possunt. Vgl. *Diestel*, §. 53.

5 Vgl. unten die Lehre von Christo. Wie der Protestantismus mit seinem Schriftprincip zwischen dem katholischen und dem quäkerischen Princip in der Mitte steht (§. 241 Note 9), so auch wieder zwischen dem quäkerischen und socinianischen, d. h. zwischen einem rein *innerlichen* Gefühls-Supranaturalismus und einem rein *äusserlichen* in Rationalismus umschlagenden Verstandes-Supranaturalismus. Er sucht (seinem Princip nach) Tiefe und Klarheit, Innigkeit und Nüchternheit zu verbinden. Freilich ist dieses Princip nicht überall zu seiner reinen Erscheinung gekommen.

§. 243.

Die Lehre von der heiligen Schrift (nach ihrer weitern dogmatischen Entwicklung).

Inspiration und Schrifterklärung.

Diestel, a. a. O. B. 3, Per. 5, 6.

Bei all der Ehrfurcht, womit der Glaube der Reformatoren vor der heiligen Schrift sich beugte, und bei sehr entschiedenen Aus-

sprüchen über die göttliche Eingebung derselben hatten sie doch auch ihre *menschliche* Seite mit unbefangenen Blicken betrachtet, und die Inspiration in grossartiger Weise und meist von ihrer praktischen Seite gefasst [1]. Später aber steifte sich die protestantische Dogmatik so sehr auf den Buchstaben der Schrift, dass sie im Gegensatz gegen mildere Ansichten, namentlich der Arminianer [2] und Socinianer [3], selbst die gewagtesten Behauptungen symbolisch fixierte [4]. Uebrigens bildeten die orthodoxen Dogmatiker den locus de scriptura auch nach seiner formellen Seite weiter aus [5], während die Mystiker an das Tödtende des Buchstabens erinnerten [6]. Vor allem wirkte *Spener* dahin, das protestantische Schriftprincip selbst wieder praktisch zu beleben, und dadurch Geist und Buchstaben im Sinne des wahren Protestantismus zu versöhnen [7]. Die katholische Kirche hielt zwar den Inspirationsbegriff im Allgemeinen fest, doch waren hierin die Jansenisten strenger als die Jesuiten [8]. — Rücksichtlich der Schrifterklärung ging bei allen Confessionen die allegorische Interpretation noch immer (bewusst und unbewusst) neben der grammatisch-historischen einher, und auch diese wurde häufig von dem Dogmatismus der Kirchenlehre beherrscht [9]. Während *Coccejus* eine durchgängige Prägnanz der heil. Schrift lehrte, beflissen sich die Arminianer und Socinianer am meisten einer nüchternen Exegese [10], worin ihnen bald auch Andere nachfolgten [11]; und selbst das socinianische Princip, dass die Offenbarung der Schrift der Vernunft nicht widersprechen könne, fand hier und da Anklang, besonders gegen das Ende unserer Periode [12].

1 *Luther* hatte den Segen der Schrift praktisch an sich erfahren, daher überall die tiefste Ehrfurcht vor der Schrift und die lebendigste Empfindung ihres göttlichen Segens und ihres eigentümlichen, von allen menschlichen Schriften sie unterscheidenden Inhaltes. Darum scheut er sich nicht zu sagen, man müsse die Schrift so ansehen, „als hätte Gott selbst darin geredet" (gegen Latomus, bei Walch XVIII, S. 1456), und nennt den h. Geist „den allereinfältigsten Schreiber, der im Himmel und auf Erden ist" (Walch XVIII, S. 1602). Auch nennt er einmal das heilige Schriftwort „Gott selbst" (Walch IX, S. 688). . . . „In Summa, die heil. Schrift ist das höchste und beste Buch Gottes, voll Trostes in aller Anfechtung; denn es lehret von Glauben, Hoffnung und Liebe viel anders, denn die Vernunft sehen und fühlen, begreifen und erfahren kann, und wenns übel gehet, so lehret sie, wie diese Tugenden herfürleuchten sollen, und lehret, dass ein anderes und ewiges Leben *über* dies arme, elende Leben sei." Tischreden (Frankfurt 1576), fol. 1. Neben dieser tiefen Verehrung der Schrift finden sich wieder sehr freie Urteile über die einzelnen Schriftsteller. So (in der Vorr. zum N. T. 1522) über das Verhältniss der Evangelien zu einander, über die Episteln Jacobi (epistola straminea) u. Judä, über die Apokalypse u. s. w.*). Vgl. Vorrede zu

*) Zur Geschichte der Kritik jener Zeit ist besonders wichtig die 1520 verfasste Schrift von *Carlstadt*, de canonicis scripturis, herausgeg. von *Credner*, in dessen „Zur Gesch. des Kanons", Halle 1847. *Carlstadt* tadelte Luthers Urteil über Jacobus. Dagegen verteidigte er die Ausscheidung der alttestamentlichen Apokryphen aus dem Kanon sehr lebhaft; s. *Jäger*, Carlstadt S. 92 ff. *Brenz* urteilte über die katholischen Briefe und die Apokalypse ähnlich wie Luther, verwarf aber entschieden (wie Carlstadt) die alttestamentlichen Apokryphen; s. *Heppe* S. 224. — Unter den lutherischen Dogmatikern ist *Hafenreffer* der letzte, der auf dieser Spur wandelt: er nennt geradezu die *ἀντιλεγόμενα* des N. T. libri N. T. apocryphi. Vgl. *Heppe* S. 248; über die Ansichten der reformierten Theologen S. 254.

W. Linkens Annotatt. über die fünf Bücher Mosis: „Und haben ohne Zweife die Propheten im Mose, und die letzten Propheten in den ersten studieret und ihre *guten Gedanken, vom heil. Geist eingegeben,* in ein Buch aufgeschrieben. Ob aber denselben guten, treuen Lehrern und Forschern zuweilen auch mit unterfiel Heu, Stroh, Holz, und sie nicht eitel Silber, Gold und Edelstein baueten, so bleibet doch der Grund da; das Andere verzehret das Feuer des Tages, wie St. Paulus sagt (1 Cor. 3, 13)". Ein andermal sagt er (bei Walch VII, S. 2044): „Moses und die Propheten haben gepredigt, *aber da hören wir nicht Gott selber;* denn Moses hat das Gesetz von den Engeln empfangen, und darum hat er einen geringern Befehl. Wenn ich nun Mosen höre, der da treibet zu guten Werken, so höre ich ihn gleich als einen, der eines Kaisers oder Fürsten Befehl und Rede ausrichtet. *Aber das ist nicht Gott selber hören.* Denn wenn Gott selbst mit den Menschen redet, so können dieselbigen nichts anderes hören, denn eitel Gnade, Barmherzigkeit und alles Gutes." — Dass Luther historische Widersprüche zugiebt (z. B. zwischen dem Pentateuch und der Rede des Stephanus), s. *Schenkel* I, 56 f.*). Vgl. die Stellen, wo er deutlich sagt, dass *Christus* über der Schrift stehe, und dass, wenn die Widersacher auf die Schrift dringen wider Christum, „er auf Christum dringe wider die Schrift" (Walch Bd. VIII, S. 2140. u. XIX, S. 1749; bei *Schenkel* S. 226 f.). — Auch *Melanchthon* nimmt nur eine Irrtumslosigkeit der Apostel in der *Lehre* an, nicht aber in der Anwendung der Lehre (mit Beziehung auf die Uneinigkeit von Paulus und Barnabas und auf die Stellung des Paulus zu Petrus in Antiochien), s. Postill. P. II, p. 985. *Heppe* S. 222: *„Von einer eigentlichen Inspirationstheorie findet sich bei Melanchthon keine Spur!"* — *Zwingli* betrachtet die Schrift ebenfalls mit nüchternen, vorurteilsfreien Augen, und sieht in den praktischen Wirkungen der Schrift den Hauptbeweis ihrer Göttlichkeit. . . . „Nimm ein guten starken Wyn! der schmeckt dem Gsunden wol, macht jn fröhlich, stärkt jn, erwärmt jm alles Blut; der aber an einer sucht oder fiber krank lit, mag jn nit schmecken, will geschwygen trinken, wunderet sich, dass jn die gesunden trinken mögend. Das bschicht nit us bresten des wyns, aber us bresten der krankheit. Also ist das gottwort ganz gerecht an jm selbs und zu gutem dem menschen geoffnet; wers aber nit erlyden mag, nit verston, nit annemen will, ist krank. So vil sye geantwurt denen, die frefenlich redend, gott welle in sinen worten nit verstanden werden, glich als ob er uns gfären begere von der klarheit des worts gottes." (Deutsche Schriften I, S. 68; vgl. S. 81.) So sagt er auch „In epistolam Jacobi" (Opp. VI, 2 p. 256) sehr schön: Scriptura sacra pelagus est immensum et inpermeabile, a nullo adhuc pro dignitate emensum, campus in quo omnia omnium saeculorum ingenia exercentur. Dabei aber stellt Zw. den innern Wahrheitssinn als das Kriterium der äussern Schriftworte auf. Antwort an Valentin Compar (Deutsche Schriften II, 1 S. 16): „Welcher in Gott vertruvt ist, der verstat alle ding, ob sy mit Gott sygind oder nit. Sieh, hie muss je der inner mensch das usser wort erkennen vnd urteilen, ob es der göttlichen warheit glychförmig sye oder nit. Und mag das usser wort von vil tusenden bewärt, den glöubigen nit zwingen, dass er es annem." S. 17: „Kurz, das usser Wort muss von dem innern, das Gott in's herz geschrieben hat, geurteilt werden." Relativen Irrtum der heil Schriftsteller in äussern Dingen giebt Zw. unbefangen zu, aber unbeschadet der höhern Wahrheit, die sie offenbaren: Tametsi enim in persona et tempore nonnunquam, in re tamen nunquam erraruut Sanctissimi viri (Annotatt. in Genesin, Opp. V, p. 27). Weit entfernt, dass kleine Abweichungen der Schriftsteller unter einander die Autorität der Bibel beeinträchtigen, erscheint sie vielmehr dadurch nur glaubwürdiger. „So sy allenthalb am Sinn einhellig ist und aber die oort oder zyt etwann anders sind beschrieben." Vgl. Uslegung und Grund der Schlussreden (Deutsche Schriften I, S. 388). — Sehr starke Inspirationsbegriffe finden wir bei *Calvin*, Institut. I, c. 7, 4: Tenendum, non ante stabiliri doctrinae fidem, quam nobis indubie persuasum sit, *auctorum ejus esse Deum.* Er beruft sich dabei

---

*) Die freiern Aeusserungen Luthers über die Inspiration hat *Bretschneider* gesammelt in seiner Schrift: Luther an unsere Zeit, 1817. S. 97—99.

auf das Testimonium Spir. Sancti. Idem ergo Spiritus, qui per os prophetarum loquutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse, quod divinitus erat mandatum. . . . Illius (Spiritus S.) virtute illuminati, jam non aut nostro aut aliorum judicio credimus, a Deo esse Scripturam; sed supra humanum judicium, certo certius constituimus (non secus ac si ipsius Dei numen illic intueremur), hominum ministerio *ab ipsissimo Dei ore ad nos fluxisse.* Weitere Stellen bei *Schenkel* I, S. 62 f. Aber auch Calvin giebt bei alle dem eine Verschiedenheit der Schriftsteller zu, rücksichtlich der Form Instit. I, 8, 1: Lege Demosthenem aut Ciceronem, lege Platonem, Aristotelem, aut alios quosvis ex illa cohorte: mirum in modum, fateor, te allicient, oblectabunt, movebunt, rapient; verum inde si ad sacram istam lectionem te conferas, velis nolis ita vivide te afficiet, ita cor tuum penetrabit, ita medullis insidebit, ut prae istius sensus efficacia vis illa rhetorum ac philosophorum prope evanescat, *ut promtum sit perspicere, divinum quiddam spirare sacras scripturas,* quae omnes humanae industriae dotes ac gratias tanto intervallo superent. 2: Fateor quidem Prophetis nonnullis elegans et nitidum, imo etiam splendidum esse dicendi genus, ut profanis scriptoribus non cedat facundia, ac talibus exemplis voluit ostendere Spiritus S. non sibi defuisse eloquentiam, *dum rudi et crasso stilo alibi usus est.* Beispiele: David und Jesaias auf der einen, Amos, Jeremias, Zacharias (quorum asperior sermo rusticitatem sapit) auf der andern Seite.

[2] *Limborch,* Theol. christ. I, 4, 10: De inspiratione Script. S. concludimus hinc, libros hosce a viris divinis scriptos, qui non tantum non errarunt, sed et, quia spiritu Dei regebantur, in tradenda voluntate divina errare non potuerunt; qui, sicut non propria voluntate, sed instinctu Spiritus S. ad scribendum se accinxerunt (2 Petr. 1, 21), ita etiam in scribendo a Spir. S. directi fuerunt (2 Tim. 3, 6), adeo ut errorem nullum committere potuerint, nec in sensu ipso exprimendo, nec in verbis sensum continentibus divinum conscribendis aut dictandis. *Si quaedam non exacte definiverint, fuere ea non res fidei* aut praecepta morum, sed rerum majorum parvae circumstantiae, ad fidem fulciendam nullum habentes momentum, circa quas tamen non errarunt aut memoria lapsi sunt, *solummodo eas, quia necesse non erat, accurate et praecise non determinarunt.* — Weit kühner freilich hatte schon *Grotius* geurteilt, Votum pro pace ecclesiastica (De canonicis scripturis — Opp. theol. Amst. 1679. T. III, p. 672): Non omnes libros, qui sunt in hebraeo Canone, dictatos a Spir. S. . . . scriptos esse cum pio animi motu non nego . . . sed a Spiritu Sancto *dictari* historias nihil fuit opus. . . . Vox quoque Spiritus Sancti ambigua est; nam aut significat . . . afflatum divinum, qualem habuere tum Prophetae ordinarii, tum interdum David et Daniel, aut significat *pium motum* sive facultatem impellentem ad loquendum salutaria vivendi praecepta, vel res politicas et civiles etc. (vgl. die folgenden Abschnitte über Verschiedenheit der Lesarten u. s. w.). — Sehr frei urteilt auch *Episcopius,* Institutt. IV, 1, 4, über den Kanon: In hoc volumine continentur varii libelli, non qui singuli singulas religionis christianae particulas in se habent, et conjuncti totam religionem christianam complectuntur ac constituunt; seu veluti partes essentiales totum, adeo ut si unus tantum deficeret aut deesset, religio Christi tota destruenda et plane desitura aut defutura esset; seu veluti partes integrales, ita ut librorum istorum uno aut pluribus deficientibus religio Christi mutila et trunca esset futura. Nihil minus: plures enim sunt libelli, qui nihil continent, quod non in aliis et saepius et luculentius reperitur; et sunt, qui nihil ad religionem christianam magnopere faciens continent. Denique certum est, libellos hos in codicem seu volumen unum digestos fuisse non divino jussu aut impulsu, sed consilio studioque humano, licet sancto pioque etc. Besonders macht Episcopius die fides humana geltend, dass die heiligen Schriftsteller die Wahrheit hätten sagen wollen und können u. s. w. Vgl. c. 2.

[3] *„Die besondere Art der Einwirkung des h. Geistes konnte sich der Socinianismus gemäss einem dualistisch-mechanischen Standpunkte nur als ein unvermitteltes Eintreten der göttlichen Causalität in die menschliche Eigentümlichkeit denken; und in dieser Beziehung*

steht der Socinianismus mit dem Katholicismus und dem ältern Protestantismus auf dem nämlichen Standpunkt." *Fock,* S. 329. So sagt *Socin* (ganz orthodox): die heiligen Schriftsteller hätten geschrieben ab ipso divino spiritu impulsi eoque dictante (Lectiones sacrae p. 287; bei *Fock* a. a. O.). Doch beschränkt er die Inspiration auf das Wesentliche, und giebt im Unwesentlichen leichte Irrtümer zu (ein leviter errare); vgl. die Stellen bei *Fock* S. 332. und de auctoritate Scripturae, Racov. 1611 (Opp. I, p. 265 ss.).

4 Gegen Calixt behauptete der Consensus repetitus fidei verae Lutheranae (ed. *Henke* p. 5), Punct. 6: Profitemur et docemus, omnia scripta prophetica et apostolica dici divina, quia a Deo ceu fonte sunt et divinitus tradita veritas, nihilque in illis inveniri, quod Deum non habeat auctorem, vel Deo inspirante, suggerente et *dictante* non sit scriptum, testibus Paulo 1 Cor. 3, 13. 2 Tim. 3, 16, et Petro 2 Petr. 1, 20 s. Rejicimus eos, qui docent, scripturam dici divinam, non quod singula, quae in ea continentur, divinae peculiari revelationi imputari oporteat, sed quod praecipua, sive quae primario et per se respicit ac intendit scriptura, nempe quae redemtionem et salutem generis humani concernunt, nonnisi divinae illi peculiari revelationi debeantur. (Selbst Stellen wie 2 Tim. 4, 13 machen keine Ausnahme.) Am stärksten tritt die Grammatolatrie heraus in Formula Cons. 1: Deus O. M. verbum suum, quod est potentia ad salutem omni credenti (Rom. 1, 16), non tantum per Mosen, Prophetas et Apostolos scripto mandari curavit, sed etiam pro eo scripto paterne vigilavit hactenus et excubavit*), ne Satanae astu vel fraude ulla humana vitiari posset. Proinde merito singulari ejus gratiae et bonitati Ecclesia acceptum refert, quod habet habebitque ad finem mundi sermonem propheticum firmissimum: nec non ἱερὰ γράμματα, sacras litteras, ex quibus, pereunte coelo et terra, ne apex quidem vel iota unicum peribit (2 Petr. 5, 19. 2 Tim. 3, 15. Matth. 5, 18). 2: In specie autem hebraicus V. T. codex, quem traditione Ecclesiae judaicae, cui olim oracula Dei commissa sunt (Rom. 3, 2), accepimus hodieque retinemus, *tum quoad consonas, tum quoad vocalia sive puncta ipsa* sive punctorum saltem potestatem, et *tum quoad res, tum quoad verba* θεόπνευστος, ut fidei et vitae nostrae una cum Codice N. T. sit Canon unicus et illibatus, ad cujus normam ceu Lydium lapidem universae quae extant versiones, sive orientales sive occidentales, exigendae, et sicubi deflectunt, revocandae sunt. — Auch die lutherischen Dogmatiker entschieden sich für die Ursprünglichkeit der hebr. Vocalzeichen: *Joh. Gerhard*, loci theolog. I, c. 14 s. *Quenst.* I, 272 ss. *Hollaz,* Prol. III, quaest. XLIII. u. a. — In dieselbe Kategorie gehören die Streitigkeiten über die Reinheit der Gräcität des N. Test. (Puristen u. Hebraisten), s. *Winer*, Gramm. des neutest. Sprachidioms, Einl., u. *Gass* S. 159. Wurde doch sogar im Jahr 1714 von *G. Nitsch* († 1729 als Superintendent in Gotha) die Frage angeregt, ob die heil. Schrift Gott selbst oder eine Creatur sei? vgl. *Walch,* Relig.-Streitigkeiten der evang. Kirche III, S. 145. u. I, S. 966. *Tholuck* a. a. O. S. 253 ff. — Vgl. *Diestel,* a. a. O. §. 48.

5 Einmal wurde der Begriff der *Inspiration*, die man früher mit der Offenbarung identificirte, später für sich behandelte (s. *Heppe* S. 250), genauer erörtert. Von *Gerhard,* loci theol. I, c. 12, §. 12: *Causa efficiens* Scripturae Sacrae principalis est Deus. §. 18: Causae instrumentales fuerunt sancti homines. Scripserunt non ut homines, sed ut Dei homines h. e. ut Dei servi et peculiaria Dei organa. *Hollaz,* Prol. III, qu. VI, p. 75: . . . Sicut *scriptura, quam homo alteri in calamum dictat,* recte dicitur verbum humanum in litteras relatum, ita scriptura a Deo inspirata verissime dicitur verbum Dei litteris consignatum. Quaest. XVI: Conceptus omnium rerum, quae in sacris litteris habentur, prophetis et apostolis a Spir. S. immediante inspirati sunt. Qu. XVIII: Omnia et singula verba, quae in sacro codice leguntur, a Spir. S. prophetis et apostolis inspirata et in calamum dictata sunt. Vgl. weitere Stellen bei *de Wette* a. a. O. — Die Göttlichkeit der Schrift wurde gestützt teils auf die fides divina (das Zeugniss des heil. Geistes), teils auf die fides humana (αὐθεν-

*) Wie sehr dieses blosse *Wachen* und *Hüten* über einem todten Schatze zu der todten Ansicht von Gott und seinem Verhältniss zu Gott stimmt, liegt auf der Hand. Nichts Schöpferisches, weder hier noch dort!

τία und ἀξιοπιστία), und daraus weiter die sogenannten affectiones S. S. abgeleitet: I) affectt. primariae: 1) divina auctoritas, 2) veritas, 3) perfectio, 4) perspicuitas (semetipsam interpretandi facultas), 5) efficacia divina; II) secundariae: 1) necessitas, 2) integritas et perennitas, 3) puritas et sinceritas fontium, 4) authentica dignitas. Es wurde aufmerksam gemacht auf die simplicitas et majestas stili u. s. w. Vgl. *Gerhard*, loci a. a. O. *Calov*. systema T. I, p. 528 ss., und die dogm. Lehrbb. Vgl. *Gass*, I, S. 235 ff. *Heppe* S. 240 ff.

[6] Schon *Luthern* war der Gedanke nicht fremd, dass das äusserliche Wort es nicht allein ausrichte, sondern dass der h. Geist inwendig in den Herzen der Leser (Zuhörer) das rechte Verständniss wirken müsse; vgl. Briefe bei *de Wette* Bd. V, S. 85, Nr. 1784. u. die Stellen bei *Heppe* S. 235. Auch der spätern orthodoxen Theologie war der Gedanke an ein Testimonium Spir. S. nicht fremd; vgl. *Klaiber*, die Lehre der altprot. Dogmatiker von dem testimon. Spir. S. (J. f. d. Th. 1857. 2); auch Zwingli unter Anm. 1. — Vorzüglich aber traten die Mystiker der prot. Kirche gegen die Buchstabenorthodoxie auf. So *Jak. Böhme*: „Ob nun zwar die Vernunft nur schreiet: Schrift und Buchstaben her! so ist doch der äussere Buchstabe allein nicht genug zu der Erkenntniss, wiewohl er Anleiter des Grundes ist; es muss auch der lebendige Buchstabe, welcher Gottes selbstständiges Wort und Wesen ist, in der Leiterin des ausgesprochenen Worts im Menschen selber eröffnet und gelesen werden, in welchem der heil. Geist der Lehrer und Offenbarer selber ist“ Vorrede zu der Schrift: von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen, bei *Umbreit*, Jak. Böhme S 66. — Ueber *Seb. Franck* u. a. s. §. 241. — *Weigel*, Postille Thl. II, 61 f. III, 84: „Die Schrift ist ein todter Buchstab und unkräftiges Wort, das allein in die Luft schallet.“ Gülden Griff, c. 19: „Es ist nicht genug sprechen: dieser ist ein solcher Mann gewesen, er hat den heil. Geist gehabt, er kann nicht irren. Lieber! beweis es vor, ob es wahr sei, es würde dich noch sauer ankommen und schwer werden, zu verantworten und zu beweisen. Was ist Kephas? wer ist Paulus? spricht der Apostel; wer ist dieser oder jener? Menschen sind sie; *Gott, Gott, Gott* ist es allein, der den Glauben wirket und Urteil giebt zu prüfen alle Geister und Schriften.“ — Desgl. *Christian Hoburg* (bei *Hollaz*, ed. *Teller*, p. 75): „Die Schrift ist ein alt, kalt und todt Ding, das nur eitel Pharisäer machet.“ — Gemässigter als diese, aber um so treffender *Arndt*, wahres Christentum S. 28: „Es hat Gott die heil. Schrift nicht darum offenbart, dass sie auswendig auf dem Papier als ein todter Buchstabe soll stehen bleiben, sondern sie soll in uns lebendig werden im Geist und Glauben, und soll ein ganzer innerlicher neuer Mensch daraus werden; oder die Schrift ist uns nichts nütze. Es muss alles im Menschen geschehen durch Christum, im Geist und Glauben, was die Schrift äusserlich lehrt.“ Ebend. S. 89: *„Christus, der Lebendige, ist das Buch, in dem wir lesen, woraus wir lernen sollen.“* Ueber die *Rothmann'sche* Controverse über die Wirkung des Bibelwortes vgl. *Cotta*, praef. in Gerh. p. 24. *Gass*, I, S. 265.

[7] Dass es der todte Buchstabe nicht thue, darin stimmte *Spener* mit den Obigen überein. Aber eben so bestimmt erklärt er sich gegen jedes sich Geltendmachen des Geistes ohne Schrift. Im bestimmten Gegensatz gegen das Quäkertum sagt er: „Nicht unser Gefühl ist die Regel der Wahrheit, sondern die göttliche Wahrheit ist die Regel unseres Gefühls. Diese Regel der Wahrheit ist im göttlichen Wort *ausser uns*.“ S. die Stellen bei *Hennicke* S. 6 u. 7. — Von der Berechtigung der Laien, die heil. Schrift zu lesen und in hr zu forschen, s. Geistliches Priestertum (Frankfurt 1677) S. 29: „Weil der Brief des himmlischen Vaters an alle seine Kinder ist, so kann kein Kind Gottes davon ausgeschlossen werden, sondern haben sie alle zu lesen (das) Recht und (den) Befehl.“ Ja „sie sollen auch die Schrift forschen, damit sie ihres Predigers Lehre darnach prüfen, auf dass ihr Glaube nicht auf dem Ansehen und Glauben eines Menschen, sondern göttlicher Wahrheit beruhe“*). Besonders aber wirkte Spener dahin, die *Bibel* praktisch zu machen, sowohl

*) *Sp.* wünschte sogar (S. 38), dass auch Laien Griechisch und Hebräisch lernten, „um

unter dem Volke (durch vielseitigere Bibelerklärung), als unter den Theologen durch die Collegia biblica. Vgl. Pia desideria (Frankfurt 1712) S. 94 ss.

8 Im Jahr 1588 verdammten die Facultäten von Löwen und Douai die Behauptung der Jesuiten, es sei nicht notwendig, dass alle Worte der Schrift vom heil. Geist inspiriert seien. Auch der Jesuit *Jean Adam* wurde mit den Jansenisten in einen Streit über die Inspiration verwickelt. Er meinte, die heil. Schriftsteller hätten sich mitunter zu übertriebenen Aeusserungen hinreissen lassen, und man dürfe nicht alles in der Bibel gar zu wörtlich nehmen. Die Jansenisten dagegen machten auf das Gefährliche dieser Behauptung aufmerksam. *Reuchlin*, Gesch. von Port-Royal I, S. 613 ff. — Gegen die protestant. Lehre von der Schrift erinnert *Bellarmin* (de verbo Dei IV, 4): . . . Apostolos non de *scribendo,* sed de *praedicando* Evangelio primaria intentione cogitasse. Praeterea, si doctrinam suam litteris consignare *ex professo* voluissent, certe catechismum aut similem librum confecissent. At ipsi vel historiam scripserunt, ut Evangelistae, vel epistolas ex occasione aliqua, ut Petrus, Paulus, Jacobus etc. et in iis *nonnisi obiter* [?] disputationes de dogmatibus tractaverunt. Bellarmin verwirft die Schriftzeugnisse *für* die Inspiration der Schrift, als Zeugnisse in eigner Sache; auch der Koran berufe sich auf Inspiration! Ueber die Kanonicität der einzelnen Bücher finde sich gleichfalls kein sicheres Kriterinm in der Schrift selbst u. s. w.*). — Auch *Richard Simons* kritische Bestrebungen vertrugen sich nicht mit einem starren Inspirationsbegriff. Vgl. dessen Traité de l'inspiration des livres sacrés, Rotterd. 1687, u. a.

9 Ueber die Auslegungsprincipien der protest. Kirche im Gegensatz gegen die katholische vgl. oben §. 240 Note 7 und 8. Im Uebrigen siehe *Clausen*, Hermeneutik S. 227 ff.

10 Liber de potentia S. S. — vgl. Aphorismi contra Pontificios — Animadversiones in Bellarmini controversias. Sein Hauptgrundsatz war: „*dass die Worte der Schrift an jeder Stelle so viel bedeuten müssen, als sie gelten und bedeuten können.*“ Wesentlich im Gegensatz gegen das arminianische und socinianische Princip, welches jede Schriftstelle mehr in ihrer Vereinzelung und historischen Begrenzung fasste, und daher das Parallelisiren der Stellen abwies, bemüht sich Coccejus, die Bücher der heil. Schrift als Teile eines grössern Ganzen in ihrem Zusammenhange zu betrachten, so dass das eine in dem andern sich wiederspiegelt. Vgl. *Clausen,* Hermeneutik S. 282 ff. — Bekanntes Sprichwort: Grotium nusquam in sacris litteris (V. T.) invenire Christum, Coccejum ubique. — Gegen die von der Dogmatik sich emancipierende Exegese polemisierten indessen Orthodoxe, wie Calov!, mit aller Macht, vgl. *Gass* I, S. 164 ff. Der allegorischen Interpretation machte reformierterseits *Hyperius* einige Concessionen, s. *Heppe* S. 253.

11 So *Turretin*, *Werenfels* u. A. Bekannt ist die skeptische Aeusserung des letztern:

Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque,
Invenit et iterum dogmata quisque sua.

12 z. B. *Bekker* (bezauberte Welt, Vorr. S. 11 ff.), der die Vernunft der Schrift voranstellt, aber keinen Widerspruch zwischen beiden annimmt. „Die Wahrheit ist es, dass die Vernunft vor der Schrift vorhergehen muss, weil die Schrift die Vernunft vorherstellet — ich sage: die gesunde Vernunft, welcher sich die Schrift muss offenbaren und blicken lassen, dass sie von Gott ist. Darauf stehet die Vernunft neben der Schrift, als von Dingen redend, davon die Schrift schweigt; und die Schrift stehet neben der Vernunft, weil sie uns ganz etwas anderes lehret, und welches dem Untersuchen unsres Verstandes ganz nicht unterworfen ist. Endlich so ist es dennoch, dass die Schrift über die Vernunft ist, nicht als

---

den heil. Geist in seiner eignen Sprache zu vernehmen“; doch „hindert die Unkenntniss fremder Sprachen die frommen Christen nicht an wahrhaftiger Erkenntniss dessen, was Gott zu ihrer Seelen Erbauung ihnen nützlich findet.“

*) Gegen *Calvins* Instit. VII, 1, 2, wonach die heil. Schrift sich von nicht-heiliger unterscheide, wie das Licht von der Finsterniss und das Süsse vom Sauern, macht er das Urteil Luthers geltend, der doch den Brief Jacobi eine stroherne Epistel genannt.

Frau und Meisterin (denn sie jedwede ihre unterschiedenen Haushaltungen haben), als eine, die von höherm Adel und von grössern Mitteln ist. . . . Dennoch begiebt es sich wohl, dass sie einander auf dem Wege begegnen, oder in einem Hause zusammenkommen, und also einander die Hand leihen, doch beide als freie Leute, allein mit dem Unterschied, dass die Vernunft als die geringste der Schrift allezeit Ehrerbietung erweiset."

So sehr die Protestanten die ganze Schrift, A. und N. T., als *einen* Glaubenscodex zu betrachten gewohnt waren, so sehr musste doch wieder das materielle Glaubensprincip, das in der evangelischen Rechtfertigungslehre lag, auf das formelle zurückwirken, und daher irgendwie eine Unterordnung des Alten Test. unter das Neue (des Gesetzes unter das Evangelium) fordern. Die symbol. Bücher unterscheiden zwischen dem Ritual- und dem sittlichen Gesetz. Das erstere hatte typische Bedeutung und ist nun erfüllt, das letztere zeigt uns teils die Grösse der Sünde (in einem Spiegel), teils hat es auch jetzt noch normativen Wert Vgl. Art. Smalc. art. 2, p. 319. Apol. p. 183. Confess. Gall. art. 23. Belg. 25. Helv. II, c. 12. 13. — In Beziehung auf den antinomistischen Streit (den Joh. Agricola zu Eisleben erregte) s. die Bestimmungen der Form. C. art. 5 u. 6 (de tertio usu legis). — Uebrigens kann man nicht sagen, dass Gesetz und Evangelium identisch seien mit dem A. und N. Test.; denn auch im A. Test. ist die Weissagung der evangelische Bestandteil, während das N. Test. zugleich sittliche Gebote enthält, s. Luthers Vorrede zum N. Test. 1522. Vgl. über den ganzen Abschnitt *Schenkel* I, S. 165 ff.

§. 244.

Verhältniss der Schrift zur Tradition.

Vgl. die §. 237 angeführten Schriften von *Schmid*, *Henke* und *Gass* über Calixt.

Bei aller Beschränkung auf die Schriftautorität konnte sich der Protestantismus der Macht der Ueberlieferung nicht absolut entziehen[1]. Ruhte doch selbst das Ansehen des Schriftkanons auf dem Glauben der Kirche. Die ganze geschichtliche Entwicklung konnte nicht ignorirt werden, und namentlich trugen die Reformatoren kein Bedenken, in Beziehung auf Kirchengebräuche der Traditon ein gewisses, wenn auch nur menschlich normatives Ansehen einzuräumen[2]. Aber auch in Beziehung auf die Fundamentallehren des Christentums hatte sich der Protestantismus in Uebereinstimmung erklärt mit den ältesten Glaubenssymbolen der Kirche, weil er in ihnen die reine Schriftlehre wiederzuerkennen glaubte, ohne dass man es deshalb weder für nöthig, noch selbst für ratsam gefunden hätte, jene Symbole als eine besondere Autorität neben die Schrift hinzustellen[3]. Als daher im 17. Jahrhundert *G. Calixt* auf den consensus der alten Kirche als auf eine neben der Schrift hergehende Autorität hinwies[4], erweckte er damit lebhaften Widerspruch[5]. Bei aller theoretischen Opposition gegen jede andere als die Schriftautorität, gerieth jedoch der Protestantismus sehr bald in die Abhängigkeit von seiner eigenen Tradition, indem sowohl die Aussprüche Luthers, als die der Bekenntnissschriften wider ihren Willen in praxi maassgebend und hemmend wurden für die weitere exegetisch-dogmatische Entwicklung[6].

[1] Vgl. *Winer* S. 33. *Marheineke,* Symbolik II, S. 191 ff. *Schenkel* I, S. 40 ff. *Neander* (Kath. u. Prot.) S. 88 ff. *Hase*, Polemik B. 1, Kap. 5.

[2] Man denke nur an die Kindertaufe und an vieles andere; die Feier des Sonntags, der

Feste. Deshalb lehrt die Conf. Aug. I. art. 5, p. 31: Servantur apud nos pleraeque traditiones, quae conducunt ad hoc, ut res ordine geratur in Ecclesia, ut ordo lectionum in Missa et praecipuae feriae. Desgleichen die Confess. Angl. 34: Traditiones atque ceremonias easdem non omnino necessarium est esse ubique aut prorsus consimiles. Nam ut variae semper fuerunt, et mutari possunt pro regionum, temporum et morum diversitate, *modo nihil contra verbum Dei instituatur*. Traditiones et ceremonias ecclesiasticas, *quae cum verbo Dei non pugnant* et sunt auctoritate publica institutae atque probatae, quisquis privato consilio volens et data opera publice violaverit, is, qui ut peccat in publicum ordinem ecclesiae quique laedit auctoritatem magistratus et qui infirmorum fratrum conscientias vulnerat, publice, ut caeteri timeant, arguendus est. Quaelibet ecclesia particularis sive nationalis auctoritatem habet instituendi, mutandi aut abrogandi ceremonias aut ritus ecclesiasticos *humana tantum auctoritate institutos*, modo omnia ad aedificationem fiant. So auch *Luther* (bei *de Wette*, Briefe III, 294): Nullas ceremonias damno, nisi quae pugnent cum evangelio; ceteras omnes in ecclesia nostra servo integras. . . . Nullos magis odi quam eos, qui ceremonias liberas et innoxias exturbant et necessitatem ex libertate faciunt.

³ So wurden die drei ökumenischen Symbole, das Apostolicum, Nicaenum und Athanasianum, auch von der protestantischen Kirche adoptirt und von den Lutheranern in das Concordienbuch aufgenommen. *Melanchthon* nennt die Symbole (Enarr. Symb.) breves repetitiones doctrinae, in scriptis propheticis et apostolicis traditae. Die zweite helvetische Confess. berief sich auf das Glaubenssymbol des römischen Bischofs Damasus (bei Hieronymus): abgedruckt in der ältern Ausg. und bei *Fritzsche* [p. 9 u. 10. *Uebrigens war *Luther* weit davon entfernt, hier einen ‚gemeinsamen Glaubens-Besitz' im tiefsten Sinne anzuerkennen; er hält die katholische Anschauung gar nicht für fähig, zu dem tiefern ‚evangelischen' Verständnisse der Symbole durchzudringen; vgl. *Kattenbusch*, L.'s Stellung z. d. ök. Symbb. (Giessener Festschrift 1883).*

⁴ Calixt verwahrt sich zwar gegen die Beschuldigung, als ob er die Schrift nicht für hinreichend halte, dass sie nicht unum, primum et summum principium sei; er sieht in der Tradition nur das Zeugniss, welches die Kirche von der Lehre der heil. Schrift ablegt. Gleichwohl spricht er von zwei Principien, de arte nova p. 49: Duo vero sunt principia, quae tamquam certissima et extra omnem dubitationis aleam posita utrimque admittimus, quae etiam sufficere credimus — *divina legis auctoritas,* tum deinde ecclesiae *catholicae traditio.* Unter der Tradition versteht er den consensus primaevae vel priscae antiquitatis, vgl. ad Landgrav. Ernest. p. 22: Nos principium primum ponimus: quidquid sacra Scriptura docet, est verum; proximum ab hoc: quidquid primorum quinque seculorum ecclesia unanimiter professa est, est verum.

⁵ Hauptsächlich bestritt ihn *Calov* in seinem Syncretismus Calixtinus und andern Schriften s. *Gass* S. 87 ff. Gegen ihn der Consensus repetitus fidei verae Luther. Punct. 5: Rejicimus eos, qui docent, testimonium ecclesiae necessarium esse ad cognoscendum Dei verbum, ita ut sine illo per alia κριτήρια cognosci nequeat; auctoritatem sacr. litterarum aliunde non constare, nisi e testificatione ecclesiae etc. Vgl. Punct. 6—8.

⁶ Wie stark sich *Luther* gegen jede Erhebung seines Namens und jedes Berufen auf seine Autorität erklärte, ist bekannt. Ebensowenig lag es im Sinne der Bekenntnissschriften, den Gewissen ein Joch aufzulegen. Die erste Basler Confess. verwahrt sich dagegen feierlich am Schlusse: Zuletzt wollen wir dies unser Bekenntniss dem Urteil göttlicher biblischer Schrift unterwerfen und uns dabei erboten haben, ob wir aus angeregten heiligen Schriften etwas bessern berichtet, dass wir jederzeit Gott und seinem heiligen Wort mit grosser Dankbarkeit gehorsamen wollen. Vgl. Conf. helv. II. und Conf. Scot. am Ende der Praefatio. Auch die luther. Form. Concord. p. 572 sagt deutlich: Caeterum autem Symbola et alia scripta . . . non obtinent auctoritatem judicis: haec enim dignitas solis sacris litteris debetur; sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant, ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae litterae in articulis controversis in ecclesia Dei a doc-

toribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint, et quibus rationibus dogmata cum sacra Scriptura pugnantia rejecta et condemnata sint. — Dagegen bringt die Form. Consens. 26 die heilige Schrift (das Wort Gottes) in eine solche Verbindung mit den Confessionen, dass sie mit ihnen auf einer und derselben Linie zu stehen scheint. Vgl. auch die Conclusiones zu den Dortrechter Beschlüssen. — Streit über das „quia" und „quatenus". Ueber das Geschichtliche vgl. *J. C. G. Johannsen,* die Anfänge des Symbolzwanges unter den Protestanten, Lpz. 1847.

ZWEITER ABSCHNITT.

Anthropologie, Rechtfertigung und Heilsordnung.

(Materiales Princip.)

a. *Anthropologie.*

§. 245.

Der Mensch vor dem Falle.

Neander, Katholicismus u. Protestantismus S. 99 ff.

Allgemein wurde zwar auch jetzt von den Christen sämmtlicher Parteien angenommen, dass der Zustand der ersten Menschen *vor* dem Falle ein an Leib und Seele vortrefflicherer gewesen, als *nach* demselben [1]. Während aber die katholische Kirchenlehre die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen mit den meisten Scholastikern als ein donum superadditum fasst [2], behaupten die Protestanten (Lutheraner und Reformirte), dass der Mensch vor dem Falle von Gott geschaffen sei in vollkommner Gerechtigkeit und Heiligkeit [3], und dass diese, wie die Unsterblichkeit, zu seiner ursprünglichen Natur gehört haben. Die Arminianer [4] und Socinianer [5] denken geringer von dem ursprünglichen Zustande des Menschen. Letztere setzen das Bild Gottes blos äusserlich in die Herrschaft über die Thiere und die vernunftlose Schöpfung überhaupt, und leugnen die ursprünglich-natürliche Unsterblichkeit [6].

[1] Conc. Trid. sess. V: Si quis non confitetur, primum hominem . . . sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, anathema sit. (Dies in Uebereinstimmung mit den protestant. Symbolen, siehe Note 3.) Vgl. Confess. orthod. der Griechen p. 50 (bei *Winer* S. 51). Den Ausdruck „constitutus" (statt creatus) wählte man auf den Vorschlag des Cardinals Pacheco (s. *Neander* a. a. O. S. 107).

[2] Cat. Rom. 1, 2, 19: . . . *Originalis justitiae admirabile donum addidit,* ac deinde

caeteris animantibus praeesse voluit. Deutlicher wird dies entwickelt von *Bellarmin*, T. IV de gratia primi hom. c. 2, propos. 4: Integritas illa, cum qua primus homo conditus fuit et sine qua post ejus lapsum homines omnes nascuntur, non fuit naturalis ejus conditio, sed supernaturalis evectio. Vgl. c. 5, sowie c. 6: Virtutes non erant insitae et impressae ipsi naturae, ut sunt dona naturalia, sed extrinsecus assutae et superadditae, ut sunt dona supernaturalia. Cap. 7: Die Aussteuer im Paradies war eine herrliche, während jetzt die der Natur als eine stiefmütterliche erscheint (mit Berufung auf Augustin). Vgl. *Marheineke*, Symb. Bd. III von Anf. *Möhler*, Symb. §. 1. *Baur*, Kathol. und Protest. S. 60 ff.

3 *Luther* selbst in Gen. c. 3 (Opp. ed. Jen. T. I, p. 83) erklärt sich dahin: Justitiam non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ut natura Adae esset diligere Deum, credere Deo, cognoscere Deum etc. Ueber Luthers dichterisch-phantastische Fassung des paradiesischen Zustandes vgl. *Schenkel* II, S. 4 ff. — Weit besonnener, von allem Phantastischen entfernt, vielleicht nur zu spiritualistisch, *Zwingli*, von der Klarheit des Wortes Gottes (Deutsche Schriften I, S. 56): „So wir nun ein bildnuss Gottes wärind nach dem lychnam (Leib), müsste je Gott ouch einen lychnam us glidern zammengesetzt haben, nach dem wir gemacht wärind; und so wir das nachliessind, wurde nachfolgen, dass Gott ein zammengesetzt ding wäre und dass er widerum möchte entfügt werden, das alles ganz und gar wider die feste des göttlichen wesens ist . . . also wird überblyben, dass wir nach dem gmüth oder nach der seel sind gebildet uf den schlag Gottes. . . . Wie aber die bildnuss sye, ist uns nit zu wüssen, denn schlechtlich, dass die seel die substanz ist, in die die bildnuss Gottes fürnehmlich yngedruckt ist. . . . Noch so wir Gott an jm selbs nach siner gestalt nie gesehen habend, mögend wir je nit wüssen, wie unser seel jm glych sye der substanz und ihres wesens halb: dann die seel sich selbs nach der substanz und wesen gar nit erkennt. Und wird also zum letzten usgesetzt, dass die würkungen oder kräft der seel, will, verständnuss und gedächtnuss nüt anders sind weder zeichen der wesenlichen bildnuss, die wir erst werdend sehen, wenn wir Gott an jm selbs und uns in jm recht ersehen werdend (1 Cor. 13, 12). . . . Nun empfindend wir in uns, die bildnuss Gottes sye mit etwas dingen vil eigentlicher, dann mit den dryen, verständnuss, willen und gedächtnuss . . ., ich mein', dass noch mee stucken syind, damit man der bildnuss Gottes in uns innen werde . . .: dieselben stuck sind ufsehen uf jn und sine wort, das sind gewisse stuck, dass etwas fründschaft, glychniss und bildung Gottes in uns ist . . ." — *Calvin* sucht Leibliches und Geistiges so zu vermitteln, dass ersteres die Folie des letztern ist, Inst. I, 15 §. 3: Quamvis imago Dei in homine externo refulgeat, proprium tamen imaginis semen in anima esse dubium non est . . . (gegen Osiander, der das Bild Gottes im Leibe suchte). §. 4 heisst ihm imago Dei s. v. a. integra humanae naturae praestantia, quae refulsit in Adam ante defectionem . . . nunc aliqua ex parte conspicitur in electis, quatenus spiritu regeniti sunt; plenum vero fulgorem obtinebit in coelo. (Mit Zwingli theilt er die Polemik gegen Augustin in Bezug auf die Trias.) §. 8: . . . His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, judicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem. . . : In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo, si vellet, adipisci posset aeternam vitam. Vgl. *Schenkel* II, S. 11 ff. — Unter den lutherischen Symbolen übergeht die Augustana den primären Zustand; dagegen lehrt die Apol. 33 s.: Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei aut certe rectitudinem et vim sta efficiendi. Idque testatur Scriptura, cum inquit, hominem ad imaginem et similitudinem Dei conditum esse (Genes. 1, 27). Quod quid est aliud, nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigiatam esse, quae Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus, h. e. homini dona esse data notitiam Dei, timorem Dei, fiduciam erga Deum et similia? Vgl. p. 52: Propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei, quid aliud est quam habere justitiam originis? Vgl. Form. Conc. p. 640. — Confess. Basil. I, art. 2: Von dem

menschen bekennend wir, dass der mensch im anfang nach der bildnuss Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit von Gott recht gemacht (Genes. 1. Eph. 4. Gen. 3). Confess. Helv. II, 8: Fuit homo ab initio a Deo conditus ad imaginem Dei, in justitia et sanctitate veritatis, bonus et rectus. Vgl. Conf. Belg. art. 11. Scot. 2. Gall. 9. Cat. Heidelb. 6. Canon. Dordrac. 3, 1 (wohl am stärksten). Form. Conc. 7. — Vgl. die Bestimmungen der spätern luther. u. reform. Dogmatiker bei *de Wette*, Dogm. S. 91. *Calov*. IV, 392: . . . Eminebat cognitio primaeva prae moderna quorumvis sive Theologorum sive Philosophorum aliorumve sapientum peritia et sapientia. *Polan*. p. 2122: Homo integer recte cognoscebat Deum et opera Dei atque se ipsum, et sapienter intelligebat omnia simplicia, singularia et universalia eaque recte componebat aut dividebat et ex compositis absque errore ratiocinabatur. — In diesen Zustand setzen auch die Dogmatiker, welche sich an die Bundestheologie anschliessen, den status operum. Vgl. *de Wette* S. 92. — Uebrigens rechnet schon *Zwingli* die Möglichkeit zu sündigen zu den Vorzügen der sittlichen Natur, deren der erste Mensch teilhaft wurde. De provid. Dei (Opp. IV, p. 139): Quanto magis omnium operum rarissimum homo non est miser, quantum ad genus attinet: hic enim quum intellectu praeditus sit, supra omnia sensibilia dignitate evehitur. Ea enim, praeter hominem, universa intellectu carent, qui ex primis dotibus numinis praecipuus est. Ipsum igitur dum cum numine communem, quantumvis mutuo, habet: jam tanto est nobilior homo reliquis sensibilibus, quanto lux tenebris, volucres reptilibus et anima corpore. Non est ergo vel imprudentiae vel indignationis Dei opus homo sic factus, ut labi possit, quemadmodum et de angelo sentiendum est; quum enim soli cum numine intellectum habent, dotem divinissimam, et nihil tam infirmum ac humile est, quod non sit in suo genere et optimum et utilissimum: jam et homo erit in sua classe absolutissime divina providentia factus. Quae ergo imprudentes miseriae damus, felicitatis sunt. *Labi potuisse a numine est inditum*: fuit ergo insignis alicujus boni causa. So auch *Calvin* a. a. O. *Bucanus* III (bei *Schweizer* I, S. 888): Adamum flexibilem fecit, non talem, qui non posset nec vellet unquam peccare. Immutabilem esse solius Dei est. *Keckermann* 141 und Andere (bei *Schweizer* a. a. O.). Vgl. auch *Heppe* S. 348 ff. u. 354 ff.

4 *Die arminianischen Symbole* (Confess. Remonstr. 5, 5. u. Apol. Conf. p. 60 b; bei *Winer* S. 52) heben mit Calvin die Freiheit des Willens heraus, leugnen aber deshalb jenen höchsten Grad von Heiligkeit, wonach, wenn er vorhanden gewesen wäre, der Mensch nicht würde gesündigt haben. So zeigt *Limborch*, Theol. christ. II, 24, 5, wie mit der gerühmten Unschuld auch wieder *Unwissenheit* (nesciebant nuditatem esse indecoram) verbunden gewesen; sie hätten sonst wissen müssen, dass Schlangen nicht reden können, und also Verdacht schöpfen! Dass der Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, auch nicht gestorben wäre, daran zweifelt auch Limborch nicht; aber daraus kann man nicht auf die Unsterblichkeit seines Wesens schliessen; Gott würde ihn dann nur vor dem Eintreten des Todes bewahrt haben.

5 Cat. Racov. p. 18 (bei *Winer* S. 52). *Socin*. prael. c. 3: Si justitiae originalis nomine eam conditionem intelligunt, ut non posset peccare, eam certe non habuit Adamus, cum eum peccasse constet; neque enim peccasset, nisi prius peccare potuisset. . . . Concludimus igitur, Adamum etiam antequam mandatum illud Dei transgrederetur, *revera justum non fuisse*, cum nec impeccabilis esset nec ullam peccandi occasionem habuisset, vel certe justum eum fuisse affirmari non posse, cum nullo modo constet, eum ulla ratione a peccatis abstinuisse. Vgl. auch Cat. Racov. qu. 22 (der letzten Revision; bei *Winer* a. a. O.). *Fock* S. 492 ff.

6 Cat. Racov. qu. 40: . . . ut homo nihil habet commune cum immortalitate. Qu. 41: Cur nihil habet commune homo cum immortalitate? Idcirco, quod ab initio de humo formatus propntereaque mortalis creatus fuerit. *Socin*, de statu primi hominis ante lapsum (gegen Franz Pucci von Florenz; vgl. *Friedrich*, Ueber Fr. v. Pucci, Sitzungsberr. der Baier. Akad., phil.-hist. Classe, 1880, 2, 111 ff.), 1578, in der Bibl. fratr. Polon. II, p. 253 ff. Pag. 258: Nego, hominem a Deo immortalem fuisse creatum. Damit meint indessen Socin nicht, eum ab ipso creationis initio morti penitus fuisse obnoxium, adeo ut omnino ei mo-

riendum esset, sed tantummodo sua natura morti fuisse subjectum, et nonnisi divina gratia, qua in ipsa creatione donatus non fuerat, a morte immunem perpetuo esse potuisse. Er beruft sich auf 1 Cor. 15, 22 und 2 Tim. 1, 10. Hier spricht sich ein supranaturalistisches Interesse aus, Christum als den eigentlichen Urheber des Lebens zu betrachten. Vgl. über ähnliche Ansichten früherer Lehrer oben §. 58 und *Fock* S. 483 ff. „*Die Vorstellung, dass der Mensch erst in einem bestimmten Zeitpunkt sterblich geworden, während er von Anfang an unsterblich war, lief zu sehr gegen alle vernünftige Naturanschauung an, als dass ein System, welches die gesunde Vernunft zu seiner Führerin erkoren hatte, sich damit hätte befreunden können. Auf der andern Seite aber darf man doch ebensowenig übersehen, dass das orthodoxe Dogma von der Unsterblichkeit des Menschen in seinem ursprünglichen Zustande einen wesentlich speculativen Kern hat, den nämlich, dass die Unsterblichkeit zum Begriff des Menschen gehöre.*“ Ebend. S. 490.

Die Bestimmungen der Mennoniten, der Quäker und der griechischen Kirche, welche hier minder in Betracht kommen, s. bei *Winer* a. a. O.

Inwieweit *Calixt* die justitia originalis ein donum supernaturale nannte und darum von den Gegnern des Papismus beschuldigt wurde, vgl. Consens. repet. Punct. 17 (bei *Henke* p. 14); *Schmid* a. a. O. S. 363.

§. 246.

Der Sündenfall und dessen Folgen.

(Symbolische Bestimmungen.)

Im Zusammenhange mit den obigen Bestimmungen fasst der Protestantismus, wie er sich in den meisten Werken der Reformatoren [1] und in den kirchlichen Symbolen [2] ausspricht, den Sündenfall als eine die Natur des Menschen im innersten Kern vergiftende, die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit in absolutes Verderben verwandelnde Thatsache, deren Folgen sich auf die Nachkommen Adams in der Weise erstreckt haben, dass dieselben in ihrem natürlichen Zustande der Verdammniss verfallen und zu jedem wahrhaft Guten untüchtig sind. Weniger streng nimmt es hierin der Katholicismus, der in dem Sündenfall mehr nur den Verlust der göttlichen Gnadengeschenke bedauert, wovon die menschliche Schwachheit und Unvollkommenheit eine natürliche Folge ist [3]. Fast noch milder denken hierüber die *Arminianer* [4], und am meisten pelagianisch die *Socinianer* [5], welche (mit den ältern Lehrern) vorzüglich den physischen Tod als eine Folge der ersten Sünde bezeichnen, und die sittliche Schwäche blos von der Gewohnheit des Sündigens, aber nicht von Adams Sünde selbst herleiten.

[1] Bei *Luther* hing die streng augustinische Ansicht mit seiner ganzen Gemütsstimmung und Lebensrichtung zusammen. Durch den Kampf mit dem flachen und werkheiligen Pelagianismus der Gegner wurde er nur mehr in seiner Ansicht bestärkt. Entwickelt hat er dieselbe vorzüglich im Streit mit Erasmus, in der Schrift De servo arbitrio 1525, vgl. oben §. 227, Zusatz. Auch an andern Stellen spricht sich L. sehr stark über die Erbsünde aus, die er unter anderm den Sauerteig des Teufels nennt, damit unsere Natur vergiftet ist (Walch II, S. 2146 ff. VI, 396. XI, 2605). Vgl. *Schenkel* II, S. 16 ff. *Dass *L.* die august. An-

sicht übrigens schon vor dem Thesenstreit vertreten hat, zeigt *Dieckhoff*, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt (1887) S. 33 ff.* — *Melanchthon* trat in der ersten Ausgabe der Loci der Lehre von der gänzlichen Verdorbenheit des Menschen und der Unfreiheit des Willens bei; ed. *Augusti* p. 18 ss. Pag. 19: Jam posteaquam deliquit Adam, aversatus est Deus hominem, ut non adsit ei gubernator Dei spiritus. Ita fit, ut anima, luce vitaque coelesti carens, excoecetur et sese ardentissime amet, sua quaerat, non cupiat, non velit, nisi carnalia etc. Ibid.: Sicut in igni est genuina vis, qua sursum fertur, sicut in magnete est genuina vis, qua ad se ferrum trahit, ita est in homine nativa vis ad peccandum. Die Tugenden der Heiden sind ihm, wie auch Luthern*) nur virtutum umbrae. So waren Sokrates, Cato u. s. w. nur aus Ehrgeiz tugendhaft. . . . Pag. 23: Ut rem omnem velut in compendium cogam, omnes homines per vires naturae vere semperque peccatores sunt et peccant. Ueber die spätern Modificationen von seiner Seite s. *Heppe* S. 386 ff. — Unter allen Reformatoren dachte *Zwingli* über die Erbsünde am mildesten, indem er sie nur in einem gewissen Sinne als *wirkliche* Sünde fasste, ad Carol. V. Fidei ratio (Opp. IV, p. 6): De originali peccato sic sentio: Peccatum vere dicitur, cum contra legem itum est; ubi enim non lex est, ibi non est peccatum proprie captum, quatenus scilicet peccatum, scelus, crimen, facinus aut reatus est. Patrem igitur nostrum peccavisse fateor peccatum, quod vere peccatum est, scelus scilicet, crimen ac nefas. At qui ex isto prognati sunt, non hoc modo peccarunt: quis enim nostrum in paradiso pomum vetitum depopulatus est dentibus? Velimus igitur nolimus, admittere cogimur, peccatum originale, ut est in filiis Adae, non proprie peccatum esse, quomodo jam expositum est: non enim est facinus contra legem. *Morbus igitur est proprie et conditio*: morbus, quia sicut ille ex amore sui lapsus est, ita et nos labimur; conditio, quia, sicut ille servus est factus et morti obnoxius, sic et nos servi et filii irae nascimur et morti obnoxii. (Beispiel von Dienstmannen, die sammt dem Herrn, *jedoch ohne ihre eigene Schuld*, zu Kriegsgefangenen gemacht werden.) Vgl. de peccato originali ad Urbanum Rhegium: Opp. III, p. 627 ss. Pag. 628: Quid enim brevius aut clarius dici potuit quam originale peccatum non esse peccatum, sed morbum, et Christianorum liberos propter morbum istum non addici aeterno supplicio? Contra vero, quid imbecillius dici potuit et a canonica scriptura alienius, quam . . . non tantum esse morbum, sed etiam reatum? Pag. 629: Morbi autem vocabulo hic . . . utimur . . . quatenus cum vitio conjunctus est eoque perpetuo, ut genti alicui translatitium est balbutire, coecutire, podagra laborare. Quod malum naturalem defectum solemus germanice *„ein natürliches Bresten“* appellare, quo nemo vel pejor vel sceleratior existimatur; non enim possunt in crimen aut culpam rapi, quae natura adsunt. Sic ergo diximus originalem contagionem *morbum* esse, non *peccatum*, quod peccatum cum culpa conjunctum est; culpa vero ex commisso vel admisso ejus nascitur, qui facinus designavit. (Beispiel von einem in der Sclaverei Gebornen). Vgl. die Schrift vom kindertouf (Werke II, 1 S. 287 ff.): „Die erbsünd ist nüts anders, weder der brest von Adam her. . . . Wir verstond aber durch das wort brest einen mangel, den einer on sin schuld von der geburt her hat oder sust von zufällen.“ — *„Die Verschiedenheit der Zwingli'schen Richtung von der gewöhnlichen ist in der That ohne grossen Belang* (?)*“ Schweizer* S. 46. Darin liegt denn doch ein Hauptunterschied, dass Zwingli die Erbsünde dem Menschen nicht *zurechnet*, dass sie als *solche* nicht *verdammt* sei. Vgl. die weitern Stellen und die Apologien Zwingli's von reform. Seite (z. B. *Pictet*) bei *Schweizer* a. a. O. Dagegen *Schenkel* II, S. 29 ff. Wie weit Zwingli das Wesen der Sünde in die Sinnlichkeit (das Fleisch) setzt, s. ebend. S. 34. Jedenfalls anerkannte Zwingli mit allen Reformatoren die absolute Sündhaftigkeit und Verdammlichkeit der Menschen vor *Gott*; vgl. „von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit“ (Werke I, S. 465): *„Wir sind vor Gott all Schelmen* . . . und wie unser Schelmerei allein Gott bekannt ist, also urteilt über die der einig Gott. . . . Die menschliche grechtigkeit nenn ich eine arme bresthafte grechtigheit, darum dass einer wol vor den menschen grecht

*) In diesem Punkte geht Luther noch über Augustin hinaus, s. *Schenkel* II, S. 17.

mag gschätzt werden, der doch vor Gott nicht grecht ist, dann gheiner ist vor Gott grecht . . . es ist nit möglich, dass ein mensch inwendig nach der göttlichen grechtigheit fromm, ein und suber sye." Also doch kein Pelagianismus! — Vermittelnd zwischen Luther und Zwingli *Calvin*, Inst. II, 1 §. 6: Non aliter interpretari licet quod dicitur, nos in Adam mortuos esse, quam quod ipse peccando non sibi tantum cladem ac ruinam ascivit, sed naturam quoque nostram in simile praecipitavit exitium. Neque id suo unius vitio, quod nihil ad nos pertineat, sed quoniam universum suum semen ea, in quam lapsus erat, vitiositate infecit. . . . Sic ergo se corrupit Adam, ut ab eo transierit in totam sobolem contagio etc. §. 8: Videtur ergo peccatum originale haereditaria natura nostrae pravitas et corruptio in omnes animae partes diffusa. . . . Quare qui peccatum originale definierunt carentiam justitiae originalis, quam inesse nobis oportebat, quamquam id totum complectuntur, quod in re est, non tamen satis significanter vim atque energiam ipsius expresserunt. Non enim natura nostra boni tantum inops et vacua est, sed malorum omnium adeo fertilis et ferax, ut otiosa esse non possit. Qui dixerunt, esse concupiscentiam, non nimis alieno verbo usi sint, si modo adderetur (quod minime conceditur a plurisque), quidquid in homine est, ab intellectu ad voluntatem, ab anima ad carnem usque, hac concupiscentia inquinatum refertumque esse, aut, ut brevius absolvatur, *totum hominem non aliud ex se ipso esse quam concupiscentiam.* Das lautet flacianisch; doch vgl. §. 11: A natura fluxisse (peccatum) negamus, ut significemus *adventitiam* magis esse qualitatem, quae homini *acciderit*, quam *substantialem* proprietatem, quam ab initio induerit. Vocamus tamen naturalem, ne quis ab unoquoque prava consuetudine comparari putet, putet haereditario jure universos comprehensos teneat. §. 9: Neque enim appetitus tantum eum (Adamum) illexit, sed arcem ipsam mentis occupavit nefanda impietas et ad cor intimum penetravit superbia, ut frigidum sit ac stultum, corruptelam, quae inde manavit, ad sensuales tantum, ut vocant, motus restringere. Vgl. *Schenkel* II, S. 37 ff.

2 *Lutherische Symbole*: Conf. Aug. art. 2: Docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qei non renascuntur per baptismum et Spir. S. Damnant Pelagianus et alios, qui vitium originis negant esse peccatum, et, ut exteouent gloriam meriti et beneficiorum Christi, disputant hominem propriis viribus rationis coram Deo justificari posse. Vgl. Apol. art. 1. 5. Art. Smalc. p. 317: Peccatum haereditarium tam profunda et tetra est corruptio naturae, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex Scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit. Form. Conc. p. 574: Credimus, peccatum originis non esse levem, sed tam profundam humanae naturae corruptionem, quae nihil sanum, nihil incorruptum in corpore et anima hominis atque adeo in interioribus et exterioribus viribus ejus reliquit. Nach p. 640 bleiben ihm nur impotentia et ineptitudo, ἀδυναμία et stupiditas, qua homo ad omnia divina seu spiritualia sit prorsus ineptus. . . . In aliis enim externis hujus mundi rebus, quae rationi subjectae sunt, relictum est homini adhuc aliquid intellectus, virium et facultatum, etsi hae etiam miserae reliquiae valde sunt debiles, et quidem haec ipsa quantulacunque per morbum illum haereditarium veneno infecta sunt atque contaminata, ut coram Deo nullius momenti sint. — *Reformierte Symbole*: Basil. I, art. 2: Er (der Mensch ist aber mutwilliglich gefallen in die sünd, durch welchen faal das gantze menschlich geschlecht verderbt, der verdammnuss unterworfen worden, auch unser natur geschwächt und in eine solche neigung zu sünden kommen, dass, wo die durch den Geist Gottes nit widerbracht wirdt, der mensch von jm selbs nüt guts thut noch wil. Confess. Helv. II, 8: Peccatum autem intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem ex primis nostris parentibus in nos omnes derivatam vel propagatam, qua concupiscentiis pravis immersi et a bono aversi, ad omne vero malum propensi, pleni omni nequitia, diffidentia, contemtu et odio Dei, nihil boni ex nobis ipsis facere, imo ne cogitare quidem possumus. Cap. 9: . . . Non sublatus est quidem homini intellectus, *non erepta ei voluntas* et prorsus

in lapidem vel truncum est commutatus. Ceterum illa ita sunt immutata et imminuta in homine, ut non possint amplius, quod potuerunt ante lapsum. Intellectus enim obscuratus est, *voluntas vero ex libera facta est voluntas serva.* Nam servit peccato, non nolens sed volens. Etenim voluntas, non noluntas dicitur. *Ergo quoad malum sive peccatum* homo non coactus vel a Deo, vel a Diabolo, sed *sua sponte* malum facit et *hac parte liberrimi est arbitrii.* . . . Quantum vero ad bonum et ad virtutes, intellectus hominis non recte judicat de divinis ex semet ipso. Heidelb. Kat. Fr. 7: Durch den Fall und Ungehorsam unserer ersten Eltern ist unsere Natur also vergiftet worden, dass wir alle in Sünden empfangen und geboren werden. Fr. 8: Sind wir aber dermaassen verderbt, dass wir ganz und gar untüchtig sind zu einigem Guten und geneigt zu allem Bösen? Antw.: Ja, es sei denn, dass wir durch den Geist Gottes wiedergeboren werden*). Vgl. Confess. Gall. c. 9. Angl. 9. Belg. 15: (Peccatum orig.) est totius naturae corruptio et vitium haereditarium, quo et ipsi infantes in matris suae utero polluti sunt, quodque veluti radix omne peccatorum genus in homine producit ideoque ita foedum et exsecrabile est coram Deo, ut ad generis humani condemnationem sufficiat. Canon. Dordr. c. 3, art. 1. Form. Cons. 10: Censemus igitur, peccatum Adami omnibus ejus posteris, judicio Dei arcano et justo, imputari. 11: Duplici igitur nomine post peccatum homo natura, indeque ab ortu suo, antequam ullum actuale peccatum in se admittat, irae ac maledictioni divinae obnoxius est: primum quidem ob *παράπτωμα* et inobedientiam, quam in Adami lumbis commisit; deinde ob consequentem in ipso conceptu haereditariam corruptionem insitam, qua tota ejus natura depravata et spiritualiter mortua est, adeo quidem, ut recte peccatum originale statuatur duplex, imputatum videlicet et haereditarium inhaerens.

[3] Auch die kathol. Lehre verwirft den baaren Pelagianismus, Conc. Trid. sess. V, 1. 2: Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse, aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae: anathema sit. Sess. VI, c. 1 wird gelehrt, dass der freie Wille durch den Sündenfall geschwächt und gebeugt worden (attenuatum et inclinatum); aber eben so bestimmt Can. 5: Si quis liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit . . . anathema sit. Vgl. Cat. Rom. 3, 10. 6, u. besonders *Bellarmin,* de amiss. gratiae.

[4] Apol. Confess. Remonstr. p. 84 b (bei *Winer* S. 59): Peccatum originale nec habent (Remonstrantes) pro peccato proprie dicto, quod posteros Adami odio Dei dignos faciat, nec pro malo, quod per modum proprie dictae poenae ab Adamo in posteros dimanet, sed pro malo, infirmitate, vitio aut quocunque tandem alio nomine vocetur, quod ab Adamo justitia originali privato in posteros ejus propagatur: unde fit, ut posteri omnes Adami, eadem justitia destituti, prorsus inepti et inidonei sint ad vitam aeternam consequendum aut in gratiam cum Deo redeant, nisi Deus nova gratia sua eos praeveniat et vires novas iis restituat ac sufficiat, quibus ad eam possint pervenire. . . . Peccatum autem originis non esse malum culpae proprie dictae, quod vocant, ratio manifesta arguit: malum culpae non est, quia nasci plane involuntarium est, ergo et nasci cum hac aut illa labe, infirmitate, vitio vel malo. Si malum culpae non est, non potest esse malum poenae, quia culpa et poena sunt relata. Vgl. *Limborch,* Theol. christ. 3, 4, 4 u. a. St. m. bei *Winer* S. 60 f.

[5] Cat. Racov. p. 21 (*Winer* S. 57): Homo morti est obnoxius, quod primus homo apertum Dei mandatum, cui adjuncta fuit mortis comminatio, transgressus fuit. Unde porro factum est, ut universam suam posteritatem secum in eadem mortis jura traxerit, accedente tamen cujusvis in adultioribus proprio delicto, cujus deinde vis per apertam Dei legem, quam homines transgressi fuerant, aucta est. — Cat. Rac. qu. 423 (*Winer* S. 59): Peccatum ori-

---

*) Ueber die Streitigkeiten, welche dieser Satz in der Folge veranlasste (1583 schrieb dagegen der niederländische Theolog *Coornhert*), s. *Beckhaus* a. a. O. S. 57.

ginis nullum prorsus est. Nec enim e Scriptura id peccatum originis doceri potest, et lapsus Adae, cum unus actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam Adami, multo minus vero posterorum ejus posset, habere non potuit. — *Faust. Soc.* de Christo Serv. 4, 6 (Opp. II, p. 226): Falluntur egregie, qui peccatum illud originis imputatione aliqua pro ea parte, quae ad reatum spectat, contineri autumant, cum omnis reatus ex sola generis propagatione fluat. Gravius autem multo labuntur, qui pro ea parte, quae ad corruptionem pertinet, ex poena ipsius delicti Adami illud fluxisse affirmant. . . . Corruptio nostra et ad peccandum proclivitas non ex uno illo delicto in nos propagata est, sed continuatis actibus habitus modo hujus modo illius vitii est comparatus, quo naturam nostram corrumpente ea corruptio deinde per generis propagationem in nos est derivata. Neque vero si Adamus non deliquisset, propterea vel nos a peccatis immunes fuissemus vel in hanc naturae corruptionem incurrere non potuissemus, dummodo, ut ille habuit, sic nos quoque voluntatem ad malum liberam habuissemus. Vgl. Praelectt. theol. c. 4: Concludimus igitur, nullum, improprie etiam loquendo, peccatum originale esse, i. e. ex peccato illo primi parentis nullam labem aut pravitatem universo humano generi necessario ingenitam esse sive inflictam quodammodo fuisse, nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse, quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia, cum jam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suae naturali mortalitati a Deo relictus est, quodque naturale erat, id in delinquentis poenam prorsus necessarium est factum. Quare qui ex ipso nascuntur, eadem conditione omnes nasci oportet: nihil enim illi ademtum fuit, quod naturaliter haberet vel habiturus esset. — Vgl. Opp. I, p. 334 b: Vita aeterna donum Dei est singulare et excellentissimum, quod nihil cum natura hominis commune habet (vgl. §. 245 Note 6), aut certe ei nulla ratione naturaliter debetur. Ipsius autem hominis perpetua dissolutio ei naturalis est, ut mitissimus existimandus sit Deus, si homini delinquenti eam poenae loco constituit. Nam quid illi vel boni aufert vel mali infert, si eum naturae ipsius propriae relinquit et a se ex terra creatum atque compactum in terram rursus reverti ac dissolvi sinit. Hoc adeo rationi per se consentaneum est, ut poena quodammodo dici non possit. Vgl. *Fock* S. 498. 654 ff. *Lecler* S. 70 ff.

§. 247.

Gegensätze innerhalb der Confessionen.

Auch innerhalb der confessionellen Schranken zeigte sich indessen eine Verschiedenheit der Auffassung. Auf das Aeusserste getrieben und dadurch selbst wieder an den Rand des Irrthums geführt wurde die protestantische Ansicht in der lutherischen Kirche durch *Matthias Flacius*, der die Erbsünde als die Substanz des Menschen fasste, während *Victorin Strigel* sie nur als accidens betrachtete [1]. Dagegen fehlte es selbst im Reformationszeitalter nicht an verflüchtigenden Ansichten über das Wesen der Sünde überhaupt [2], und in Betreff der Erbsünde neigten sich auch späterhin einige reformierte Lehrer, wie die aus der Schule von *Saumur*, namentlich *Josua de la Place*, zu der mildern (arminianischen) Fassung hin [3]; während wieder in der katholischen Kirche der *Jansenismus* zu den strengeren Ansichten Augustins zurückkehrte [4].

[1] Ueber den Streit s. *Planck*, Geschichte des protest. Lehrbegriffs V, 1 S. 285 ff., die Diss. von *Otto* u. *Twesten* (oben §. 215, 7, 5), u. *Schmid* Z. h. Th. 1849, 2. Die Ansichten von Flacius finden sich hauptsächlich entwickelt in der Schrift „Clavis scripturae“

und der angehängten Abhandlung de peccato originali, sodann in dem Buche: de peccati originalis essentia, Bas. 1568; vgl. p. 655: Hoc igitur modo sentio et assero, primarium peccatum originale esse substantiam, quia anima rationalis et praesertim ejus nobilissimae substantiales potentiae — nempe intellectus et voluntas — quae antea erant ita praeclare formatae, ut essent vera imago Dei fonsque omnis justitiae, honestatis ac pietatis, et plane essentialiter veluti aureae et gemmeae, nunc sunt fraude Satanae adeo prorsus inversae, ut sint vera ac viva imago Satanae, et sint veluti stercoreae, aut potius ex gehennali flamma constantes. Das Weitere bei *Schenkel* II, S. 44 ff. u. bei *Heppe,* Gesch. des deutschen Protestantismus II, S. 395. — Die Concordienformel erklärt sich darüber p. 285: Etsi peccatum originale totam hominis naturam ut spirituale quoddam venenum et horribilis lepra . . . infecit ct corrupit . . . tamen non unum et idem est corrupta natura seu substantia corrupti hominis, corpus et anima, aut homo ipse a Deo creatus, in quo originale peccatum habitat . . . et ipsum originale peccatum, quod in hominis natura aut essentia habitat eamque corrumpit. So sind ja auch der vom Aussatz behaftete Körper des Aussätzigen und der Aussatz selbst zwei verschiedene Dinge. — Auch reformierterseits ward die flacianische Ansicht zurückgewiesen, siehe *J. H. Heidegger,* corpus theol. christ. X, 40 (ed. Tig. 1700, p. 346). Die flacianische Ansicht kann in ihrem Gegensatz gegen den Pelagianismus eine *manichäische* genannt werden, welche das Ethische im Begriff der Sünde in ein rein Physisches verwandelt; daher nennt sie auch Heidegger a. a. O. manichaeismus incrustatus.

[2] So setzt *Sebastian Franck* das Wesen der Sünde in die Unwissenheit und Thorheit, und fasst sie überhaupt mehr negativ, s. *Schenkel* II, S. 60 ff. Aehnliche Auffassungen bei *Ochino, Thamer, Münzer* u. A. ebend. S. 70 ff.

[3] *Josua Placaeus,* theses theologicae de statu hom. lapsi ante gratiam, 1640; und disput. de imputatione primi peccati Adami, Salmur. 1655. Er nahm nur eine mittelbare, keine unmittelbare Zurechnung der Sünde Adams an, wogegen die Form. Cons.

[4] S. *Reuchlin,* Port-Royal S. 342 ff. Beil. VII, S. 753 ff.

Rücksichtlich der einzelnen Sünden verwarf der Protestantismus die willkürliche Klassificirung derselben nach Art der Scholastiker. Die wahre Todsünde ist nach protestantischer Ansicht der *Unglaube,* welchen Luther den „vielköpfigen und vielfüssigen Rattenkönig unter den Sünden" nennt (Walch IV, S. 1075 ff.). *Schenkel* II, S. 73 ff.

Die Protestanten mussten (im Zusammenhange mit der strengen Ansicht von der Sünde) ebenso die *unbefleckte Empfängniss der Maria* verwerfen; denn auch die Epitheta, die sie anfänglich noch beibehalten: pura et intemerata virgo (Confess. Bas. I.) u. a. beweisen für das Dogma nichts; vgl. Declaratio Thorunensis (bei *Augusti* p. 415 u. 416): Omnes homines, solo Christo excepto, in peccato originali concepti et nati sunt, etiam ipsa *sanctissima* Virgo Maria. — Aber selbst in der kathol. Kirche fand die Lehre noch immer Gegner, und weder das Tridentinum, noch Bellarmin, noch spätere Päpste (wie Gregor XV. u. Alexander VII. wagten etwas zu bestimmen. Vgl. *Winer* S. 57 Anm. 2. *Durch eine Bulle vom 30. Nov. 1570 (Bull. II, 343) verbot Pius V. fortan irgend etwas über den Gegenstand in der Volkssprache zu schreiben. In lat. Sprache wurde die Controverse weiter geführt, ja ein Jesuit *Spinelli* behauptete in einer 1613 in Neapel erschienenen Schrift Maria Deipara thronus Dei, dass auch Maria's Eltern, Joachim und Anna im Mutterleibe geheiligt worden seien. Vgl. *Reusch,* Index, II, 229. Alexander VII. verbot wieder (Bulle v. 3. Dec. 1661) jegliche Controverse mit Elench über den Gegenstand, nachdem schon Paul V. 1617 die Controversen beschränkt hatte. Eine Reihe von Büchern über die Imm. Conc. wurden im 17. Jahrh. verboten, nicht weil sie jene lehrten, sondern weil sie sich (auch vom römischen Standpunkte aus betrachtet) Unrichtigkeiten zu Schulden kommen liessen. Als aber die Inquisition unter dem 4. Aug. 1681 die Schrift der *Maria von Agreda* ‚Die mystische Stadt Gottes' verbot, in welcher die Imm. Conc. durch angebliche direkte Mitteilung der h. Jungfrau an die Verfasserin bestätigt wurde, erfolgten so nachdrückliche Beschwerden seitens der Jesuiten und des spanischen Hofes, dass das Decret durch Innocenz XI. wieder aufgehoben wurde. Vgl. *Reusch,* II, 252 ff., wo auch fernere Auskunft.*

§. 248.

Weiterbildung des Dogma's durch Schule und Leben.

Sowohl durch die Schule, als durch das Leben erhielt die protestantische Anthropologie ihre weitere Fortbildung. Im Geiste der alten Scholastik stellten lutherische und reformierte Theologen Untersuchungen an über die Schöpfung des Menschen [1] und die Fortpflanzung des Geschlechtes (Creatianismus und Traducianismus) [2], über das Wesen des Sündenfalls [3], der Erbsünde [4] und der wirklichen Sünde [5]. Dabei machte sich im Leben fortwährend sowohl das Gefühl der Sünde und des sittlichen Unvermögens, als das der Freiheit geltend: und wenn ersteres durch die Schulbestimmungen zu einem todten Buchstaben sich verhärtete, wozu der eifernde *Calov* im Streite gegen Calixt und dessen Schule besonders beitrug [6], so hob dagegen der *Pietismus* das praktische Moment der Lehre vom menschlichen Verderben aufs neue heraus, wobei er nichtsdestoweniger die strengsten Forderungen an den sittlichen Menschen stellte [7]. Dasselbe zeigte sich bei den Jansenisten in der katholischen Kirche [8], während der pelagianisierende Jesuitismus eine lockere Moral beförderte [9].

[1] Eine vorübergehende Streitigkeit in der reformierten Kirche erregte die Behauptung, dass es schon vor Adam Menschen gegeben habe (Präadamiten). *Isaak Peyrerius* (de la Peyrère), ein Hugenot, der später zur katholischen Kirche übertrat und 1676 unter den Vätern des Oratoriums starb, schrieb 1655: de Praeadamitis. Vgl. *Bayle,* dict. III, p. 637 s. Gegen diese Ansicht (monstrosa opinio) *Calov* III, p. 1049. *Quenstedt* I, p. 733 ss. *Hollaz* p. 406. — Die gewöhnliche Definition, welche die Dogmatiker von dem Menschen gaben, war die eines animal rationale. Vorherrschend ist die Dichotomie: ein geistiges und ein sinnliches Princip. *Hollaz* P. I, c. 5, qu. 6 (p. 410): Homo constat e duabus partibus, animo rationali et corpore organico; die weitern Definitionen bei *Hase,* Hutter. rediv. §. 75. — *Joh. Gerhard* sieht in dem Menschen ein Bild der Trinität, loci theolog. T. IV, loc. IX, §. 6. Ueber das Bild Gottes im Menschen vgl. oben §. 245 Note 3. Ueber das Einhauchen der Seele s. *Gerh.* loci theol. l. l. §. 12 (bei *de Wette,* Dogm. S. 89): Non ex intimo ore suae essentiae spirat Deus animam hominis, sicut Spiritum S. ab omni aeternitate intra divinam essentiam Pater cum Filio spirat, sed animam in tempore extra suam essentiam creatam homini inspiravit.

[2] *Luther* lehrte den Traducianismus, und ihm folgen auch die lutherischen Theologen, mit Ausnahme von Calixt (de animae creatione). Mit richtigem Tacte will zwar *Gerhard* IX, 8 §. 118 den modus propagationis den Philosophen zu bestimmen überlassen; doch lehrt er selbst §. 116: . . . Animas eorum, qui ex Adamo et Eva progeniti fuissent, non creatas, neque etiam generatas, sed propagatas fuisse; und ähnlich *Calov* III, p. 1081. *Hollaz* I, 5, qu. 9 (p. 414 s.): Anima humana hodie non immediate creatur, sed mediante semine foecundo a parentibus generatur et in liberos traducitur. . . . Non generatur anima *ex* traduce, sine semine foecundo, tamquam principio materiali, sed *per* traducem seu mediante semine prolifico tamquam vehiculo propagatur. Vgl. Cons. repetit. fidei verae luther. punct. 22 (bei *Henke* p. 18): Profitemur et docemus, hominem generare hominem, idque non tantum quoad corpus, sed etiam animam. Rejicimus eos, qui docent, in hominibus singulis animas singulas non ex propagine oriri, sed ex nihilo tunc primum creari atque infundi, cum

in uteris matrum foetus concepti atque ad animationem praeparati sunt. — Dagegen sind *Bellarmin*, *Calvin* und die Reformierten für den Creatianismus, wobei sie dennoch die Erbsünde vollkommen bestehen lassen. *Calvin* (Instit. II, 1, 7) legt zwar auf solche Bestimmungen keinen so hohen Wert, als die frühern Scholastiker: Neque ad ejus rei intelligentiam necessaria est anxia disputatio, quae veteres non parum torsit; fährt aber dann fort: Neque in substantia carnis aut animae causam habet contagio, sed quia a Deo ita fuit ordinatum. *Beza* verwirft den Traducianismus aufs Bestimmteste qu. 47: Doctrina de animae traduce mihi perabsurda videtur, quoniam aut totam animam aut partem ejus traduci oporteret. Vgl. *Petrus Martyr* thes. 705: Animae non sunt omnes simul creatae ab initio, sed creantur quotidie a Deo corporibus inserendae. *Polanus* p. 2183: Eodem momento Deus creat animam simul et unit corpori infecto. *Bucan.* p. 92: Quod totum genus humanum ab Adamo corruptum est, non tam ex genitura provenit . . . quam ex justa Dei vindicta. Mehr Stellen bei *de Wette*, Dogm. S. 89. *Schweizer* I, S. 452 ff.

[3] Der Sündenfall der ersten Eltern hiess zum Unterschied von der Erbsünde (peccatum originale, originatum) das peccatum originans. Die causa externa, prima et principalis war der Satan, die causa instrumentalis die Schlange, und zwar eine wirkliche, aber vom Teufel besessene Schlange. *Gerhard* loc. X, §. 8, p. 295 sucht zwischen dem allzu buchstäblichen Josephus (antiqu. 3 [1]) und dem allegorisierenden Philo (de mundi opif. f. 46) dahin zu vermitteln: Nos nec nudum, nec mere allegoricum, sed diabolo obsessum ac stipatum serpentem hic describi statuimus. (Darüber eine weitläufige Beweisführung aus der sich kundgebenden Doppelnatur der Schlange und der sowohl die leibliche Schlange von der einen, als den Teufel von der andern Seite treffenden Verfluchung.) Vgl. die Stellen aus den übrigen Dogmatikern bei *de Wette* S. 94. — Die Reformierten stellten ähnliche Untersuchungen an. So wenigstens der scholastisierende *Heidegger* X, 10 ff. Es wird c. 14 die μεϑοδεία tentationis satanicae des Nähern beschrieben, und darauf in den folgenden Capiteln (besonders c. 18) die Schuld des Menschen ermessen. Der Fall Adams war nicht particularis, sondern generalis. . . . Non simplex, sed concatenatum peccatum fuit, et universae legis, amoris Dei et proximi violationem involvit. Sowohl die Gesetze der ersten, als der zweiten Tafel wurden verletzt. Die Schuld wird überdies vergrössert, sowohl rücksichtlich des sündigenden Subjects, das, mit so vielen Wohlthaten von Gott überhäuft, keinen Antrieb zur Sünde erhalten hatte, als rücksichtlich des Verbotes, das, seiner Natur nach, ein leicht zu haltendes war. Auch Zeit und Ort (eben aus der Hand Gottes gekommen, das Wohnen im Paradiese!) erschweren die Schuld, sowie das hohe Amt, das dem Menschen geworden war, der Stammvater seines Geschlechts zu sein. Accedit, quod (peccatum Adae) radix fuit omnium peccatorum et velut equus Trojanus, ex cujus utero et iliis innumera peccata omniumque malorum Ilias prodierunt, ut gravissimum hoc peccatum et apostasiam a Deo vivente fuisse dubitari nullo modo possit. Cap. 19 wird mit den Scholastikern untersucht, wer von beiden die grössere Schuld habe, Adam oder Eva? und endlich dahin entschieden: Nobis Scriptura utcunque innuere videtur, gravius peccasse Adamum, cum non tam Evae, quam Adami peccatum accuset (Rom. 5, 12. 1 Cor. 15, 22). Cap. 20 handelt vom Anteil Gottes an der Sünde: Nec Deus spectator otiosus fuit. Nam *ante* peccatum tum lege illud vetuit, tum comminatione ab eo hominem deterruit. *In* peccato et explorationis causa hominem sibi reliquit, et patrato jam ab Eva peccato oculos ejusdem ad agnoscendam nuditatem prius non aperuit, quam Adam etiam peccasset. *Post* illud immediate judicium in peccatores exercuit . . . et in remedium peccati Christum προκεχειροτονημένον revelavit. Doch wird bescheiden hinzugesetzt: In modo, quem divina providentia circa peccatum adhibuit, explicando cogitationes et linguae nostrae ita fraenandae sunt, ut cogitemus semper Deum in coelo esse, nos in terra, eum fabricatorem esse, nos ejus plasma. Cumque intelligere, quomodo creati simus, non valeamus, multo equidem minus intelligere possumus, quomodo facti ad imaginem Dei mutari potuerimus, *ut tamen non independenter homo egerit, et Deus malum non fecerit.* Vgl. *Gerhard* §. 14 ff. §. 25: Maneat ergo firmum fixum, Deum non decrevisse nec volu-

isse istum protoplastorum lapsum, nec impulisse eos ad peccatum, nec eo delectatum fuisse etc.

4 *Gerhard* loc. X, c. 3 ss. §. 51: Per hominem victum tota natura corrupta est et quasi fermentata peccato. §. 52: Peccatum illud (Adami) non est modis omnibus a nobis alienum, quia Adam non ut privatus homo, sed ut caput totius humani generis peccavit; atque ut natura humana per ipsum communicata fit propria cuique personae ex ipso genitae, sic et naturae corruptio per propagationem communicatur. Ac proinde quemadmodum tribus Levitica inclusa lumbis Abrahae decimas obtulisse Melchisedecho dicitur (Hebr. 7, 9), ita et nos, qui in lumbis Adae peccantis delituimus, in et cum ipso non modo corrupti, sed et rei irae Dei facti sumus. Die weitern Entwicklungen c. 5. — Nach *Heidegger*, X, 44 ff. sind sowohl die potentiae naturales (superiores: mens et voluntas; inferiores: sensitiva et vegetativa) als die qualitates der Corruption unterworfen; ebenso ist das Gewissen ein irrendes geworden; und endlich sind auch die körperlichen Organe vom Verderben angesteckt (Matth. 5, 29 f.). Ueber das Wesen der Erbsünde c. 50: Neque peccatum originale merus reatus peccati alieni, neque concupiscentia sola proprie neque nuda justitiae carentia est. Sed *late* acceptum peccati alieni imputatione, et labe omnibus facultatibus inharerente, easque tum a bono avertente, tum ad malum convertente, quam utramque distinctus reatus sequitur; *stricte* vero pro solo eo, quod nascentibus seu orientibus inest, labe ea facultatibus insita, quam etiam proprius reatus sequitur, constat. Cum enim peccatum pertineat ad facultates hominis, ab iis non est discedendum. Itaque cum peccatum originis non pertineat ad opera, quae a facultatibus illis procedunt, neque est in ipsis illis, ceu spiritualis quaedam lepra haereat. Vgl. die übrigen reformierten Dogmatiker bei *Schweizer* S. 54 ff.

5 Definiert wurde die Sünde als illegalitas seu difformitas a lege divina oder als defectus vel inclinatio vel actio pugnans cum lege Dei, offendens Deum, damnata a Deo et faciens reos aeternae irae et aeternarum poenarum, nisi sit facta remissio. Unter der *Contingenz* der Sünde verstand man die (abstracte) Möglichkeit, zu sein oder nicht zu sein, im Unterschiede von (physischer) Notwendigkeit. Man unterschied peccatum originale (habituale) und actuale; und die actuellen Sünden selbst finden wir wieder eingeteilt in voluntaria et involuntaria, in peccata commissionis et omissionis*), in peccata interiora et exteriora, oder peccata cordis, oris et operis u. s. w. Vgl. *Gerh.* loc. T. V. ab init., *Heidegger* c. 52 ss., und die weitern Stellen bei *de Wette* a. a. O. u. s. *Heppe* S. 371 ff.

6 Die schon frühzeitig gehegten Ansichten *Calixts* selbst finden sich zusammengestellt in der dissert. de peccato (vom Jahre 1611); s. *G. Calixti* de praecipuis christianae religionis capitibus disputationes XV, ed. a *F. U. Calixto*, Helmst. 1658. Disput. V. Er bestreitet den Traducianismus (siehe oben Note 2) und folgert daraus Thes. 33: Quare peccatum originis in nobis non est ipsa culpa a parentibus commissa, et quia culpa non est, nec est reatus, quum aperte quoque scriptum sit (Ezech. 18, 20): Filius non portabit iniquitatem patris, si videlicet ipse eam non adprobet aut imitetur. Thes. 56: Vera et sincera est sententia, quam proposuimus, quod scilicet peccatum originis non sit ipsa culpa Adae, nec sit reatus consequens culpam, verum pravitas naturae, non tamen sine relatione ad primam culpam, cujus est tamquam effectus immediate consequens. . . . Haeret itaque in nobis aliquid, et peccatum originale dicitur, quod non est ipsa illa prima Adae praevaricatio, sed aliquid aliud ab ipsa manans. Thes. 57: Optime autem cognoscitur ex opposita integritate, quae sicuti in intellectu erat cognitio, in voluntate amor et pronitas ad benefaciendum, in adpetitu obsequium et concordia cum superioribus facultatibus, ita pravitas haec in intellectu est ignorantia, in voluntate pronitas ad malefaciendum, in adpetitu rebellio. Thes. 58: Et sicuti in integritate sive ad imaginem Dei conditus erat homo, ita nunc in pravitate sive ad imaginem Adae gignitur. Thes. 59: Et sicuti homo si non peccasset, integritas naturam

*) Besonders wurde auch gefragt nach der *Sünde wider den heiligen Geist* als „tristissima species peccati mortalis.“ *Gerh.* loc. theol. V, p. 84. *Quenst.* II, p. 80 ss. *Gass* S. 360.

humanam semper et inseparabiliter consequuta fuisset et una cum illa ad posteros propagata, ita, postquam homo peccavit, pravitas eam concomitatur et propagatur. Thes. 60: Et sicuti integritas fuisset tamquam actus primus, actus autem secundus ex illo primo natus studium et exercitium integritatis, ita nunc pravitas ista connata est actus primus, actus autem secundus est pravitas pravum actum producens. Thes. 93 (gegen Flacius): Pejor autem haeresis quam Manichaeorum, adserere, substantiam humanam esse peccatum, et hanc nihilominus a Deo propagari et conservari. Ita enim peccatum a Deo propagabitur et conservabitur, et Deus O. M. auctor peccati constituetur. Thes. 88 und a. a. O. erklärt Calixt (wie *Strigel*) die Erbsünde für ein accidens. — *Lakermann* (1644—1646 in Königsberg), ein Schüler G. Calixts, hatte in einer These behauptet, quod gratia Dei ita offertur, ut, ea oblata, in hominis potestate sit, per illam ea, quae ad conversionem et salutem necessaria sint, praestare; in einer andern: Omnes, si velint, possunt se convertere; ferner: Solum peccatum originale post lapsum adaequata causa damnationis esse non potest. Darin sah der Prof. *Mislenta* grobe und gefährliche Irrtümer. Dies führte zu einem allgemeinen Kampf, in welchem Calixt und sein Kollege *Conr. Hornejus* selbst auftraten. 1655 erschien auf *Calovs* Betrieb der gegen sie gerichtete Consensus repetitus fidei verae Lutheranae, in welchem, die Erbsünde betreffend, die lutherische Ansicht in ihrer ganzen Strenge herausgehoben ward. So namentlich Punct. 23—29 (bei *Henke* p. 18 ss.). Vgl. die Stellen bei *Neudecker* (Fortsetzung von *Münscher-von Cölln*) S. 440. Ueber das Ganze siehe *Gass* I S. 68 ff.

[7] Wie Luther, so wurde *Spener* durch das *Leben* auf seine Lehre von der Sünde geführt: daher sie bei ihm immer in der innigsten Verbindung mit der *Busse* steht. Er lässt den Begriff der Sünde nicht erst kalt werden, sondern schmiedet so zu sagen das im Glühofen der innern Erfahrungen erhitzte Eisen, weil es warm ist. Vgl. die theol. Bedenken (von *Hennicke*) S. 33 ff. Auch in der ersten Schrift, mit welcher Sp. in Sachsen öffentlich hervortrat, „Natur und Gnade" (1687), hatte er keineswegs den Zweck, diesen Gegensatz theoretisch aufzufassen und wissenschaftlich durchzuführen, sondern hielt sich auf dem praktischen Gebiete, und nahm den Gegensatz überhaupt nicht in seiner schneidenden Schärfe. Vgl. *Hossbach* I, S. 257. Aber gerade dieser Eifer in der Heiligung wurde von den orthodoxen Gegnern als eine Trübung der reinen Lehre gefasst und bekämpft.

[8] Sowohl der Pietismus, als der Jansenismus sind Beweise, dass die scheinbare Beschränkung der sittlichen Kraft, wie sie im Augustinismus liegt, doch eine tiefer gehende sittliche Wirkung hat, als das pelagianische System, so dass der Vorwurf, als untergrabe ersterer die Sittlichkeit und lähme den Willen, wenigstens nicht in der Allgemeinheit aufgestellt werdeu darf, in der man es gewöhnlich thut. Es gilt hier der Wahlspruch des Jansenismus: Dei servitus vera libertas.

[9] Vgl. die lettres provinciales. *Reuchlin,* Port-Royal S. 33 ff. 631 ff.

b. *Heilslehre.*

§. 249.

Freiheit und Gnade — Prädestination. (Nach den verschiedenen Confessionen.)

Dass die Seligkeit des Menschen von Gottes gnädigem Rathschluss abhange, blieb, in dieser Allgemeinheit gefasst, auch mitten unter den dogmatischen Kämpfen der gemeinsame Glaube aller Christen [1]. Die Ansichten gingen blos in der Bestimmung der Frage auseinander, ob dieser Ratschluss ein unbedingter oder ein durch das Verhalten des Menschen bedingter, ob er ein allgemeiner oder ein particulärer sei? Je strenger nun die Lehre von der Erbsünde und dem sittlichen

Unvermögen des Menschen gefasst wurde, desto fester musste an dem unbedingten Ratschluss gehalten werden, weshalb es (nach dem Obigen) nicht zu verwundern ist, wenn die römisch-katholische Kirche [2], die Arminianer [3] und vollends die Socinianer [4] ein mehr oder weniger pelagianisierendes Abfinden mit der menschlichen Freiheit versuchten, während wir die Lutheraner und Reformierten mit ihrer Verneinung des freien Willens und aller Mitwirkung des Menschen auf der Seite Augustins finden [5]. Gleichwohl zeigte sich hier die auffallende Erscheinung, dass die lutherischen Symbole die strenge Consequenz Augustins vermeiden und sich zu dem bedingten Ratschlusse *propter praevisam fidem* bekennen [6], wogegen die auf die Spitze getriebene reformierte Ansicht nicht nur jene Consequenz als notwendig eintreten lässt [7], sondern sogar den einmal gewonnenen Prädestinationsbegriff über die Prämissen hinausverlegt und auch den Sündenfall selbst (supralapsarisch) von Gottes Vorherbestimmung abhängig macht [8]; eine Ansicht, die jedoch nicht allgemeinen Beifall fand und über welche sogar am Ende die entgegengesetzte infralapsarische Meinung die Oberhand erhielt [9]. Rücksichtlich der Allgemeinheit der dem Menschen angebotenen Gnade bekennen sich alle Confessionen, ausser den Reformierten, zum Universalismus [10]; und auch Letztere gehen in ihrem Particularismus nicht alle gleich weit [11]; ja Einige unter ihnen stehen selbst wieder auf universalistischem Standpunkte.

1 Vgl. die Stellen bei *Winer* S. 80 ff.

2 Conc. Trid. sess. VI, can. 4: Si quis dixerit, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: anathema sit. Can. 17: Si quis justificationis gratiam nonnisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum: anathema sit. Die kath. Symbole lassen zwar im strengsten Gegensatz gegen die Pelagianer *Gott* das Werk der Bekehrung ohne Zuthun des Menschen beginnen (sess. VI, can. 3), aber *dann* muss auch der freie Wille hinzutreten und der Mensch zur Besserung mitwirken. Vgl. die weitern Stellen bei *Winer* S. 84. — *Bellarmin* de gratia et lib. arb. stellt sogleich (gegen die Pelagianer u. s. w.) den Satz in den Vordergrund: Auxilium gratiae Dei non ita offertur omnibus hominibus, ut Deus expectet homines, qui illud desiderent vel postulent, sed praevenit omnia desideria et omnem invocationem. Hieran schliesst sich c. 2: Auxilium gratiae Dei non aequaliter omnibus adest. So weit harmoniert er mit den Protestanten. Ja er fügt noch c. 3 hinzu: Nulla esset in Deo iniquitas, si non solum aliquibus, sed etiam omnibus hominibus auxilium sufficiens ad salutem negaret. Gleichwohl hält er c. 4 (mit Augustin) die praktische Cautel fest, man müsse an keines Heil zum voraus verzweifeln, sondern fortwährend ermahnen u. s. w. Diese praktische Cautel schlägt ihm aber schon c. 5 in die dogmatische Theorie um: Auxilium sufficiens ad salutem pro loco et tempore, mediate vel immediate omnibus datur (was in den folgenden Kapiteln weiter beschränkt und erörtert wird). Und so sucht er denn weiterhin (im 2. u. 3. B.) den freien Willen zu retten. Ihm ist der freie Wille nicht der Zustand des Freien, sondern die Fähigkeit zu wählen und sich zu entschliessen. Er ist ihm weder actus noch habitus, sondern potentia,

und zwar eine potentia activa. Ueber das Zusammenwirken mit der Gnade IV, c. 15: . . . Hinc sequitur, ut neque Deus determinet sive necessitet voluntatem, neque voluntas Deum. Nam et uterque concursum suum libere adhibet, et si alter nolit concurrere, opus non fiet. Simile est, cum duo ferunt ingentem lapidem, quem unus ferre non posset; neuter enim alteri vires addit aut eum impellit, et utrique liberum est onus relinquere. Quamquam Deus, nisi extraordinarie miraculum operari velit, semper concurrit, quando voluntas nostra concurrit, quoniam ad hoc se libero quodam modo obligavit, quando liberam voluntatem creavit. Ex quo etiam sequitur, ut, licet in eodem prorsus momento temporis et naturae Deus et voluntas operari incipiant, tamen Deus operetur, quia voluntas operatur, non contra. Et hoc est, quod aliqui dicunt, voluntatem prius natura operari quam Deum, non prioritate instantis *in* quo, sed *a* quo. — *Ueber die Prädestination* ebend. p. 657: Deus ab aeterno determinavit omnes effectus, sed non ante praevisionem determinationis causarum secundarum praesertim contingentium et liberarum, et rursus determinavit omnes effectus, sed non eodem modo: alios enim determinavit futuros se operante vel cooperante, alios se permittente vel non impediente etc. Ibid. p. 569: Deus, qui perfecte cognoscit omnes propensiones et totum ingenium animi nostri, et rursum non ignorat omnia, quae illi possunt occurrere in singulis deliberationibus, et denique perspectum habet, quid magis congruum et aptum sit, ut moveat talem animum tali propensione et ingenio praeditum, infallibiliter colligit, quam in partem animus sit inclinaturus.

3 *Die Arminianer denken sich eine stete Cooperation des von der Gnade geweckten menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade; die Einwirkung der letztern erscheint ihnen aber keineswegs blos als eine moralische: es ist die mit dem göttlichen Worte verbundene Kraft des heiligen Geistes* (Conf. Remonstr. 17, 2, 5), *welche auf das Gemüth influirt, dem Wesen nach also etwas Uebernatürliches, obschon der Wirkungsart nach analog der natürlichen Kraft aller Wahrheit'' Winer* S. 86, und die dort angeführten Stellen aus der Confess. und Apologia Confess. Remonstrantium. *Episcopii* institutiones V, 5 ss. *Limborch,* Theologia christ. lib. IV ab init. Cap. 12, §. 15: Concludimus itaque, quod gratia divina, per Evangelium nobis revelata, sit principium, progressus et complementum omnis salutaris boni, sine cujus cooperatione nullum salutare bonum ne cogitare quidem, multo minus perficere possimus. Cap. 14, §. 21: . . . Gratia Dei primaria est fidei causa, sine qua non posset homo recte libero arbitrio uti. Perinde est, ac si duobis captivis carceri inclusis et vinculis et compedibus arcte constrictis quidam superveniat, qui carcerem aperiat, vincula demat et egrediendi facultatem largiatur, quin et manu apprehensa eos suaviter trahat et hortetur ut exeant, unus autem occasione hac commoda utatur libertatemque oblatam apprehendat et e carcere egrediatur, alter vero beneficium istud liberationis contemnat et in carcere manere velit: nemo dicet illum libertatis suae esse causam, non vero eum qui carcerem aperuit, eo quod aperto carcere, perinde uti alter, non egredi et in captivitate remanere potuit. Dices: Ergo liberum arbitrium *cooperatur* cum gratia? Resp.: Fatemur, alias nulla obedientia aut inobedientia hominis locum habet. Dices: An cooperatio liberi arbitrii non est bonum salutare? Resp.: Omnino. Dices: Ergo gratia non est primaria causa salutis? Resp.: Non est *solitaria*, sed tamen *primaria*; ipsa enim liberi arbitrii cooperatio est a gratia tamquam primaria causa: nisi enim a praeveniente gratia liberum arbitrium excitatum esset, gratiae cooperari non posset. Dices: Qui potestatem habet credendi, non salvatur, sed qui actu credit: cum itaque prius tantum sit a Deo, posterius a nobis, sequitur, nos nostri salvatores esse. Respondeo 1: Quoniam sine potestate credendi actu credere non possumus, sequitur eum, qui credendi potestatem largitus est, etiam actus fidei primariam esse causam. Unde et in Scriptura uni gratiae plerumque fides et conversio nostra adscribi solet: quia . . . solenne est, opera magna et eximia adscribi causae principali, minus principalium nulla saepe mentione facta. Quod et hic usu venit, ut homo semper beneficii divini memor agnosceret se nullas ex seipso ad tantum bonum consequendum vires habere. Non tantum enim quod possimus velle, sed et quod actu velimus, gratiae debetur, quae nos praevenit, excitat et impellit ad volen-

dum et agendum, ita tamen, ut possimus non velle. 2: Certo sensus concedi potest, hominem sui ipsius servatorem esse, Scriptura ipsa ab ejusmodi loquendi ratione non abhorrente Phil. 5, 12.

4 Vorgänger dieser Richtung waren *Seb. Franck, Servet* u. A.: s. *Schenkel* II, S. 96 ff. Am meisten pelagianisch ausgeprägt ist der Lehrbegriff der Socinianer. Cat. Racov. qu. 422: Estne liberum arbitrium situm in nostra potestate, ut Deo obtemperemus? Prorsus. Etenim certum est, primum hominem ita a Deo conditum fuisse, ut libero arbitrio praeditus esset. Nec vero ulla causa subest, cur Deus potest ejus lapsum illum eo privaret. Siehe die weitern Stellen bei *Winer*. *Faust. Socini* praelect. theol. c. 5, und de libero hom. arbitrio deque aeterna Dei praedestinatione, scriptum J. J. Grynaeo oblatum (Opp. I, p. 780 s.). *Joh. Crellii* Ethica christ. (Bibl. fratr. Pol.) p. 262. Die Gnade besteht den Socinianern, wie den Pelagianern, mehr in äussern Veranstaltungen Gottes, doch schliessen sie auch die innern Wirkungen auf das Gemüt nicht aus. (Exterius aux. div.) sunt promissa et minae, quorum tamen promissa vim habent longe majorem. Unde etiam, quod sint sub novo foedere longe praestantiora promissa, quam sub vetere fuerint, facilius est sub novo, quam sub vetere foedere voluntatem Dei facere. (Interius aux. div.) est id, cum Deus in cordibus eorum, qui ipsi obediunt, quod promissit (vitam aeternam) obsignat. Pag. 251 (der spätern Revision): Spiritus Sanctus ejusmodi Dei afflatus est, quo animi nostri vel uberiore rerum divinarum notitia vel spe vitae aeternae certiore atque adeo gaudio ac gustu quodam futurae felicitatis aut singulari ardore complentur. Siehe die weitern Stellen bei *Winer*. Die Nachhülfe der Gnade erscheint dem Socin schon darum notwendig, weil in den meisten Menschen (zwar nicht Adams wegen, aber wegen des öftern Sündigens) der Wille geschwächt ist; vgl. oben. Die Prädestinationslehre wird verworfen, als der Ruin aller wahren Religion; vgl. prael. c. 6 ss. *Fock* S. 662 ff.

5 Schon auf der Leipziger Disputation verglich *Luther* den Menschen mit einer Säge, die sich in der Hand des Werkmeisters leidend verhalte; s. *Möhler*, Symb. S. 106. Vgl. Comment. in Genes. c. 19: In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis, in quam uxor Patriarchae Loth est conversa; imo est similis trunco et lapidi, statuae vita carenti, quae neque oculorum, oris aut ullorum sensuum cordisque usum habet. Besonders stark sprach er sich in der Schrift de servo arbitrio (gegen Erasmus) aus, worin ihm unter anderm die vielfachen Aufforderungen Gottes an die Menschen zur Haltung seiner Gebote nur als Ironie erscheinen, wie der Vater zu seinem kleinen Kinde spreche: „Komm doch", ob er gleich weiss, dass es nicht kommen kann (s. *Galle*, Melanchthon S. 270 Anm.; *Schenkel*, S. 81 ff.). In Beziehung auf Prädestination vgl. den Brief an einen Ungenannten Nr. 2622 bei *de Wette* (*Seidemann*) VI, p. 427: Per Christum certi facti sumus, omnem credentem a Patre esse praedestinatum. Omnem enim praedestinavit, etiam vocavit per evangelium, *ut credat* et per fidem justificetur. . . . Nam verum est, Deum aliquos ex hominibus aliis rejectis ad aeternam vitam elegisse et destinasse antequam jacerentur fundamenta mundi. Sed quia Deus in abscondito habitat et judicia ejus occulta sunt, non licet nobis tantam profunditatem assequi. — Auch *Melanchthon* urteilte in der ersten Ausgabe der loci viel schärfer als später, vgl. *Galle* S. 247—326. — Demgemäss lehrt die Confess. Aug. 18: De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine Spiritu Sancto efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei (1 Cor. 2, 14), sed haec fit in cordibus, cum per verbum Spir. S. concipitur. — Aehnlich, nach *Calvins* Vorgange (*Schenkel* II, S. 106 ff.), die reformierten Symbole. Conf. Helv. I. art. 9. II. 9: Proinde nullum est ad bonum homini arbitrium liberum, nondum renato, vires nullae ad perficendum bonum etc. (Vgl. die übrigen Symbole bei *Winer* S. 81 f.) — Die veränderte Gesinnung *Melanchthons* erzeugte den *synergistischen* Streit, worüber *Planck* IV, S. 584 ff. *Galle* S. 336 ff. In der 1559

zu Jena erschienenen Confutationsschrift heisst es unter anderm f. 36 b (bei *Planck* S. 598): Fugiamus ac detestemur dogma eorum, qui argute philosophantur, mentem et voluntatem hominis in conversione seu renovatione esse σύνεργον seu causam concurrentem, cum et Deo debitum honorem eripiat. et suos defensores, ut Augustinus inquit, magis praecipitet ac temeraria confidentia labefactet, quam stabiliat. Und so lehrt auch endlich die Concordienformel p. 662: Antequam homo per Spir. S. illuminatur, convertitur, regeneratur et trahitur, ex sese et propriis naturalibus suis viribus in rebus spiritualibus et ad conversionem aut regenerationem suam nihil inchoare, operari aut cooperari potest, nec plus quam lapis, truncus aut limus. — Ueber die weitern dogmatischen Bestimmungen der Theologen s. *Heppe* S. 426 ff.

[6] Die Form. Conc.*) p. 617—618 hilft sich durch den Unterschied von praedestinatio et praescientia: Praescientia enim Dei nihil aliud est, quam quod Deus omnia noverit, antequam fiant. . . . Haec praescientia Dei simul ad bonos et malos pertinet, sed interim non est causa mali, neque est causa peccati, quae hominem ad scelus impellat. . . . Neque haec Dei praescientia causa est, quod homines pereant; hoc enim sibi ipsis imputare debent. Sed praescientia Dei disponit malum, et metas illi constituit, quousque progredi et quamdiu durare debeat, idque eo dirigit, ut, licet per se malum sit, nihilominus electis Dei ad salutem cedat. . . . Praedestinatio vero seu aeterna Dei electio tantum ad bonos et dilectos filios Dei pertinet, et haec est causa ipsorum salutis. Etenim eorum salutem procurat et ea, quae ad ipsam pertinent, disponit. Super hanc Dei praedestinationem salus nostra ita fundata est, ut inferorum portae eam evertere nequeant. Haec Dei praedestinatio non in arcano Dei consilio est scrutanda, sed in verbo Dei, in quo revelatur, quaerenda est. — Zu diesen Bestimmungen war die Concordienformel durch die Streitigkeiten mit den Reformierten gelangt. Anlass dazu gab zunächst der Streit der beiden Strassburger Theologen *Joh. Marbach* und *Hieronymus Zanchius*, wovon der Erstere lutherisch, der Letztere calvinisch gesinnt war; s. *Planck* VI, S. 809. und *C. Schmidt*, Peter Martyr Vermigli, S. 138**).

[7] Von den vorcalvinischen Bekenntnissschriften sagt der erste Basler Art. 1: „Dannenher bekennend wir, dass Gott vor und ee die welt erschaffen, alle die erwölt habe, die er mit dem erb ewiger seligkeit begaben will". Doch merkwürdig findet sich diese Bestimmung nicht in Verbindung mit der Lehre von der Erbsünde, sondern sie steht gleich vorn beim Artikel von Gott. Dasselbe ist der Fall bei *Zwingli*. Auch er erklärt sich ganz bestimmt für die Prädestination, ad Carolum Imp. Fidei ratio (Opp. IV, p. 6 s.): Constat autem et firma manet Dei electio: quos enim ille elegit ante mundi constitutionem, sic elegit, ut per filium suum sibi cooptaret; ut enim benignus et misericors, ita sanctus et justus est etc. Im Zusammenhang entwickelt Zw. seine Ansichten hierüber in der Schrift de prov. Dei (Opp. IV, p. 79 ss.). Nach ihm ist auch die Sünde Adams schon mit prädestinirt, aber ebenso die Erlösung. Vgl. p. 109 ss. Pag. 113: Est electio libera divinae voluntatis de beandis constitutio. . . . Quemadmodum legislatoribus ac principibus integrum est constituere ex aequi bonique ratione, si divinae majestati integrum est ex natura sua, quae ipsa bonitas est, constituere. Pag. 115: In destinandis ad salutem hominibus voluntas divina prima vis est: ancillantur autem sapientia, bonitas, justitia et ceterae dotes, quo fit, ut voluntati referatur, non

*) *Dass Luther selbst seine im Kampf gegen Erasmus durchgebildete Position später (nach *Th. Harnack*, L.'s Theol. I, S. 236 ff. im J. 1578) aufgegeben, ja bekämpft und dass die Form. Conc. diesen Abfall besiegelt hat, ergiebt sich aus dem Obigen. Jenen Zwiespalt sucht *Dieckhoff* (Luthers Lehre 1887) nun auszugleichen durch den Versuch des Nachweises, dass „der Prädestinatianismus der ursprünglichen (d. h. vor 1517 entwickelten) und eigentlichen Intention der evangelischen Lehre Luthers fremd gewesen ist" s. a. a. O. S. 161—176.*

**) Die Frage nahm auch eine praktische Wendung: ob man für den Papst beten dürfe oder nicht? Marbach entschied sich in verneinendem, Zanchi in bejahendem Sinn. Nur für die, meinte er, dürfe man nicht beten, welche die Sünde wider den heiligen Geist begehn; es könne aber nicht a priori behauptet werden, dass ein Papst, nur weil er Papst sei, diese Sünde begehe.

sapientiae . . . non justitiae, non liberalitati divinae. . . . Est igitur electio libera, sed non caeca, divinae voluntatis, sed non solius quantumvis praecipuae causae, constitutio cum majestate et auctoritate, de beandis, non de damnandis. Pag. 140: Stat electio Dei firma et immota, etiamsi per filium suam praecepit, electos ad se transferre. . . . Firma manet electio, etiamsi electus in tam immania scelera prolabatur, qualia impii et repudiati designant. . . . Testes sunt David, Paulus, Magdalena, latro, alii. — Gegen die praktische Consequenz, der Erwählte könne also sündigen, wie er wolle, es schade ihm nicht, hat Zw. die Antwort (ib.): Qui sic loquuntur, testimonium dant, aut se electos non esse, aut fidem ac Dei cognitionem nondum habere. . . . Omnia cooperantur electis ad bonum; omnia quoque circum illos divina providentia fiunt, neque quicquam tam frivolum fit, quod in Dei ordinatione ac opere frivolum sit. Pag. 143: Hoc omnino irrefragabile est, aut providentiam omnia curare, nuspiam cessare aut torpere, aut omnino nullam esse. Vgl. das Weitere bei *Hahn* St. Kr. 1837, S. 765 ff., und dagegen *Herzog*, ebend. 1838, S. 778 ff. *Schweizer* II, S. 192 ff. *Schenkel* II, S. 386 ff. *Spörri* S. 10 ff. Aus der Vergleichung der Prädestinationslehre Zwingli's mit seinen anderweitigen (vom strengen Augustinismus abweichenden) Ansichten von der Seligkeit der Heiden geht mindestens so viel hervor, dass bei Zwingli die Prädestinationslehre mehr an dessen *Theologie*, als an seine *Anthropologie* geknüpft war, mithin allerdings mehr einen speculativen, als einen ethischen Hintergrund hatte, ohne dass dies jedoch den Vorwurf des Pantheismus im geringsten nach sich zöge. — Schon in näherm Zusammenhange mit der Erbsündenlehre steht die Lehre von der Gnadenwahl bei *Calvin*, Inst. III, c. 21—24. So c. 23: Iterum quaero: Unde factum est, *ut tot gentes una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae* absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? Hic obmutescere oportet tam dicaces alioqui linguas. Decretum quidem *horribile* fateor; inficiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. Ebenso nimmt in der zweiten helvetischen Confession der Artikel 10 de praed. seine Stellung ein hinter den Artikeln 8 de lapsu hom. und 9 de libero arbitrio; und so Conf. Gall. art. 12. Belg. art. 16. Canon. Dordr. I, 1 u. s. w. (vgl. Note 11).

[8] Inst. III, c. 23 §. 7 nennt *Calvin* es ein *„frigidum commentum"*, den Fall des ersten Menschen von der göttlichen Verordnung auszuschliessen; vgl. §. 4: Quum ergo in sua corruptione pereunt (homines), nihil aliud quam poenas luunt ejusdem calamitatis, *in quam ipsius praedestinatione lapsus est Adam* ac posteros suos praecipites secum traxit. Hier ist der Punkt, wo *Calvin* (und auch sein Schüler *Beza*)*) über Augustin hinausgeht, der den Fall Adams nicht *mit* in die Prädestination einschliesst. Bei Calvin hängt die Prädestination *sowohl* an den ethisch-anthropologischen, *als* an den theologisch-speculativen Prämissen; sie ist praktisch und theoretisch zugleich. Die Benennung *Supralapsarier* bildete sich freilich erst später auf der Dordrechter Synode. Namentlich waren die Gomaristen dem supralapsarischen System zugethan**). *„Mag man sich auch in Dordrecht gescheut haben, für den Supralapsarismus aufzutreten, jedenfalls ist er die innere Orthodoxie"* *Schweizer* II, S. 124.

*) Inwiefern auch Luther dahin neigte? s. *Baur* (gegen *Möhler*) S. 38.

**) Den Gegensatz beider Systeme bezeichnet *Episcop.* inst. V, 5 dahin: Duplex est eorum sententia, qui absolutam hujusmodi praedestinationis gratiam asserunt. Una est eorum, qui statuunt, decretum praedestinationis absolute a Deo ab aeterno factum esse ante omnem hominis aut condendi aut conditi aut lapsi (nedum resipiscentis et credentis) considerationem vel praevisionem. Hi *Supralapsarii* vocantur. Altera est eorum, qui praedestinationis istius objectum statuunt homines definite praescitos, creatos ac lapsos. *Definite*, inquam, praescitos etc., ut a prima sententia distinguatur, quae statuit, objectum praedestinationis homines indefinite praescitos, seu (ut D. Gomarus loquitur) creabiles, labiles, reparabiles, salvabiles, hoc est, qui creari ac praedestinari poterant. Et hi *Sublapsarii* (Infralapsarii) vocantur. . . . Discrepat posterior sententia a priore in eo tantum, quod prior praedestinationem praeordinet lapsui, posterior eam lapsu subordinet. Illa praeordinat eam lapsui, ne Deum insipientem faciat; haec subordinat, ne Deum injustum faciat, i. e. lapsus auctorem. Vgl. *Limb.* Theol. christ. IV, 2.

[9] So die Prediger zu Delft *im Streit mit Coornhert*, vgl. *Schröckh,* KG. nach d. Ref. V, S. 224. Selbst die Bestimmungen der Dordrechter Synode begnügten sich mit dem infralapsarischen System. Wenigstens findet sich die Meinung der Supralapsarier nicht bestimmt ausgesprochen. Auch die Form. Cons. art. 5 redet nur von einer Zulassung (permittere) des Falles Adams.

[10] Ueber den notwendigen Zusammenhang des Universalismus mit der bedingten, und des Particularismus mit der unbedingten Gnadenwahl s. *Planck* a. a. O. So lehrt die Form. Conc. p. 618: Christus vero omnes peccatores ad se vocat et promittit illis levationem, et serio vult, ut omnes homines ad se veniant et sibi consuli et subveniri sinant. Pag. 619: Quod vero scriptum est, multos quidem vocatos, paucos vero electos esse, non ita accipiendum est, quasi Deus nolit, ut omnes salventur, sed damnationis impiorum causa est, quod verbum Dei aut prorsus non audiant, sed contumaciter contemnant, aures obdurent et cor indurent et hoc modo Spiritui Sancto viam ordinariam praecludant, ut opus suum in his efficere nequeat, aut certe quod verbum auditum flocci pendant atque abjiciant. Quod igitur pereunt, neque Deus, neque ipsius electio, sed malitia eorum in culpa est. — Ebenso lehren die Remonstranten art. 2: Jesum Christum, mundi servatorem, pro omnibus et singulis mortuum esse, atque ita quidem, ut omnibus per mortem Christi reconciliationem et peccatorum remissionem impetraverit, ea tamen conditione, ut nemo illa remissione peccatorum re ipsa fruatur praeter hominem fidelem, et hoc quoque secundum evangelium. Siehe die weitern Stellen bei *Winer* S. 92.

[11] So lässt die 1. Basler Conf. (vgl. Note 7) stillschweigend den Fall offen, dass Gott auch könnte Alle, oder wenigstens alle Gläubigen, erwählt haben. Auch die Helvetia drückt sich besonnen aus, c. 10: Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominis respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Christo. . . . Et quamvis Deus norit, qui sint sui, et alicubi mentio fiat paucitatis electorum, *bene sperandum est tamen de omnibus, neque temere reprobis quisquam est adnumerandus.* Vgl. Confess. Angl. art. 17. Scot. art. 8. Auch im Heidelb. Katech. Fr. 20 wird die Prädestination vom *Glauben* abhängig gemacht. Ob Fr. 37 von einem allgemeinen Verdienst Jesu die Rede sei? darüber waren die Meinungen der spätern Reformierten selbst geteilt; s. *Beckhaus* a. a. O. S. 70 f. Sehr naiv die Conf. March. art. 14 (nach vorangegangener Affirmation): . . . „Nicht dass Gott ein Ursach sei des Menschen Verderbens, nicht dass er Lust habe an der Sünder Tod, nicht dass er ein Stifter und Antreiber der Sünde sei, *nicht dass er nicht Alle wolle selig haben,* denn das Widerspiel durchaus in der h. Schrift zu finden ist; sondern dass die Ursach der Sünde und des Verderbens allein bei dem Satan und in den Gottlosen zu suchen, welche wegen ihres Unglaubens und Ungehorsams von Gott zur Verdammniss verstossen. Item, *dass an Niemandes Seligkeit zu zweifeln, so lange die Mittel der Seligkeit gebraucht werden,* weil allen Menschen unwissend, zu welcher Zeit Gott die Seinen kräftiglich berufe, wer künftig glauben werde oder nicht, weil Gott an keine Zeit gebunden und alles nach seinem Wohlgefallen verrichtet. Hier entgegen verwerfen Se. Kurf. Gn. alle und jede zum Teil gotteslästerliche, zum Teil gefährliche Opiniones und Reden, als dass man in den Himmel hinauf mit der Vernunft klettern und allda in einem sonderlichen Register oder in Gottes geheimer Kanzlei und Ratstuben erforschen müsse, wer da zum ewigen Leben versehen sei oder nicht, da doch Gott das Buch des Lebens versiegelt hat, dass ihm wohl keine Creatur hineingucken wird.“ Gleichwohl verwirft die Conf. ausdrücklich die Ansicht, dass Gott propter fidem provisam die electos erwählt habe, welche Ansicht geradezu als pelagianisch bezeichnet wird. — Am meisten particularistisch lauten dagegen ausser Confess. Gall. art. 12, Belg. art. 6 (bei *Winer* S. 88) die Bestimmungen der Dordr. Synode (bei *Winer* S. 89) und der Form. Cons. art. 4: Deus ante jacta mundi fundamenta in Christo fecit propositum seculorum (Eph. 3, 11), in quo ex mero voluntatis suae beneplacito sine ulla meriti, operum vel fidei praevisione ad laudem gloriosae gratiae suae elegit *certum ac definitum* in eadem

corruptionis massa et communi sanguine jacentium adeoque peccato corruptorum *numerum*, in tempore per Christum sponsorem et mediatorem unicum ad salutem perducendum etc.

Mit diesen Vorstellungen hingen auch die über Unwiderstehlichkeit der Gnade und Verlierbarkeit derselben zusammen. Nach der Lehre der Reformierten wirkt die Gnade unwiderstehlich, und kann auch, einmal erlangt, nicht mehr verloren werden. *Calvin*, Inst. III, 2, 12. Canon. Dord. V, 3. Das Gegenteil lehren die Lutheraner Confess. Aug. 12 (p. 13 zunächst gegen die Wiedertäufer), Form. Conc. p. 705, sowie die arminianischen und socinianischen Symbole (bei *Winer* S. 112). Ebenso gehört die Lehre von der *Heilsgewissheit* (certitudo salutis) dem reformierten Lehrsystem an; vgl. *Calvin*, Inst. III, c. 24 §. 4 ss. — Ueber die Tugenden und die Seligkeit der Heiden dachten die Anhänger des augustinischen Systems wie Augustin selbst. Um so mehr musste Zwingli's Aeusserung auffallen in Christianae fid. brevis et clara expositio §. 10.

§. 250.

Streitigkeiten über die Prädestination innerhalb der Confessionen.

Gegen Calvins Lehre hatten sich schon zu seinen Lebzeiten **Albert Pighius* von Campen sowie* in Genf selbst *Sebastian Castellio* und *Hieronymus Bolsec* erhoben, deren Stimme aber nicht durchdrang [1]. — Die mildere Lehre des *Arminius* und seiner Anhänger behielt in der reformierten Kirche fortwährend ihre stillen Gönner, und auf der Akademie zu Saumur versuchte *Moses Amyraldus*, der Schüler Camerons, durch die Aufstellung eines sogenannten Universalismus hypotheticus [2] eine Synthese des Universalismus und Particularismus; ein Streben, das auch andere Lehrer Frankreichs mit ihm teilten [3]. Sein Schüler *Claude Pajon* dachte sich die Gnadenwirkungen des heil. Geistes in *der* Weise mit den Wirkungen des Wortes verbunden, dass er eine unmittelbare Einwirkung des Geistes auf die Herzen leugnete, dabei aber der Grundvoraussetzung der calvinischen Prädestinationslehre, *dass Alles, was in der Welt und in der Heilssphäre geschieht, schlechthin von Gott abhängig sei,* nichts abbrechen wollte [4]. — Weiter, als die lutherische Dogmatik es gestattete, dehnte den Universalismus der von den Reformierten zu den Lutheranern übergetretene *Samuel Huber* aus, der deshalb auch von beiden Parteien verfolgt wurde [5]. — In der katholischen Kirche aber suchte der strengere Augustinismus zu verschiedenen Malen wieder zu seinem alten Ansehen zu gelangen. Die Streitigkeiten auf der Universität zu Löwen [6] und der Versuch des *Ludwig Molina*, die Prädestinationslehre mit der Lehre vom freien Willen zu vereinigen [7], rief die päpstlichen Congregationen de auxiliis (gratiae divinae) hervor, die aber zu keinem förderlichen Resultat führten [8]; bis dann in dem *Jansenismus* eine bleibende Opposition gegen die pelagianisirende Auffassung sich hervorthat, welche auch in der Prädestination sich streng an ihren Meister anschloss [9].

[1] Ueber *Pighius* vgl. §. 217, n. 3. — Bald nach seiner Entfernung aus Genf und Uebersiedelung nach Basel (1544) gab *Castellio* eine Erklärung des 9. Cap. des Br. an die Römer heraus, worin er die calvinische Lehre heftig angriff. In einer zu Paris erschienenen ano-

nymen Schrift, „Auszüge aus den lateinischen und französischen Schriften Calvins", ward die Lehre von der Gnadenwahl *„durch den beissendsten Witz und die schärfste Dialektik, wie es ein Voltaire gethan hätte, mit Füssen getreten" Henry,* Leben Calvins I, S. 389. Nach seinem Tode erschien mit Vorr. des F. Socin: *Sebast. Castellionis* dialogi IV de praedestinatione, de electione, de libero arbitrio, de fide, Aresdorfii (Basil.) 1578. Vgl. *Mähly,* Castellio, Basel 1862; seine Lehre: bei *Schweizer,* C.-D. I, S. 319 ff. — **Bolsec* (geb. in Paris, erst Carmeliter, dann Arzt in Genf) verwarf öffentlich die Prädestinationslehre, weil Gott dadurch zum Urheber der Sünde werde, und geriet dadurch 1551 in Streit mit Calvin. Wegen Auflehnung, Pelagianismus (und anstössigen Lebens) ausgewiesen, hielt er sich erst auf Berner Gebiet, kehrte dann nach Paris und (1562) in den Schoss der kath. Kirche zurück. Vgl. *Schweizer,* C. D. I, 205 ff.*

2 Ueber seine Person († 1664) s. *Bayle,* dict. unter Amyraut; *Schweizer,* s. u. Gegen seine Behauptungen, sowie gegen die des *Ludwig Capellus* und *Josua de la Place,* waren die strengen Bestimmungen der Form. Cons. gerichtet, s. oben §. 249 Note 11. Amyrauts Ansichten finden sich entwickelt in dem Traité de la prédestination, Saumur 1634. p. 89: Si vous considerés le soin que Dieu a eu de procurer le salut au genre humain par l'envoy de son fils au monde, et les choses qu'il y a faites et souffertes à ceste fin, la grace est *universelle* et présentée à tous les homnes. Mais si vous regardés *à la condition* qu'il y a nécessairement apposée, de croire en son fils, vous trouverés qu'encore que ce soin de donner aux hommes un Rédempteur procède d'une merveilleuse charité envers le genre humain, néantmoins ceste charité ne passe pas ceste mesure, de donner le salut aux hommes, pourveu qu'ils ne le refusent pas: s'ils le refusent, il leur en oste l'espérance, et eux par leur incrédulité aggravent leur condamnation. Vgl. Specimen animadversionum in exercitationes de gratia universali, Salmur. 1684. Ueber den weitern Schriftenstreit s. *Al. Schweizer,* Moses Amyraldus, Vers. e. Synthese des Universalismus u. des Particularismus (in Zellers Jahrbb. 1852, 1. 2. — grossenteils gegen die Auffassung Ebrards): *„Der Amyraldismus hat zwar die Bezeichnung: hypothetischer Universalismus, erhalten. Derselbe ist aber sehr verfänglich, und geeignet, die durchaus verkehrte Vorstellung zu erregen, als wäre der calvinische Particularismus wirklich durchbrochen und, wie Ebrard meint, nur zum Schein beibehalten worden; während gerade Amyraut in vollem Ernste ihn wo möglich noch geschärft hat."* Gleichwohl liegt im Amyraldismus eine bedeutende Milderung des Dogma's darin, dass er *einen idealen Universalismus zu dem particularen Weltplan hinzufügt." Schweizer,* C.-D. II, 225—563.

3 *Tessard, Daitlé, Blondel, Claude, du Bose, le Faucheur, Mestrezat, Tronchin.* — Als Gegner traten auf *Molinaeus* (in Sédan) u. A., besonders aber *Friedr. Spanhemius* (Exercitationes de gratia universali, Lugd. Bat. 1646); wogegen *Amyraut:* Exercitatio de gratia universali, Salm. 1647. u. a. (bei *Schweizer* S. 61).

4 Die Meinung Pajons wurde besonders bestritten reformierterseits von *Claude* und *Jurieu* (Traité de la nature et de la grace ou du concours général de la providence et du concours particulier de la grace efficace, contre les nouvelles hypothèses de Mr. P.[ajon] et de ses disciples, Utrecht 1687), auch von *Leydecker* und *Spanheim;* lutherischerseits von *Val. Ernst Löscher* (Exercitatio theol. de Claudii Pajonii ejusque sectatorum quos Pajonistas vocant doctrina et fatis, Lips. 1692). — Ueber den Zusammenhang dieser vereinzelten Meinung mit dem übrigen reformierten Dogmencomplex und ihre Bedeutung für die ref. Theologie s. *Al. Schweizer* in der §. 225, 3 angeführten Abhandlung, sowie C.-D. II, 564 ff.

5 Aus Burgdorf (Kanton Bern) gebürtig, aber seiner Lehre wegen vertrieben; ward lutherischer Pfarrer bei Tübingen und endlich Prof. in Wittenberg. Durch die Lehre, dass Gott schlechthin von Ewigkeit her *alle Menschen* zur Seligkeit berufen habe (auch ohne Rücksicht auf ihren zukünftigen Glauben), wurde er nun auch den Lutheranern anstössig. Gegen ihn traten *Polycarp Lyser* und *Aegidius Hunnius* auf (1593). Er aber beschuldigte

seine Gegner des Calvinismus. Vgl. über die weitere Streitigkeit (und über die nähern einlenkenden Erklärungen *Hubers*). *Schweizer*, Centraldogmen I, S. 501 ff.

6 Noch zur Zeit des Trid. Conzils brach der Streit des *Michael Bajus* (de Bay, geboren 1513, † 1589) mit scotisch gesinnten Collegen aus. Pius V. erliess 1567 eine Bulle, worin er 76 Sätze des Bajus (mehrere waren wörtlich aus Augustin) verdammte (freilich nur in *einem* gewissen Sinne). Gregor XIII. bestätigte die Verdammung 1579. Als nun aber die Jesuiten *Leonhard Less* und *Johann du Hamel* zu sehr im pelagianischen Sinne lehrten, trat die Löwener Facultät gegen 34 aus ihren Vorlesungen gezogene Sätze auf und verdammte sie öffentlich. Vgl. das Weitere in: *Linsenmann*, M. Bajus, Tübingen 1867; dazu: *Reusch*, Index I, 444 u. ö. — *Baji* Opp. Col. 1696.

7 Ebenfalls Jesuit, geb. 1540, † 1600, lehrte auf der portugiesischen Universität zu Evora. Schrieb: Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia. Die Vermittlung bestand wesentlich in der Unterscheidung von praescientia und praedeterminatio; die erstere nannte er scientia media.

8 Clemens VIII. ordnete sie an im Jahr 1597. Unter Paul V. wurden sie (1607) entlassen. Der Papst gebot 1611 beiden Parteien Stillschweigen. Vgl. *Aug. le Blanc* (Serry), historia congreg. de auxiliis gratiae, Antw. 1790. fol.

9 S. allg. DG. §. 228.

§. 251.

Rechtfertigung und Heiligung. Glaube und Werke.

Möhler, Symbolik S. 134 ff. *Baur* S. 215 ff. *Hase*, Polemik B. 2, Kap. 1. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. I, Kap. 4, 5, 6. *Plitt*, Einl. in die Augustana II, Erlangen 1868, S. 15—75. *Th. Harnack*, Luther's Theologie II (ebd. 1886).

Während Katholiken und Protestanten die Rechtfertigung (justificatio) des Sünders Gott zuschreiben, gehen sie darin von einander ab, dass die katholische Kirche den Act der Rechtfertigung und den der Heiligung in den einen der *Gerechtmachung* (justificatio) zusammenfallen lässt [1], die protestantische dagegen beides auseinanderhält, indem sie die Rechtfertigung des Sünders vor Gott als einen von Gott ausgehenden Gerichtsact vorausgehen, und die Heiligung als therapeutischen Act nachfolgen lässt [2]. Beide Kirchen schreiben dem *Glauben* eine den Sünder rechtfertigende Eigenschaft zu, aber mit dem bedeutenden Unterschiede, dass die katholische Lehre *neben* dem Glauben auch noch die Werke ausdrücklich als Bedingung fordert und diesen eine gewisse Verdienstlichkeit zuschreibt [3], wogegen der Protestantismus *den Begriff des Glaubens so tief fasst, dass er auf dem *„sola fides justificat"* beharren kann [4]*. Eine Ausnahme machten schon im Reformationszeitalter die Männer der *wiedertäuferischen und sonstigen antikirchlichen* Opposition [5] und die von ihnen ausgegangenen Secten. Während übrigens die Arminianer und Socinianer mit den orthodoxen Protestanten die Rechtfertigung zunächst auf den Act der Sündenvergebung beschränkten [6], fassen die Mennoniten und Quäker dieselbe als einen therapeutischen Act [7]. Ueber das Verhältniss des Glaubens aber zu den Werken nähern sich auch

die Erstgenannten nebst den Mennoniten der katholischen Fassung, doch mit dem wichtigen Unterschiede[8], dass sie den guten Werken, die sie für notwendig erachten, dennoch das Verdienstliche absprechen[9].

[1] Conc. Trid. sess. VI, can. 7: Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae etc. Vgl. Can. 11, und *Bellarmin*, de justif. II, 2: . . . Sicut aër, cum illustratur a sole per idem lumen, quod recipit, desinit esse tenebrosus et incipit esse lucidus, sic etiam homo per eandem justitiam sibi a sole justitiae donatam atque infusam desinit esse injustus, delente videlicet lumine gratiae tenebras peccatorum etc.

[2] Apol. Aug. Conf. p. 125: Justificare h. l. (Rom. 5, 1) forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem. Vgl. p. 73. p. 109, Form. Conc. p. 685. Helv. II. c. 15: Justificare significat Apostolo in disputatione: peccata remittere, a culpa et poena absolvere, in gratiam recipere et justum pronuntiare. — „*Nach katholischen Grundsätzen prägt sich Christus durch die Rechtfertigung im Gläubigen lebendig ein und aus, so dass dieser ein lebendiges Abbild vom Urbilde wird; nach protestantischen wirft er nur seinen Schatten auf ihn, unter welchem die fortwährende Sündhaftigkeit von Gott nicht bemerkt wird.*“ *Möhler* S. 134. S. dagegen *Baur* S. 229 ff. und die von Möhler selbst (S. 136) angeführte Stelle aus *Calvin* (Antidot. in Conc. Trid. p. 702): Neque tamen negandum est, quin perpetuo *conjunctae sint ac cohaereant* duae istae res, sanctificatio et justificatio. Der Protestantismus leugnet also nicht die Zusammengehörigkeit, sondern nur die Einerleiheit beider; und wenn die Conc.-Formel (sol. decl. III, p. 695) sagt: Totam justitiam nostram *extra nos* quaerendam, so erklärt sich dies aus dem Folgenden: extra omnium hominum merita, opera etc.

[3] Conc. Trid. ss. VI, c. 6. Can. 8: Per fidem ideo justificari dicimur, quia fides est humanae salutis *initium, fundamentum et radix* omnis justificationis. Dagegen c. 9: Si quis dixerit, *sola* fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur . . . anathema sit. Vgl. c. 12. Dies hängt zusammen mit der mehr äusserlichen (historischen) Auffassung des Glaubens. Cat. Rom. I, 1, 1: Nos de ea fide loquimur, cujus vi omnino assentimur iis, quae tradita sunt divinitus. In dieser Beziehung kann man dann sagen: Der *Glaube* wird (als Unterwürfigkeit unter die Autorität) wie das gute Werk etwas Verdienstliches haben. Was die Verdienstlichkeit der Werke betrifft, so wird die justitia durch die Ausübung der guten Werke *vermehrt*. Vgl. Conc. Trid. sess. VI. Cat. Rom. II. 5, 71. *Bellarmin*, de justific. V, 1. IV, 7. Gleichwohl sollen (nach Bellarmin) die Verdienste der Menschen Christi Verdienst nicht verdunkeln; vielmehr sind sie selbst die Frucht des Verdienstes Christi, und dienen dazu, seine Ehre bei den Menschen zu verherrlichen. *Bellarmin* V, 5 (bei *Winer* S. 105). — *Theoretisch war diese Anschauung innerhalb des Katholizismus, auch des mittelalterlichen, immer wieder zum Ausdruck gelangt — das bewirkte schon der Einfluss der augustinischen Theologie, der sich nicht ganz beseitigen liess. Aber in dem Bewusstsein der grossen Mehrzahl war sie, als Luther auftrat, keineswegs lebendig und auch bei den hervorragendsten Theologen dadurch getrübt, dass seit Thomas von Aquin gelehrt wurde: zu grösserer subjektiver Sicherung der Gnadenzuteilung könne auch der Mensch noch ein *meritum de congruo* durch gute Werke erwerben, während freilich *meritum de condigno* in der Heilsökonomie nur das durch Gottes Gnade in Christo u. s. w. Dargebotene in sich berge. Dass die Lehre von den *merita de congruo* durchaus pelegianisch ist, haben die Reformatoren erkannt und oft genug betont; nur hätten sie nicht die daraus formulierten Anklagen gegen die Scholastik im allgemeinen richten sollen, da sie eigentlich nur der nominalistischen Tradition in derselben galten. Vgl. *Ritschl*, a. a. O.

S. 135—139. Das Trienter Conzil hat sich mit der obigen allgemeinen Fassung begnügt und der kirchlichen Praxis nicht zu nahe treten wollen. Vgl. oben §. 186, N. 5*).

4 Aug. Conf. art. 4: Docent, quod homines non possint justificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, quia sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso. — Freilich verstanden auch die Protestanten darunter nicht blos den *historischen* Glauben (wie die Katholiken)*), s. art. 20 (p. 18): Admonentur etiam homines, quod hic nomen fidei non significet tantum historiae notitiam, qualis est in impiis et diabolo, sed significet fidem, quae credit non tantum historiam, sed etiam *effectum historiae,* videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet per Christum habeamus gratiam, justitiam et remissionem peccatorum. Vgl. Apol. p. 68! — Rücksichtlich der guten Werke und ihres Verhältnisses zum Glauben hatte *Luther* selbst erst die *ächten* Werke der Barmherzigkeit sehr hoch gestellt, indem er sie von *todten* Gesetzes- und Ceremonialwerken unterschied. Bei vorgerückter Erkenntniss aber über den Glauben als die innerste Quelle der Sittlichkeit und durch den Kampf mit den pelagianisirenden Gegnern dazu gedrängt, sprach er auch den besten Werken ihre Verdienstlichkeit ab, und sah sie mit verdächtigen Augen an, sobald sie nicht aus dem Glauben kommen: vgl. *Schenkel* II, S. 193 ff. — Confess. Aug. art. 20, p. 16: Falso accusantur nostri, quod bona opera prohibeant. . . . Docent nostri quod necesse sit bona opera facere, non ut confidamus per ea gratiam mereri, sed propter voluntatem Dei. — Apol. p. 81: Nos quoque dicimus, quod dilectio fidem sequi debeat. Neque tamen ideo sentiendum est, quod fiducia hujus dilectionis aut propter hanc dilectionem accipiamus remissionem peccatorum et reconciliationem. Ibid. p. 85: Falso calumniantur nos adversarii, quod nostri non doceant bona opera, cum ea non solum requirant, sed etiam ostendant, quomodo fieri possint etc. Vgl. die weitern Stellen der lutherischen Symbole bei *Winer* S. 99 u. 105. — Aehnlich die reformierten Bekenntnisse. Confess. Bas. Art. 9 *von Glauben und Werken*: Wir bekennend nachlassung der sünden, durch den glouben in Jesum Christum, den Crützgeten, vnd wiewol dieser gloub sich one vnderlass durch die werck der liebe übt, harfür thut, vnd also bewert würdet, yedoch gebend wir die gerechtigkeit vnd gnugthuung für vnsere sünd nit den wercken, so des gloubens frücht, sonder allein dem waren vertruwen vnd glouben in das vergossen blut des lämblin Gottes, dann wir fry bekennend, dass vns in Christo . . . alle ding geschenkt syend. Darumb die werck der glöubigen nit zur gnugthuung irer sünden, sondern allein darumb geschehend, dass sy damit Gott dem Herrn vmb die grosse gutthat, vns in Christo bewiesen, sich etlichermass danckbar erzeigend. — Vgl. auch die Ordnung des Heidelberger Katech., wo die ganze Sittenlehre unter dem Artikel der Dankbarkeit begriffen ist. Confess. helv. II. c. 15: Quoniam vero nos justificationem hanc recipimus non per ulla opera, sed per fidem in Dei misericordiam et Christum. Ideo docemus et credimus cum Apostolo, hominem peccatorem justificari *sola fide* in Christum, non lege aut ullis operibus . . . Loquimur in hac causa non de ficta fide, de inani et odiosa aut mortua, sed de fide viva vivificanteque, quae propter Christum, qui vita est et vivificat, viva est et dicitur, ac se vivam esse vivis declarat operibus." Dann die weitere Definition c. 16: Fides humana non est opinio ac humana persuasio, sed firmissima fiducia et evidens ac constans animi assensus

---

*) Dieser verschiedene Sprachgebrauch war den streitenden Parteien wohl bekannt; s. *Bellarmin*, de justif. §. 4. Sie bewegten sich also in keiner Logomachie. Nur dies einzig ist zu bedauern, dass die Protestanten (selbst Luther) nicht immer den innerlich-dynamischen Begriff des Glaubens festhielten und ihn häufig (darin den Katholiken ähnlich) mit der fides historica verwechselten. Dadurch entstand eine Glaubensgerechtigkeit, die noch schlimmer war als die Werkgerechtigkeit, weil sie nicht einmal Anstrengung kostete und dagegen Hochmut und Härte gegen Andersdenkende erzeugte; s. *Schenkel* II, S. 200 ff. Dagegen drang *Zwingli* immer auf die *sittliche* Natur des Glaubens, s. ebend. S. 299 ff. Zwischen der dogmatischen und ethischen Fassung des Begriffes suchten Melanchthon und Calvin zu vermitteln, ebend. S. 322 ff.

denique rectissima comprehensio veritatis Dei . . . atque adeo Dei ipsius, summi boni, et praecipui promissionis divinae et Christi, qui omnium promissionum est colophon. — Heidelb. Katech. Fr. 21: Was ist wahrer Glaube? Es ist nicht allein eine gewisse Erkenntniss, dadurch ich alles für wahr halte, was uns Gott in seinem Wort geoffenbaret hat, sondern auch ein herzliches Vertrauen, welches der heil. Geist durch das Evangelium in mir wirket, dass nicht allein Andern, sondern auch mir Vergebung der Sünden, ewige Gerechtigkeit und Seligkeit von Gott geschenket sei, aus lauter Gnaden, allein um des Verdienstes Christi willen — *Ueber den Versuch, auf dem Regensburger Religionsgespräch eine Vereinigungsformel für Protestanten und Katholiken zu finden, vgl. oben § 217, Zusatz.*

[5] So *Thomas Münzer*, *David Joris*, *Seb. Franck*, *Thamer*, *Schwenkfeld* u. A. Vgl. *Schenkel* II, S. 251 ff. *Hagen* II, S. 374 ff.

[6] Confess. Remonstr. 18, 3, und Apol. Confess. Rem. p. 112 a: Justificatio est actio Dei, quam Deus pure pute in sua ipsius mente efficit, quia nihil aliud est, quam volitio aut decretum, quo peccata remittere et justitiam imputare aliquando vult iis, qui credunt. i. e. quo vult poenas peccatis eorum promeritas iis non infligere eosque tamquam justos tractare et praemio afficere. — Auch die Socinianer fassen die Rechtfertigung als einen richterlichen Act. Cat. Racov. qu. 453 (ebend.): Justificatio est, cum nos Deus pro justis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat. Vgl. *Socin*, de just. (Opp. II, p. 603): *Duplici* autem ratione amovetur peccatum: vel quia non imputatur ac perinde habetur ac si nunquam fuisset, vel quia peccatum ipsum revera aufertur, nec amplius peccatur. . . . Nun heisst es zwar weiter: *Utraque* haec amovendi peccati ratio in justificatione coram Deo nostra conspicitur (was den Schein wecken könnte, als ob beides identificiert würde). Allein im Folgenden tritt beides wieder auseinander: Ut autem cavendum est, ne, ut hodie plerique faciunt, vitae sanctitatem atque innocentiam effectum justificationis nostrae coram Deo esse dicamus, sic diligenter cavere debemus, ne ipsam sanctitatem atque innocentiam justificationem nostram coram Deo esse credamus, neve illam nostrae coram Deo justificationis causam efficientem aut impulsivam esse affirmemus, sed tantummodo causam, sine qua eam justificationem non contingere decrevit Deus. — Auch im Folgenden wird immer die justificatio als peccatorum remissio gefasst, und die obedientia als blosse Bedingung, unter welcher die Rechtfertigung stattfindet.

[7] *Ris*, Confess. art. 21: Per vivam fidem acquirimus veram justitiam i. e. condonationem seu remissionem omnium tam praeteritorum quam praesentium peccatorum, ut et veram justitiam, quae per Jesum cooperante Spir. Sancto abundanter in nos effunditur, adeo ut ex malis . . . fiamus boni atque ita ex injustis revera justi. — *Barclay* (apol. 7, 3 p. 128) will zwar unter der justificatio nicht die guten Werke als solche verstehen, selbst nicht insofern sie vom göttlichen Geiste gewirkt sind, aber wohl die *formatio Christi in nobis*, die neue Geburt, welche zugleich in der Heiligung besteht; denn sie ist *realis interna animae renovatio.* Qui Christum in ipsis formatum habent, integrum eum et indivisum possident.

[8] *Limborch*, Theol. chr. VI, 4, 22: . . . Sine operibus fides mortua et ad justificationem inefficax est. 4, 31. Vgl. Confess. Remonstr. XI, 1 s. und Apol. Confess. p. 113. — Nach *Socin* (de justif., in der Bibl. fratr. Pol. T. II, p. 601 s.) besteht der Glaube zugleich im Gehorsam gegen Gottes Gebote. „*Was sie sonst von dem rechtfertigenden Glauben vorbringen . . . ist aus den katholischen Schulen entlehnt*“ *Möhler* S. 634. Ueber die Rechtfertigungslehre der Mennoniten s. *Ris*, Confess. art. 20: Fides . . . debet comitata esse amore Dei et firma confidentia in unum Deum.

[9] *Schyn*, plen. deduct. p. 232 (bei *Winer* S. 107): Non credimus bona opera nos salvare, sed agnoscimus bona opera pro debita obedientia et fructibus fidei. Auch nach *Socin* haben die Werke, obwohl sie nötig sind, nichts Verdienstliches (non sunt meritoria), de justif. p. 603.

§. 252.

Schwankungen innerhalb der Confessionen.

Auch innerhalb der protestantischen Kirche fanden jedoch einige Schwankungen statt. So liess *Andreas Osiander* Rechtfertigung und Heiligung in *einen* Act zusammenfallen [1], und was das Verhältniss der Werke zum Glauben betrifft, so behauptete *Nic. Amsdorf* im Gegensatze gegen *Georg Major*, der die Nützlichkeit derselben zur Seligkeit gelehrt hatte, die guten Werke seien schädlich zur Seligkeit [2]. Später hob *Calixt* das ethische Moment hervor, und obgleich er an dem Princip der *sola* festhielt, erklärte er sich gegen die fides *solitaria* [3]. Die Mystiker beider protestantischen Confessionen legten (ähnlich wie die Quäker) auf die Heiligung einen besondern Nachdruck und sprachen sich entschieden gegen die äusserliche juridische Fassung der Rechtfertigungslehre aus [4].

[1] Ueber *Osianders* Lehre in ihrer frühesten Gestalt (seit 1524) s. *Heberle* St. Kr. 1844, 2. Weiter entwickelt ist dieselbe in seinen beiden 1549 u. 1550 gehaltenen Disputationen, in der Schrift: de unico mediatore 1551, und in mehreren Predigten. Was die orthodoxe Lehre Rechtfertigung nannte, wollte er *Erlösung* genannt wissen. (Bild eines aus der Sclaverei losgekauften Mohren.) *Δικαιοῦν* heisst ihm: gerecht machen; nur metonymisch kann es „gerecht sprechen“ heissen. Vgl. *Möller*, Osiander; *ders.* RE² XI, S. 124 ff. *Schenkel* II, S. 355 ff. *Ritschl*, I, S. 235—240: „Von der Lehre der Reformatoren über dies Werk Christi weicht O. in zwei Punkten ab: einerseits durch die Unterscheidung zwischen redemtio und justificatio, von denen nur die erstere keine Wirkung des Verdienstes Christi sei; andrerseits durch die Identificierung von justificatio mit regeneratio (renovatio, vivificatio), wobei er sich von der katholischen Lehre nur dadurch unterscheidet, dass er die guten Werke für die justificatio nicht in Anschlag bringt.“ — Gegen ihn *Franz Staphylus, Mörlin* u. A. — Auch reformierterseits ist *Calvin* auf's Entschiedenste gegen den Osiandrismus, den er eine calumnia nennt. Vgl. Inst. III, c. 11 §. 10 ff. u. c. 13 §. 5: Quicunque garriunt, nos fide justificari, quia regeniti spiritualiter vivendo justi sumus, nunquam gustarunt gratiae dulcedinem, ut Deum sibi propitium fore confiderent.

[2] Vgl. dessen Schrift „Dass die Propositio, gute Werke sind schädlich zur Seligkeit, eine rechte sei“, abgedr. in *S. Baumgartens* Gesch. der Religionsparteien, S. 1172—1178. Amsdorf versteht dies zunächst von den Werken, sofern sie die Seligkeit verdienen wollen; aber auch sofern sie Früchte des Glaubens sind, sind sie unvollkommen und mit Sünde behaftet, und würden uns vor dem Richterstuhl Christi verdammen, wenn Gott sie nicht um des Glaubens an Christum willen gnädig annähme. Zwischen *notwendig* zur Seligkeit und *schädlich* giebts nach ihm keinen Mittelweg. „Und ob dieser Consequenz oder Folge etwas in dialectica fehlte, als doch nicht ist, so fehlt ihr doch überall nichts in theologia.“ Sonderlich „um der Mönche und Heuchler willen müsse man auf dieser Proposition halten, obs auch bei der Vernunft und in philosophia ärgerlich klinge.“ *„Als Zeichen und Zeugen des Glaubens“* will auch A. sie gelten lassen; „denn so lange der Glaube bleibt, so lange folgen auch gute Werke, und wenn wir sündigen, so *verlieren* wir nicht die Seligkeit, sondern *wir haben sie schon zuvor durch den Unglauben verloren.*“ Vgl. *Planck* IV, S. 469 ff.

[3] S. disputatio theol. de gratuita justificatione, praeside G. Calixto exponit *G. Titius*, Helmst. 1650. Dagegen Consens. repet. Punct. 42—57.

4 Schon *Schwenkfeld* behauptete, dass durch Luthers Lehre der gemeine Mann in fleischliche Freiheit und Irrung geführt werde. Er räumte zwar ein, dass die Lehre (vom Glauben und den Werken) in einem gewissen Sinne und unter gehörigen Einschränkungen wahr sei, aber leicht könne sie in todten Buchstabenglauben und sittliche Gleichgültigkeit ausarten. Vgl. *Planck* V, 1 S. 83 ff. *Schenkel* a. a. O. (§. 251 Note 5). Der Glaube ist, nach Schwenkfeld, wesentlich etwas Dynamisches, „eine gnädige Gabe des Wesens Gottes, ein Tröpflein des himmlischen Quellbrunnens, ein Gläuzlein der ewigen Sonne, ein Funken des ewigen Feuers, welches Gott ist, und kürzlich eine *Gemeinschaft und Teilhaftigkeit* der göttlichen Natur und Wesens" (ὑπόστασις Hebr. 11, 1), s. „vom Worte Gottes" S. 110 b. u. *Erbkam* S. 431 ff. — *J. Böhm* (von der Menschwerdung Christi, Thl. II, c. 7, §. 15; bei *Umbreit* S. 51): „Die gleisnerische Babel lehret izt: unsere Werke verdienen nichts, Christus habe uns vom Tode und der Höllen erlöset, wir müssen nur *glauben,* so werden wir gerecht. Höre Babel! der Knecht, der seines Herrn Willen weiss und den nicht thut, soll viel Streiche leiden. Ein Wissen ohne Thun ist als ein Feuer, das da glimmet und kann vor Nässe nicht brennen. Willt du, dass dein göttlich Glaubensfeuer brennen soll, so musst du dasselbe aufblasen und aus des Teufels und der Welt Nässe ausziehen, du musst ins Leben Christi eingehen und sein Wort treiben" u. s. w. — Und wenn auch *Arndt* fester als Böhm auf dem lutherischen Glaubensfundament stand, so drang er doch überall auf die aus dem Glauben hervorgehende *Liebe* (s. die Stellen aus dem Wahren Christentum in meinen Vorles. über d. Ref. Bd. III, S. 377—379). — *Poiret* nannte den auf Polemik gerichteten lieblosen Glauben einen *soldatischen* Glauben (ebend. IV, S. 327). — *„Die Quäker sind der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung so abgeneigt gewesen, dass sie dieselbe als Kennzeichen der Kirche Babylons bezeichneten." *Ritschl* a. a. O. I, S. 317 nach *Weingarten,* Revolutionsk. Englands S. 359. — Vgl. im allg.: *Ritschl,* I, S. 314—346.*

§. 253.

Die Heilsordnung im System.

Wovon die Grundzüge in den Symbolen gegeben waren, das bildeten die Dogmatiker, besonders die protestantischen, weiter zu einer bestimmten *Heilsordnung* aus. Nachdem der Gnadenruf (vocatio) an den Sünder, welchem die auditio von Seiten des Menschen entspricht, vorausgegangen, folgen die Gnadenwirkungen (operationes Spiritus) in bestimmter Abstufung: 1) illuminatio, 2) conversio (poenitentia), 3) sanctificatio (renovatio), 4) perseverantia, 5) unio mystica cum Deo. Doch stimmen die Dogmatiker in dieser Ordnung nicht ganz überein[1]. Die Mystiker sowohl als die sogenannten Pietisten sahen über diese scholastischen Bestimmungen hinweg und bildeten sich ihre eigene Heilsordnung und Terminologie[2].

1 Vgl. darüber die kirchlichen Dogmatiker; *de Wette* S. 151 ff.; *Hase,* Hutter. red. §. 106 ff., wo sich zugleich die Stellen aus den übrigen alten Dogmatikern finden; *Gass* S. 362 ff. und die dort angeführten Schriften von *Hülsemann* und *Musäus.*

2 Die Heilsordnung wurde um der Pietisten willen und im Gegensatz gegen sie gemacht, s. *de Wette* S. 151. Ueber die Ansichten derselben von der sogenannten Theologia irregenitorum und der Heilsordnung überhaupt s. *Planck,* Gesch. der protest. Theol. S. 223 ff. Die Pietisten liessen die Wiedergeburt des Menschen mit der Veränderung seines Willens anfangen, die Gegner begannen mit der Erleuchtung des Verstandes. *Ihnen tritt die *unio mystica* an die Stelle der Rechtfertigung. Vgl. darüber *Ritschl,* Gesch. d. Pietismus II, 22 ff.* Das

Gefühl der unio mystica steigerte sich bei manchen Mystikern zur Ekstase, bei andern ging es in den Quietismus über. Vgl. *Molinos* Guida spirituale (Auszüge bei *Scharling* a. a. O. S. 55 ff. und Beilage S. 236). Da in den symbol. Büchern sich noch nichts über die unio mystica angedeutet findet, so waren auch die orthodoxen Dogmatiker ungleicher Meinung. Ueber den Streit der Leipziger und Wittenberger Theologen mit den Tübingern und Helmstädtern (wegen der Behauptung von *Just. Feuerborn*, dass eine approximatio der göttlichen Substanz an die menschliche stattfinde) vgl. *Walch*, Religions-Streitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche III, S. 130 ff.

DRITTER ABSCHNITT.

Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln, den Heiligen, den Bildern dem Messopfer und dem Fegfeuer.

(Die praktischen Consequenzen.)

---

§. 254.

Mit der Verschiedenheit des formalen [1] wie des materialen [2] Princips, welche hier den Katholicismus, dort den Protestantismus constituieren, hängen auch die Ansichten über die Kirche und ihre Gnadenmittel, über den Gottesdienst, vorzüglich die Messe und das Messopfer, und über die Wirkungen des letztern auf die Schicksale der Verstorbenen (Fegfeuer) zusammen, oder vielmehr sie gehen als notwendige Consequenzen daraus hervor. Beide Kirchen aber stehen wieder darin den Secten gegenüber zusammen, dass sie, wenn auch in verschiedenem Maasse und in verschiedener Weise, den historisch-positiven Boden zu bewahren suchten, und darum auch äusserlich hervortretende und gesetzlich geordnete Formen festhielten, während diese mit grösserer oder geringerer Willkür die geschichtliche Entwicklung des Christentums und seine höhere gemeinschaftbildende Natur verleugneten, und deshalb entweder auf dem Wege einer trockenen Reflexion oder einer phantastischen Mystik sich dem auflösenden Element des Separatismus preisgaben [3].

[1] Ueberall, wo die symbolischen Schriften auf die sogenannten *Missbräuche* der katholischen Kirche zu reden kommen, verwerfen sie dieselben hauptsächlich darum, weil sie entweder nicht in der *Schrift* begründet oder gar ihr zuwider sind.

[2] Der Hauptgegensatz von *Glaube* und *Werken* (Innerlichem und Aeusserlichem) zieht sich auch durch diese Lehren hindurch. Wo der Protestant eine unsichtbare Ordnung der Dinge ahnt, da hält sich der Katholik an die äussere, in die Sinne fallende Form; wo jener Gnadenanstalten und Gnadenmittel sucht, da sieht dieser opera operata u. s. w.

3 Das Sichauflösen in Kirchlein und Sichzerbröckeln in Atome ist das gemeinsame Schicksal aller Secten. Ebenso ist ihnen gemeinsam die Verkennung des *Symbolischen* im Gottesdienst. Entweder verschmähen sie solches ganz als blosses Sinnenwerk, oder es ist ihnen nur leere Ceremonie. — Der Protestantismus war einerseits auf dem Wege dahin zu gelangen, andrerseits aber lagen in ihm gewaltige positive Kräfte, die ihn zurückhielten und zur Organisation von Cultus und Verfassung ihn hintrieben. Mehr von Grund aus versuchte solches der Calvinismus, während das Luthertum sich mehr an das Herkömmliche anschloss.

§. 255.

Die Kirche und die Kirchengewalt.

Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche, Stuttg. 1853. *Hansen*, die lutherische und die reformierte Kirchenlehre von der Kirche, Gotha 1854. *Münchmeier* a. a. O. *Dieckhoff*, Luthers Lehre von der kirchlichen Gewalt, Berlin 1865. *Hase*, Polemik B. I, Kap. 2.

Der schon früher bestehende Gegensatz zwischen äusserlicher und innerlicher Auffassung des Begriffes der Kirche trat in dem Kampfe zwischen Katholicismus und Protestantismus in *der* Weise heraus, dass nach römisch-katholischer Ansicht die Kirche in der sichtbaren, unter dem Papst als ihrem Oberhaupte vereinigten, Gemeinschaft der auf ein äusserliches Bekenntniss und auf einen und denselben Gebrauch der Sacramente hin Getauften [1], nach protestantischer Ansicht aber in der Gemeinschaft aller derer besteht, die durch das Band des wahren Glaubens verbunden sind, von welcher, ihrem innersten Wesen nach unsichtbaren Gemeinschaft die sichtbare Kirche, in welcher das Evangelium recht gelehrt wird und die Sacramente recht verwaltet werden, nur der unvollkommene Ausdruck ist [2]. Nach der einen Ansicht gelangt gewissermaassen der Einzelne durch die Kirche zu Christo, nach der andern gelangt er durch Christum zur Kirche [3]. Mit dieser Verschiedenheit des Grundbegriffs hangen auch die verschiedenen Vorstellungen von der Kirchengewalt und der Hierarchie zusammen. Die protestantische Kirche verwirft nicht nur das Papsttum und die Abstufung der geistlichen Würden im katholischen Sinne, sondern von dem geistlichen Priestertum aller Christen ausgehend, sieht sie in dem Klerus der Kirche nicht, wie die katholische Lehre, eine specifisch von den Laien sich unterscheidende Priesterschaft, sondern nur die Gesammtheit der von Gott verordneten und von der Kirche rechtmässig bestellten Lehrer und Diener derselben, der daher auch gewisse Rechte und Pflichten innerhalb der Kirche teils nach göttlichen, teils nach menschlichen Rechten zukommen [4]. Weiter als die Protestanten gehen in der antihierarchischen Opposition die Wiedertäufer und Quäker, welche mit dem Priesterstande auch zugleich den *Lehrstand* der Kirche verwerfen und der Befugniss in derselben zu lehren allein von dem *innern* Berufe dazu abhängig machen [5].

1 Wie Augustin (den Donatisten gegenüber), behauptet die katholische Kirche, Böse und Gute seien in der streitenden Kirche*) auf Erden gemischt, s. Confut. A. C. c. 7, u. Cat. Rom. I, 10, 7, besonders deutlich entwickelt bei *Bellarmin*, ecclesia milit. c. 1: Nostra sententia est, ecclesiam *unam* tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum ejusdem christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, romani pontificis. Ex qua definitione facile colligi potest, qui homines ad ecclesiam pertineant, qui vero ad eam non pertineant. Tres enim sunt partes hujus definitionis: professio verae fidei, sacramentorum communio, et subjectio ad legitimum pastorem, romanum pontificem. Ratione primae partis excluduntur omnes infideles, tam qui nunquam fuerunt in ecclesia, ut Judaei, Turcae, Pagani, tam qui fuerunt et recesserunt, ut haeretici et apostatae. Ratione secundae excluduntur catechumeni et excommunicati, quoniam illi non sunt admissi ad sacramentorum communionem, isti sunt dimissi. Ratione tertiae excluduntur schismatici, qui habent fidem et sacramenta, sed non subduntur legitimo pastori, et ideo foris profitentur fidem et sacramenta percipiunt. Includuntur autem omnes alii, etiamsi reprobi, scelesti et impii sunt. Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesia et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt: nos autem et credimus in ecclesia inveniri omnes virtutes, fidem, spem, caritatem et ceteras; tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae ecclesiae, de qua scripturae loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum.

2 Ueber die allmähliche Ausbildung des Kirchenbegriffs bei *Luther* s. *Schenkel* III, 1, ff., *Plitt* u. *Köstlin* a. a. O.; bei *Zwingli* s. *Schenkel* ebend. S. 61 ff., bei *Calvin* S. 99 ff. Ueber die von *Zwingli* (Antibolum 1524) gemachte Unterscheidung von einer ecclesia invisibilis s. *Neander*, Kath. u. Prot. S. 190. Confess. Aug. art. 7: Est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Apolog. Confess. Aug. p. 144 ss. (gegen die äusserliche Vorstellung und Vergleichung mit einem Staate, sowie gegen die Verdrehung dahin, als ob die Protestanten unter der Kirche eine platonische Republik verständen). Es ist zu unterscheiden zwischen Ecclesia propria und Ecclesia non proprie dicta. Nur die erstere ist das corpus Christi und die congregatio sanctorum. Confess. Bas. I. Art. 5: Wir gloubend eine heilige christenliche kylch, d. i. gemeinschafft der heyligen, die versammlung der glöubigen im Geist, welche heylig und ein brut Christi ist, in denen alle die burger sind, die da warlich veriehend [bekennen], dass Jesus sye Christus das lämlin Gottes, so da hinnimpt die sünd der welt, vnd ouch durch die werck der liebe sölchen glouben bewerend. Confess. helvet. II. c. 17: Oportet semper fuisse, esse et futuram esse ecclesiam, i. e. e mundo evocatum coetum fidelium, sanctorum inquam omnium communionem, eorum videlicet, qui Deum verum in Christo servatore per Verbum et Spiritum Sanctum vere cognoscunt et rite colunt, denique omnibus bonis per Christum gratuito oblatis fide participant. . . . Illam docemus veram esse ecclesiam, in qua signa vel notae inveniuntur ecclesiae verae, inprimis vero verbi divini legitima vel sincera praedicatio. Gegen den Missverstand von ecclesia invisibis: non quod homines sint invisibiles, ex quibus ecclesia colligitur, sed quod oculis nostris absconsa, Deo autem soli nota, judicium humanum saepe subterfugiat. Confess. Gall. art. 27. Belg. 27: Credimus unicam ecclesiam catholicam seu universalem, quae est congregatio sancta seu coetus omnium vere fidelium christianorum, qui totam suam salutem in uno Jesu Christo exspectant, sanguine ipsius abluti et per spiritum ejus sancti-

*) Der Unterschied, den *sie* macht zwischen ecclesia militans und triumphans, bezieht sich auf das Diesseitige und Jenseitige, während der protestantische Unterschied von sichtbarer und unsichtbarer Kirche sich auf das Diesseitige allein bezieht. Vgl. *Schweizer* II, S. 663.

ficati atque obsignati. *Sancta haec ecclesia certo in loco non est sita vel limitata, aut ad certas singularesque personas alligata, sed per totum mundum sparsa atque diffusa.* Vgl. Angl. 19. Scot. 16. Besonders scharf findet sich die Lehre von der Kirche entwickelt bei *Calvin*, Inst. IV, 1 ff. — Mit den reformierten Grundsätzen stimmen auch die Arminianer (*Limborch*, Theol. VII, 1, 6) und die Mennoniten überein; *Ris*, Confess. art. 24. Ueber Quäker und Socianianer s. *Winer*, S. 168. — Uebrigens zeichnet sich der Socinianismus aus durch die dogmatische Indifferenz in Betreff der Kirche. *Socin.* (Opp. I, p. 3): Quod si dicas, ad salutem necessarium esse, ut quis sit in vera Christi ecclesia, et propterea necessarium simul esse, ut veram Christi ecclesiam inquirat et agnoscat, negabo consecutionem istam.... Nam simulatque quis Christi salutarem *doctrinam* habet, is jam vel re ipsa in vera Christi ecclesia est, vel ut sit non habet necesse inquirere, quaenam sit vera Christi ecclesia, id enim ... jam novit. Daraus schliesst er weiter: Quaestionem de ecclesia, quaenam sive apud quos sit, quae hodie tantopere agitatur, vel inutilem propemodum esse, vel certe non esse necessariam. — Auch die protestantische Kirche bekennt sich zu dem Grundsatz: *extra ecclesiam nulla salus*, nur in anderer Weise; vgl. *Winer* S. 169. Ebenso ist auch ihr die *wahre* Kirche eine untrügliche (columna veritatis), vgl. Confess. Aug. p. 148. Die spätern orthodoxen Lutheraner nehmen dies Prädicat ausschliesslich für *ihre* (lutherische) Kirche in Anspruch, indem sie nicht nur die römischen Katholiken, sondern auch die Calvinisten von der Kirche ausschliessen, s. Consens. repet. punct. 59 (bei *Henke* p. 44): Rejicimus eos, qui docent ad ecclesiam christianam pertinere non tantum Lutheranos et Graecos [sic], sed Pontificios etiam et Calvinianos.

[3] So macht *Calvin* Inst. IV, 1, 2 darauf aufmerksam, dass es im Symb. apost. nicht heisse: Credo *in* ecclesiam, wie credo in Deum, in Christum, sondern blos Credo ecclesiam. Auch ist die Kirche keine Priesterkirche (coetus Pastorum), ibid. § 7. *„Der Protestantismus fordert den Gehorsam unter Christus, und knüpft an diesen den Anteil des Einzelnen an der Kirche; der römische Katholicismus fordert dagegen den Gehorsam unter die Hierarchie, und macht von diesem den Anteil abhängig, den der Einzelne an den Segnungen Christi hat.“* *Schenkel* III, 1, S. 18.

[4] Ueber den Zusammenhang der Priesteridee mit dem Opfer in der kathol. Kirche s. Conc. Trid, sess. XXIII, c. 1. Dagegen Apol. A. C. p. 201. Schon *Luther* lehrte: „Jeder Christenmann sei ein Pfaffe, und jedes Christenweib eine Pfäffin, es sei jung oder alt, Herr oder Knecht, Frau oder Magd, gelehrt oder Laie.“ Opp. Altenb. I, fol. 522 (bei *Spener*, geistl. Priesterthum, Frkf. 1677. S. 76.ff.). An den Adel deutscher Nation (Walch X, S. 302 ff.): „Darum ist des Bischofs Weihen nichts anders, als wenn er anstatt der ganzen Versammlung Einen aus dem Haufen nähme, die alle gleiche Gewalt haben, und ihm beföhle, dieselbe Gewalt für die Andern auszurichten. Gleich als wenn zehn Brüder, Königs Kinder, Einen erwählten, das Erbe für sie zu regieren: sie wären ja alle Könige und gleicher Gewalt, und doch Einem von ihnen zu regieren befohlen wird. Und dass ich's noch klarer sage: Wenn ein Häuflein frommer Christenlaien würden gefangen und in eine Wüstenei gesetzt, die nicht bei sich hätten einen geweihten Priester, und würden allda der Sachen eins, erwählten Einen unter ihnen und beföhlen ihm das Amt zu taufen, Messe halten, absolviren und predigen, der wäre wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöfe und Päpste geweiht hätten.“ Vgl. de capt. Babyl. und Von der Winkelmesse und der Pfaffenweihe. Vgl. *Schenkel* a. a. O. S. 16 ff. u. *Köstlin* S. 59 ff. Auch von *Zwingli* und *Calvin* wird das allgemeine Priesterthum betont. *Zwingli* nennt in den Schlussreden zur 1. Züricher Disputation (1523; Werke Zwingli's I, S. 199) die kath. Kirche „ein husfrow Christi.“ Uss dem folgt, dass alle, die in dem Houpt lebend, glider und kinder Gottes sind“ (Thes. 8). Darum sind (Th. 62) keine anderen Priester, als „die das Gotteswort verkündend“. Vgl. *Calvin* Instit. II, 15, 6. IV, 18, 13. 16. 17. Der protest. Gegensatz von *sacerdotium* und *ministerium* und was damit zusammenhängt, findet sich scharf und treffend entwickelt in der Conf. helv. II. art. 18: Diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud enim commune est christianis omnibus, ut

modo diximus, hoc non item. Nec e medio sustulimus ecclesiae ministerium, quando repudiavimus ex ecclesia Christi sacerdotium papisticum. Equidem in Novo Testamento Christi non est amplius tale sacerdotium, quale fuit in populo vetere, quod unctionem habuit externam, vestes sacras etc. . . . quae typi fuerunt Christi, qui illa omnia veniens et abrogavit. — Was den Lehrer der Kirche auszeichnen soll vor den Laien, ist (nächst der Frömmigkeit) die *theologische Wissenschaft*: Eligantur autem non quilibet, sed homines idonei, eruditione usta et sacra, eloquentia pia prudentiaque simplici, denique moderatione et honestate vitae insignes. . . . Damnamus ministros ineptos, et non instructos donis pastori necessariis. — Was die Bestellung zum Amte betrifft, so verlangt auch die protestantische Kirche, dass einer rite vocatus sei*): Nemo autem honorem ministerii ecclesiastici usurpare sibi i. e. ad se largitionibus aut ullis artibus aut arbitrio proprio rapere debet. Vocentur et eligantur electione ecclesiastica et legitima ministri ecclesiae, i. e. eligantur religiose ab ecclesia vel ad hoc deputatis ab ecclesia, ordine iusto et absque turba, seditionibus et contentione. Vgl. die übrigen Stellen aus den Symbolen bei *Winer* S. 175**).

5 Ueber das wiedertäuferische Princip s. *Schenkel* III, S. 88. *Mit welchem Kirchenbegriff die „Brüder" in Zürich in die reformatorische Bewegung 1523 eintreten wollten, zeigt *Keller*, die Ref. etc. (1885) S. 405: Ausschluss jeder fremden (staatlichen) Ingerenz; freiwillige Vereinigung der ‚Gläubigen' mit Kirchenbann u. s. w.* Sätze *Münzers* bei *Strobel* (Leben Münzers) S. 19 ff.: Quis non septies spiritu sancto profusus fuerit, Deum audire et intelligere minime potest. . . . Vera ecclesia est, quae audit vocem sponsi. — Quäkerisches Princip: *Barclay*, theol. christ. Apol. thes. 10: Sicut dono et gratia seu lumine Dei omnis vera cognitio in rebus spiritualibus recipitur et revelatur, ita et illo, prout manifestatur et in intima cordis receptum est, per ejus vim et potentiam unusquisque verus evangelii minister constituitur, praeparatur et suppeditatur in opere ministerii, et hoc movente, ducente et trahente oportet evangelistam, pastorem christianum, duci et mandari in labore et ministerio suo evangelico, et quoad loca, ubi, et quoad personas, quibus, et quoad tempora, quando ministraturus est. Porro, qui hujus habent auctoritatem, possunt et debent evangelium annunciare, licet humanis mandatis carentes et humanae literaturae ignari. E contra vero, qui hujus divini doni auctoritate carent, quamquam eruditione et scientia praediti et ecclesiarum mandatis et hominum auctoritate ut plurimum pollentes, impostores tantum et fraudatores, non veri evangelii ministri seu praedicatores habendi sunt. Praeterea, qui sanctum et immaculatum donum acceperunt, sicut gratis accepere, ita et gratis distributuri sunt absque mercede vel pacto stipendio, absit, ut eo utantur sicut arte ad lucrandam pecuniam etc. — (Auch den Weibern ist gestattet, zu lehren. *Barcl.* comment. 27.)

Von den verschiedenen Bestimmungen über das Wesen der Kirche hängen auch die über das Verhältniss der *Kirche* zum *Staate* ab. Nach der obigen Definition *Bellarmins* bildet die katholische Kirche so gut einen Staat, als die Republik Venedig u. s. w.: folglich ist sie auch unabhängig von jedem andern (weltlichen) Staate. — Unabhängigkeit der Kirche, als Reiches Gottes, von aller weltlichen Macht behauptet auch der Protestantismus, wenn er gleich die Leitung der sichtbaren Kirche mehr oder weniger in Staatshände gelegt hat, ohne jedoch damit ein System der Cäsaropapie begründen zu wollen, das später sich festsetzte. Es ist welthistorisch von der höchsten Bedeutung, dass die Reformatoren in einer so sehr bewegten Zeit das Ansehen der weltlichen Obrigkeit als einer „von Gott verordneten" nach zwei Seiten hin aufrecht zu erhalten suchten, indem sie dasselbe sowohl gegen die den Staat untergrabenden Anmaassungen der Hierarchie sicherstellten, als gegen die anarchischen Wühlereien der Wiedertäufer in Schutz nahmen: daher fast in allen Confessionen der Artikel „de magistratu" als moralisch-politisches Dogma hingestellt wird. So Conf. helv. II. 30: Damnamus itaque omnes magistratus contemptores, rebelles, reipublicae hostes et seditiosos nebulones, denique omnes, quotquot officia debita praestare vel palam vel arte renuunt. Vgl. noch Luthers

*) Ueber die verschiedenen Ordinationsgrundsätze in der lutherischen und reformierten Kirche (ordinatio vaga) s. das Kirchenrecht.

**) Der Socinianismus schliesst sich im Artikel von der Kirche im Wesentlichen an die Bestimmungen der protestantischen Hauptbekenntnisse an, fasst aber die Sache äusserlicher. Vgl. *Fock*, S. 690 ff. und oben Anm. 2.

Ansichten im Besondern bei *Köstlin* a. a. O. S. 163 ff. Indem nun die Reformatoren zugleich von der Idee einer *christlichen* Obrigkeit ausgingen (nach Analogie der theokratischen Könige des A. T.), wollten auch Einige (z. B. Zwingli) die *Kirchenzucht* („Ausreutung der Laster") getrost der weltlichen Behörde überlassen, mit Uebergehung einer besondern kirchlichen Behörde, während Andere (Oekolampad und Calvin) das kirchliche Institut des Bannes beibehielten, aber auf seine ursprüngliche apostolische Basis zurückführten; vgl. *Schröckh*, Kirchengesch. seit der Ref. III, S. 84. *Henry*, Calvin II, S. 97. *Schenkel* III, 2 S. 338 ff. Die christliche Kirche bannet (nach Conf. Bas. I. art. 7) *„nit dann vmb besserung willen, darumben sy die gebannten, nachdem die jr ergerlichs läben abgestellt vnd gebessert, mit fröuden wider uffnimmt."* Ueber den Streit mit *Thomas Erastus* (Lieber) zu Heidelberg, *einem Gegner der calvinischen Kirchenzucht und Presbyterialverfassung, der die Kirche unbedingt dem Staate unterworfen sehen will* s. *Vierordt*, Geschichte der Ref. im Grossh. Baden S. 474 ff. *Lechler* RE² s. n. *Kluckhohn*, Friedrich d. Fromme (Nördlingen, 1879) S. 376 ff. — Praktisch wichtig wurde besonders auch die Frage, wie weit die obrigkeitliche Gewalt mitwirken solle zu Unterdrückung der Ketzerei und der Irrlehre? Schon von der Wartburg aus hatte Luther den Kurfürsten gewarnt, sich mit dem Blut der falschen Propheten zu beflecken. Und auch weiter lehrte er: „Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken" (bei *Köstlin*, S. 187). Damit stand das Verfahren der Regierungen gegen die Wiedertäufer und Antitrinitarier (Servet) allerdings in Widerspruch. Und doch fand dieses Verfahren auch seine theologische Verteidigung, namentlich in der calvinischen Kirche. Vgl. die Verhandlungen darüber bei *Trechsel*, Servet S. 265 ff. *Stähelin*, Calvin I, S. 449 ff.

§. 256.

Weitere Entwicklung des Dogma's von der Kirche.

Die spätere protestantische Dogmatik führte den Unterschied von ecclesia visibilis und invisibilis (neben welchem der zwischen ecclesia militans und triumphans fortbestand) weiter durch. Die ecclesia *visibilis* ist entweder *universalis* (durch die ganze Welt zerstreut) oder *particularis* (in bestimmte Form eingeschlossen). Die Particularkirchen selbst stehen dann wieder zu einander bald in gegnerischem, bald in freundlichem Verhältniss [1]. In der Organisation der sichtbaren Kirche (ecclesia synthetica) werden von den lutherischen Dogmatikern drei Stände unterschieden, der status ecclesiasticus, politicus und oeconomicus. Nicht ebenso von den Reformierten [2], wie denn auch über die Repräsentation der Kirche (ecclesia repraesentativa) in beiden Kirchen eine etwas verschiedene Observanz stattfindet. Wichtiger indessen als diese formellen Unterscheidungen sind die Bewegungen, welche einerseits *Spener* in die Sache brachte durch die Wiederherstellung der protestantischen Lehre vom geistlichen Priestertum [3], andererseits *Thomasius* durch die *Ausdehnung der Jurisdiktion des Staates über das gesamte äussere Kirchenwesen* [4]. Die Mystiker und Enthusiasten bildeten in ähnlicher Weise wie die mittelalterlichen Secten eine fortwährende Opposition gegen alles äussere Kirchentum sowohl der Katholiken als der Protestanten [5].

[1] S. die Stellen aus den Dogmatikern bei *de Wette*, Dogm. S. 191 ff. *Hase*, Hutter. rediv. §. 119 ff.

[2] S. *Wendelin*, *Alsted* u. *Heidegger* bei *de Wette* S. 195. Vgl. *Schweizer* II, S. 657 ff. — Ueber die verschiedenen Formen der Kirchenverfassung (Consistorien, Presbyterien) s. das Kirchenrecht.

3 Das geistliche Priesterthum, aus göttlichem Wort kürzlich beschrieben und mit einstimmigen Zeugnissen gottseliger Lehrer bekräftigt, Frkf. 1677. 8. (in Fragen und Antworten). S. 7, Fr. 11: „Gehöret dann der Name der Priester nicht allein den Predigern? Antw. Nein, die Prediger sind eigentlich ihrem Amt nach nicht Priester, werden auch nirgend in dem N. Test. also genennet, sondern sie sind Diener Christi, Haushalter über Gottes Geheimnisse, Bischöfe, Aelteste, Diener des Evangeliums, des Worts u. dgl. Vielmehr ist der Name Priester ein allgemeiner Name aller Christen und kommt den Predigern nicht anders zu, als andern Christen." Fr. 12: „Sind aber dann die Prediger nicht allein die Geistlichen? Antw. Nein, auch dieser Titel gehöret allen Christen (Röm. 8, 5). Opfern, Beten, Segnen sind priesterliche Aemter, die allen Christen zukommen und in welchen Christus als der einzige Hohepriester sich kundgiebt." — Gleichwohl hielt Sp. den Lehrstand für notwendig, wie alle Protestanten. Fr. 26: „Sind dann alle Christen Prediger und haben sich des Predigtamts zu unterziehen? Antw. Nein, sondern dazu gehöret ein sonderbarer Beruf, öffentlich in der Gemeinde das Amt *vor* Allen und *über* Alle zu führen; daher welcher sich dessen und einer Macht über Andere anmaassen oder dem Predigtamt Eingriff thun wollte, sich damit versündigen würde; daher sind Andere die Lehrer, Andere die Zuhörer" u. s. w. (Dagegen haben die Laien das volle Recht, in der Schrift zu forschen; s. §. 243 Note 7.)

4 Der Landesfürst hat (nach *Thomasius*) das Recht, die Religionsverhältnisse in seinem Lande zu ordnen, Ruhestörer zu entfernen u. s. w. Er hingegen kann nicht unter der Kirchenzucht stehen. Dem (*Hobbes*'schen) Grundsatz: cujus regio, illius religio, hat indessen Thomasius nicht unbedingt gehuldigt; vgl. *die unter s. Präsidium gehaltene aus s. Vorträgen geschöpfte Disputation von *Brenneysen* De jure principis circa adiaphora 1695, u. a. (s. RE[2] XV, S. 621).*

5 *Böhm, Kuhlmann, Gichtel, Labadie,* die *Schürmann, Poiret* u. s. w. überboten sich in Invectiven gegen die Staatskirche und ihre Diener. Poiret nannte die Theologie der letztern eine theologia adulatoria s. culinaria; s. *Arnold* III, S. 166. J. Böhm schalt auf die Baals- und Historienpfaffen u. s. w.

§. 257.

Heiligendienst und Bilderdienst.

Hase, Polemik B. 2, K. 2; B. 3, Kap. 2.

Die Anrufung und Verehrung der Heiligen, der sich die Reformatoren entgegensetzten [1], wurde sowohl von der römisch-katholischen als der griechischen Kirche beibehalten und entweder mit den bereits von den Scholastikern entwickelten Gründen unterstützt [2], oder durch idealistische Deutung gegen den Vorwurf der Idololatrie sichergestellt [3]. Dasselbe gilt von der Verehrung der Bilder und Reliquien [4], sowie von den kirchlichen Ceremonien überhaupt, in welchen Stücken die reformierte Kirche die Opposition weiter trieb, als die lutherische [5].

1 Der Protestantismus lehrte nicht, dass es überhaupt keine *Heiligen gebe bei Gott,* sondern er verwehrte nur ihre Anrufung; s. *Marh.* Symb. III, S. 439. Conf. Aug. art. 21: De cultu Sanctorum docent, quod memoria Sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera juxta vocationem. Sed Scriptura non docet invocare Sanctos seu petere auxilium a Sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorium, pontificem et intercessorem: hic invocandus est et promisit se exauditurum esse preces nostras;

et hunc cultum maxime probat. Vgl. Apol. p. 223 ss. — Weit stärker Art. Smalc. p. 310: Invocatio Sanctorum est etiam pars absurda errorum Antichristi, pugnans cum primo principali articulo et delens agnitionem Christi. Cat. maj. (zum ersten Gebot). — Ganz übereinstimmend die ref. Symbole: Conf. helv. II. art. 5: Interim Divos nec contemnimus nec vulgariter de eis sentimus. Agnoscimus enim, eos esse viva Christi membra, amicos Dei, qui carnem et mundum gloriose vicerunt. Diligimus ergo illos ut fratres et honoramus etiam, non tamen cultu aliquo, sed honorabili de eis existimatione, denique laudibus justis. Imitamur item eos. Nam imitatores fidei virtutumque ipsorum, consortes item aeternae salutis, illis aeternum apud Deum cohabitare et cum eis in Christo exultare desideriis votisque ardentissimis exoptamus. Im Anschluss an Augustin: Honorandi ergo sunt (Sancti) propter imitationem, non adorandi propter religionem. — Vgl. die ähnlich lautenden Bekenntnisse der Arminianer und Socinianer bei *Winer* S. 47.

[2] Conc. Trid. sess. XXV: (Doceant episcopi) Sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo afferre, *bonum atque utile esse* (also nicht gerade notwendig) suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesum Christum, qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero, qui negant, Sanctos aeterna felicitate in coelo fruentes invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi, vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire. — *Ueber die Verehrung *Maria's* giebt das Trid. keine speziellen Vorschriften. Die Stockung, welche dieselbe durch die Reformation erfahren, wurde durch verdoppelten Eifer bes. seitens der Jesuiten (Salmeron, Possevin u. a.) wieder wett gemacht. Jedoch trat in der 2. Hälfte des 17. Jahrh. den masslosen Uebertreibungen auf dieser Seite eine literarische Reaktion entgegen, welche wiederum Unterdrückung der betr. freieren Schriften zur Folge hatte, z. B. der ‚Monita salutaria Beatae Mariae' Virg., Gent 1673; vgl. *Reusch*, Index II, 547 ff. Was die Immac. Conc. angeht, vgl. oben §. 247 Zusatz.* — Auch von den *Engeln* sagt der Cat. rom. 3, 2, 10: Invocandi sunt, quod et perpetuo Deum intuentur et patrocinium salutis nostrae sibi delatum libentissime suscipiunt. — Mit den Scholastikern hält die römisch-katholische Kirche den Unterschied zwischen *invocatio* und *adoratio* fest. — Die griech. Symbole bei *Winer* S. 44—46.

[3] So *Bossuet,* exposition de la doctrine de l'église cathol. p. 19: L'église, en nous enseignant qu'il est utile de prier les Saints, nous enseigne à les prier dans ce même esprit de charité et selon cet ordre de société fraternelle, qui nous porte à demander le secours de nos frères vivans sur la terre. . . . Pag. 27: C'est ainsi que nous honorons les Saints, pour obtenir par leur entremise les grâces de Dieu; et la principale de ces grâces que nous espérons obtenir est celle de les imiter, à quoi nous sommes excités par la considération de leurs exemples admirables, et par l'honneur que nous rendons devant Dieu à leur mémoire bienheureuse. Ceux qui considéreront la doctrine que nous avons proposée, seront obligés de nous avouer que, comme nous n'ôtons à Dieu aucune des perfections qui sont propres à son essence infinie, nous n'attribuons aux créatures aucune de ces qualités ou de ces opérations qui ne peuvent convenir qu'à Dieu, ce qui nous distingue si fort des idolâtres qu'on ne peut comprendre pourquoi on nous en donne le titre. . . . Pag. 30: Au reste, jamais aucun Catholique (?!) n'a pensé que les Saints connussent par eux-mêmes nos besoins, ni même les désirs pour lesquels nous leur faisons de secrètes prières. L'église se contente d'enseigner avec toute l'antiquité (?) que ces prières sont très-profitables à ceux qui les font, soit que les Saints les apprennent par le ministère et le commerce des Anges, qui, suivant les témoignages de l'Ecriture, savent ce qui se passe parmi nous . . ., soit que Dieu même leur fasse connaître nos désirs par une révélation particulière, soit enfin qu'il leur en découvre le secret dans son essence infinie, où toute vérité est comprise. Ainsi l'Eglise n'a rien décidé sur les différens moyens dont il plait à Dieu de se servir pour celà.

4 Helv. II. art. 4: Rejicimus itaque non modo gentium idola, sed et Christianorum simulacra. . . . Quis ergo crederet, umbram vel simulacrum corporis aliquam conferre piis utilitatem?*) Dagegen befiehlt das Tridentinum sessio XXV: Imagines Christi, deiparae Virginis et aliorum Sanctorum in templis praesertin habendas et retinendas eisque debitum honorem et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in eis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus, sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant.

5 *Luthers* Predigt gegen die Bilderstürmer in Wittenberg. E. A. 28, S. 221 ff. — Aehnliche Grundsätze, wie die von Luther geäusserten, vertheidigte der Comthur *Schmid* auf der Züricher Disputation; aber sie drangen nicht durch. Zur Zeit des Interims nahm dann die lutherische Kirche manches Ceremonielle aus der katholischen Kirche wieder auf, woraus sich der adiaphoristische Streit entwickelte. — Die kleinern Secten stehen in dieser Beziehung auf der Seite der Reformierten.

§. 258.

Sacramente.

Hase, Polemik B. 2, Kap. 4. *Neander*, Kathol. u. Protest. S. 195 ff. *Plitt*, Einl. in die Aug. S. 256 ff.

Der Lehre von den *sieben Sacramenten*, welche der moderne Katholicismus als Kirchenlehre bestätigte [1], setzte der Protestantismus (nach einigen Schwankungen) die Lehre von den zwei biblischen Sacramenten [2], der Taufe und dem Abendmahl, entgegen [3], welche beide nach protestantischer Ansicht in Verbindung mit dem Worte Gottes [4] die Gnadenmittel (adminicula gratiae) bilden, die nur dem Gläubigen helfen [5], während die katholische Lehre eine Wirkung des Sacraments ex opere operato behauptet [6]. Hingegen halten Katholiken und Protestanten gemeinsam zusammen sowohl an der Notwendigkeit der Sacramente überhaupt (gegen die Quäker) [7], als an der höhern, die Gnade vermittelnden Bedeutung derselben, im Gegensatz blosser Ceremonien (gegen die Arminianer, Mennoniten und Socinianer) [8]. Blos die streng Zwinglische Form beschränkt sich auf den Begriff eines Pflichtzeichens [9].

1 Sowohl die griechische als die römische Kirche zählt sieben Sacramente. Conc. Trid. sess. VII, can. 1: Si quis dixerit sacramenta sacrae legis . . . esse plura vel pauciora quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum: anathema sit. Den Grund der Siebenzahl bestimmt der Cat. rom. näher II, 1, 20 (bei *Winer* S. 123), und über die verschiedene Würde der Sacr. heisst es II, 1, 22: Sacramenta non parem omnia et aequalem necessitatem aut dignitatem habent, atque ex iis tria sunt, quae, tametsi non eadem ratione, tamen prae ceteris necessaria dicuntur: baptis-

*) Ueber *Zwingli's* Verhältniss zur bildenden Kunst, sowie zur Kunst überhaupt, s. *Spörri* S. 111 ff. Nicht der bildenden Kunst als solcher, aber dem gottesdienstlichen Missbrauch mit den Bildern galt sein Eifer. „Darum so erlernet man an dem gemäld nüts anders weder die glidmass und baren (Geberde) der geschicht. . . Nun ist es nit ein's gufenspitzes werth, der gschicht bärd und verstaltung oder glidmass sehen; ja sie ist vielen menschen schädlich, voraus den wyben." Antw. an Valentin Compar. (Werke II, 1 S. 41.)

mus, poenitentia, ordo; verum si dignitas in sacramentis spectetur, eucharistia sanctitate et mysteriorum numero ac magnitudine longe caeteris antecellit. — Conf. orth. p. 154: Ἑπτὰ μυστήρια τῆς ἐκκλησίας, τὰ ὁποῖα εἶναι ταῦτα· τὸ βάπτισμα, τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, ἡ εὐχαριστία, ἡ μετάνοια, ἡ ἱερωσύνη, ὁ τίμιος γάμος καὶ τὸ εὐχέλαιον· ταῦτα τὰ ἑπτὰ μυστήρια ἀναβιβάζονται εἰς τὰ ἑπτὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου πνεύματος. Die Griechen betrachten übrigens Taufe und Abendmahl als die Hauptsacramente; Einige fügen noch die Busse hinzu. Vgl. *Winer* S. 124.

2 Anfänglich trug *Melanchthon* sogar Bedenken, den (unbiblischen) Ausdruck *Sacrament* zu gebrauchen; s. loci commun. von 1521 (Corp. Ref. XXI, p. 210): Quae alii sacramenta, nos *signa* adpellamus, aut, si ita libet, signa *sacramentalia*, nam sacramentum ipsum Christum Paulus vocat.

3 Die Katechismen Luthers und die Confess. Aug. handeln nur zwei Sacramente, Taufe und Abendmahl, ab, ohne die übrigen fünf bestimmt auszuschliessen. Auch Ordination und Ehe wollte *Melanchthon* gelten lassen (s. *Thiersch* II, p. 206), ja er gab zu (Apol. p. 167): Absolutio proprie dici potest sacramentum. Vgl. indessen die loci comm. von 1521 (Corp. Ref. XXI, p. 211): Duo sunt autem signa a Christo in Evangelio instituta: baptismus et participatio mensae Domini. Auch *Luther* hatte de capt. Bab. drei Sacramente genannt: Baptismus, Poenitentia, Panis. Im Catech. major dagegen p. 549 wird die Busse zur Taufe gerechnet. *Gegen* eine Fixierung der Siebenzahl polemisiert zwar die Apol. p. 200, hält aber überhaupt die Zählungsweise für gleichgültig, obwohl sie einstweilen die Busse mitzählt: Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae. — Bestimmter heben die reformierten Bekenntnissschriften die Zweizahl heraus. Conf. Basil. I. art. 5, §. 2: In dieser kylchen brucht man einerlei Sacrament, nemlich den Touff, im jngang der kylchen, vnd des Herrn Nachtmal zu siner zyt, jn nachgendem läben, zu bezügung des gloubens vnd brüderlicher liebe, wie dann im Touff verheissen ist. Confess. helv. II. c. 19: Novi populi sacramenta sunt baptismus et coena dominica. Sunt qui sacramenta novi populi septem numerent. Ex quibus nos poenitentiam, ordinationem ministrorum, non papisticam quidem illam, sed apostolicam, et matrimonium agnoscimus *instituta esse Dei utilia, sed non sacramenta.* Confirmatio et extrema unctio *inventa sunt hominum*, quibus nullo cum damno carere potest ecclesia. Vgl. Confess. Gall. art. 35. Belg. 33. Angl. 25. *Calvin*, Inst. IV, c. 19. — Auch die Arminianer kennen nur zwei Sacramente. Die Mennoniten erwähnen des Fusswaschens als eines von Christo eingeführten Gebrauchs (nach Joh. 13): doch weiss *Ris* (Confess. art. 30) nur von zwei Sacramenten. Vgl. *Winer* S. 124.

4 Die heilige Schrift ist den Protestanten nicht blosse Erkenntnissquelle, sondern das in ihr enthaltene Gotteswort wird als lebendiges und lebendigmachendes Princip gefasst. Sowohl das Gesetz als das Evangelium hat seine eigentümliche ἐνέργεια, jenes die Sünde zur Erkenntniss zu bringen, dieses die Gnade zu vermitteln. (Art. Smalc. p. 319.) — Uebrigens redet auch der Cat. rom. (IV, 13, 18) von dem Worte Gottes als einem cibus animi, und setzt es den Sacramenten an die Seite; doch wird darunter mehr die praedicatio verbi verstanden, wie sie von der Kirche ausgeht, als das *Schriftwort.*

5 Aug. Confess. p. 11: Per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta, donatur Spir. S., qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt evangelium etc. Vgl. Cat. maj. p. 426. Art. Smalc. p. 331. Form. Conc. p. 670. — Confess. helv. II. c. 1. Belg. 24. Heidelb. Kat. Fr. 65: Woher kommt der (seligmachende) Glaube? Antw. Der heil. Geist wirkt denselben in unsern Herzen durch die Predigt des heil. Evangeliums und bestätigt ihn durch den Brauch der heil. Sacramente [gegen die Enthusiasten]*). — Aber ebenso bestimmt erklären sich die protestantischen Symbole nach der andern Seite hin. Confess. Aug. p. 13: Damnant illos, qui docent, quod sacramenta *ex opere operato* justificent,

---

*) Ueber die Einteilung der Gnadenmittel in δοτικὰ καὶ ληπτικά (bei *Quenstedt* Syst. IV, p. 281) s. *Gass* S. 372.

nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata. Apol. p. 203: Damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam *ex opere operato,* sine bono motu utentis. Haec simpliciter judaica opinio est, sentire, quod per ceremoniam justificemur, sine bono motu cordis, h. e. sina fide. . . . At sacramenta sunt *signa* promissionum. Igitur in usu debet accedere fides. . . . Loquimur hic de fide speciali, quae praesenti promissioni credit, non tantum, quae in genere credit, Deum esse, sed quae credit offerri remissionem peccatorum. — Helv. II. c. 19: Neque vero approbamus istorum doctrinam, qui docent, gratiam et res significatas signis ita alligari et includi, ut quicunque signis exterius participent, etiam interius gratiae rebusque significatis participes int, qualesquales sint. . . . Minime probamus eos, qui sanctificationem sacramentorum attribuunt nescio quibus characteribus et recitationi vel virtuti verborum pronuntiatorum a consecratore et qui habeat intentionem consecrandi. — Indessen bleibt auch nach protestantischer Lehre die *integritas* des Sacraments unabhängig von der Würde des Verwaltenden sowohl, als von der Würde des Geniessenden. Confess. helv. a. a. O.

6 Schon *Cajetan* verlangte von Luthern den Widerruf des Satzes: Non sacramentum, sed fides in sacramento justificat. *Planck,* Gesch. des prot. Lehrbegriffs I, S. 144. — So lehrt auch das Conc. Trid. sess. VII, can. 8: Sacramenta continent et conferunt gratiam ex opere operato non ponentibus obicem. . . . Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere: anathema sit. Dazu die weitere Erklärung von *Bellarmin,* de sacrament. II, 1 (bei *Winer* S. 125). Gegen den Vorwurf der Protestanten Conc. Trid. sess. XIV, c. 4: Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint, sacramentum poenitentiae absque bono motu suscipientium gratiam conferre, quod nunquam Ecclesia docuit neque sensit.

7 Die Quäker verwerfen Begriff und Ausdruck des Sacraments. Sie kennen nur die Geistestaufe und das mystische Abendmahl. *Barcl.* Apol. XII, 12 (bei *Winer* S. 120).

8 Bei *Winer* S. 122 f. u. vgl. den §. (259) vom Abendmahl. Man kann den Gegensatz (mit Winer) dahin bezeichnen, dass nach den katholischen und reformierten Symbolen der Mensch im Sacrament etwas von Gott *empfängt,* während er nach der Lehre dieser Secten etwas Gott *leistet* (oder *vor* Gott etwas dem Menschen gegenüber *bezeugt*). Doch ist das *Leistende* auch katholischerseits mit enthalten im Begriff des Opfers. (Vgl. d. folg. §.)

9 *Zwingli,* de vera et falsa rel. p. 231: Sunt sacramenta signa vel *ceremoniae* (pace tamen omnium dicam, sive neotericorum sive veterum), quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide, quam te; si enim fides tua non aliter fuerit absoluta, quam ut *signo ceremoniali* ad confirmationem egeat, fides non est: fides enim est, qua nitimur misericordiae Dei inconcusse, firmiter et indistracte, ut multis locis Paulus habet. Vgl. Fidei rat. ad Carol. V.: Credo omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne afferant quidem aut dispensent. . . . Credo sacramentum esse sacrae rei h. e. *factae gratiae* signum. — Klare underrichtung vom nachtmal Christi (Werke II, 1), S. 429: „Sacrament ist als vil als ein zeichen eins heiligen dings. . . . Nun habend die pfaffen all wol gewüsst, dass diss wort sacrament kein anders hiess weder ein zeichen, und habend nüts dess minder die einfaltigen im won gelassen, als ob es weisswas anders oder türers hiesse, das doch die einfaltigen nit verstündend, sunder fielend daruf, als ob sacrament Gott selbs wäre.“ Annotatt. in Ev. Matth. (Opp. VI, p. 373): Ad hoc enim Christus sacramenta instituit, non ut his jam justitiam quaereremus aut collocaremus, sed ut per haec admoniti et excitati ad veram cordis adeoque fidei justitiam penetraremus. Signa enim externa non justificant, ut quidam perhibent sed justificationis per fidem admonent et vitae innocentiam excitant. — In Ev. Marci, ib. p. 554: Nequaquam rejicienda sacramenta quae Deus instituit, *sed summa cum religione et veneratione tractanda.* Verum his tribuere quod solius est Dei, non minus est impium. Vgl. Expos. fid. (Opp. IV, 2 p. 56): Sacramenta res sanctae et venerandae sunt, utpote a summo

sacerdote Christo institutae et susceptae. . . . Testimonium rei gestae praebent. . . . Vice rerum sunt, quas significant, unde et nomina eorum sortiuntur. . . . Res arduas significant. Ascendit autem cujusque signi pretium cum aestimatione rei, cujus est signum, ut si res sit magna, pretiosa et amplifica, jam signum ejus rei eo majus reputetur. (Annulus reginae uxoris tuae, quo eam despondit tua majestas, illi non auri pretio aestimatur, sed pretium omne superat etc.) . . . Auxilium opemque afferunt fidei. . . . Vice jurisjurandi sunt. — Vgl. auch den Katechismus von Leo Judä (Ausg. von *Grob*) S. 227: „Dieweil aber Christus das zerknitschte Rohr nicht zermürset und den rauchenden Docht nicht gar auslöscht, hat er uns, seinen Gliedern, dieweil wir noch im Fleisch hier leben, zwei äusserliche *Pflichtzeichen* aufgesetzt und unserer Blödigkeit etwas nachgelassen.“ S. 229: „Sacramentum heisst ein *Eid* oder *hohe Pflicht*, und haben's die, die von göttlichen Dingen reden, genannt ein Zeichen eines heiligen Dinges, darum man die heiligen göttlichen Zeichen Sacramente nennt, dass sie uns hohe, heilige Dinge vortragen und anbilden, und mit denen sich die, so sie gebrauchen, *verbinden und verpflichten* zu denselben heiligen Dingen“ — *Calvin* entwickelt den Sacramentsbegriff Inst. IV cap. 14. Er definiert das Sacram. §. 1 ats externum symbolum, quo benevolentiae erga nos suae promissiones conscientiis nostris Dominus obsignat, ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum nostram tam coram eo et angelis quam apud homines testamur. §. 3: Ex hac definitione intelligimus, nunquam sine praeeunte promissione esse sacramentum, sed ei potius tamquam appendicem quandam adjungi, eo fine, ut promissionem ipsam confirmet ac obsignet, nobisque testatiorem, imo ratam quodammodo faciat: quo modo nostrae ignorantiae ac tarditati primum, deinde infirmitati opus esse Deus providet: neque tamen (proprie loquendo) tam ut sacrum suum sermonem firmet, quam ut nos in ipsius fide stabiliat, siquidem Dei veritas per se satis solida certaque est, nec aliunde meliorem confirmationem, quam a se ipsa accipere potest. Verum ut exigua est et imbecilla nostra fides, nisi undique fulciatur ac modis omnibus sustentetur, statim concutitur, fluctuatur, vacillat adeoqne labascit. §. 9: Quamobrem . . . velim lectorem . . . non quasi *arcanam vim nescio quam* illis perpetuo insitam putem, qua fidem *per se* promovere aut confirmare valeant, sed quia sunt in hoc a Domino instituta, ut stabiliendae augendaeque fidei serviant. — §. 12 nennt er die Sacramente pignora. Er weist sowohl die Verächter des Sacraments, als die zurück (§. 14), qui arcanas nescio quas virtutes sacramentis affingunt, quae nusquam illis a Deo insitae leguntur. — Der Inhalt der Sacr. (materia et substantia) ist Christus selbst (§. 16); in ihm haben sie ihre soliditas. Von ihm getrennt sind sie nichts. — Einen specifischen Unterschied zwischen ihnen und dem Worte giebt Calvin nicht zu. §. 17: Quamobrem fixum maneat, non esse alias sacramentorum quam verbi Dei partes: quae sunt offerre nobis ac proponere Christum et in eo coelestis gratiae thesauros; nihil autem conferunt aut prosunt nisi fide accepta. — Auch die alttestamentlichen Sinnbilder (Regenbogen Noah's u. s. w.) heissen ihm Sacramente (§. 18), und er unterscheidet sie von den neutestamentlichen nur in so weit, als die einen den verheissenen Christus typisch vorstellten, die andern ihn thatsächlich bezeugen (§. 20). Vgl. §. 26: Utraque paternam Dei in Christo benevolentiam ac Spiritus Sancti gratias nobis offerri testantur: sed nostra illustrius ac luculentius. In utrisque Christi exhibitio: sed in his uberior ac plenior. Calvin sucht eine richtige Mitte zwischen den Extremen, IV, 17, 5: Porro nobis hic duo cavenda sunt vitia: ne aut in extenuandis signis nimii, a suis mysteriis ea divellere, quibus quodammodo innexa sunt, aut in iisdem extollendis immodici, mysteria interim etiam ipsa nonnihil obscurare videamur. — Nach der *lutherischen* Auffassung dagegen sind die Sacramente nicht blos notae professionis inter homines, sondern signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur proposita. Cf. Conf. Aug. art. 13.

§. 259.

Messopfer. Abendmahl.

Hospiniani hist. sacramentaria, Tig. 1598. 1602. II. *Ebrard* II. *M. Göbel*, Luthers Abendmahlslehre vor und in dem Streite mit Carlstadt (St. Kr. 1843, 2). *Jul. Müller*, Lutheri et Calvini sententiae de sacra coena inter se comparatae, Hal. 1843. *A. W. Dieckhoff*, die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, Götting. 1854. 1. Bd. *Plitt*, Einl. in die Aug. II S. 279 ff.

Während der gemeinsame Widerspruch der Reformatoren vom Standpunkte der Schrift aus sowohl gegen die Brotverwandlungslehre [1], als besonders gegen die Messopfer [2] und die damit verbundene Entziehung des Laienkelches [3] sich kehrte, gingen ihre Ansichten nachgerade auseinander in Beziehung auf das Positive der Abendmahlslehre selbst. Gegen die teilweise unter sich verschiedenen Auslegungen der Einsetzungsworte, wie sie bald nacheinander *Carlstadt* [4], *Zwingli* [5], *Oekolampad* [6] aufstellten, hob *Luther* [7] sowohl in seinen Streitschriften, als auf dem Marburger Gespräch (Oct. 1529) [8], ja bis an sein Ende die buchstäbliche Bedeutung derselben und den darauf gegründeten mündlichen Genuss des im Brote vorhandenen verklärten Leibes Christi und seines wirklichen Blutes hervor; eine Lehre, die (zum Teil) in Verbindung mit dem Dogma von der Allenthalbenheit (Ubiquität) dieses Leibes [9] sich in den symbolischen Büchern als Kirchenlehre festsetzte [10]. Eine Gegenwart Christi im Abendmahl hatten übrigens die Reformierten nie geleugnet, wenn sie auch dieselbe nicht immer nachdrücklich genug betonten [11]. Nur suchten sie diese dem *Glauben* sich bezeugende Gegenwart nicht im Substrate, und fassten auch den Genuss nicht als einen mündlich-leiblichen, sondern als einen geistlichen [12]. *Calvin* [13] war es namentlich, der nach dem Vorgange *Bucers* u. A. diesen geistlichen Genuss heraushob und so das Abendmahl nicht zu einem blossen Zeichen, sondern zu einem Pfand und Siegel der dem Communicanten sich mitteilenden göttlichen Gnade machte. Immerhin aber blieb der wohl zu beachtende Unterschied, dass auch nach Calvin nur der *Gläubige* sich mit Christo im Sacrament vereinigt, und dass der Leib Christi als solcher nicht im Brote, sondern im Himmel ist, von wo aus er auf eine wunderbare dynamische Weise dem Geniessenden sich mitteilt, während nach der objectiven Betrachtung Luthers auch die Ungläubigen den Leib Christi (obwohl zu ihrem Schaden) [14] und zwar *in, mit* und *unter* dem Brote empfangen und geniessen. Die auf Verkehrung der Einsetzungsworte beruhende Ansicht *Schwenkfelds* [15] erwarb sich nur geringen Beifall. Am nüchternsten fassen die Socinianer (und mit ihnen die Arminianer und Mennoniten) das Abendmahl als einen rein mnemonischen Act [16]. Die Quäker endlich glauben, als innerlich mit Christo Verbundene, eines leiblichen Genusses gänzlich entbehren zu können [17].

[1] Sowohl in der Schrift de capt. Bab., als in seinem Streite mit Heinrich VIII., der die scholastische Lehre vertheidigte, sprach sich *Luther* in Betreff der Verwandlungslehre gegen dieselbe aus (vgl. Walch XIX). Doch gebrauchte er selbst noch den Ausdruck *Verwandlung* in dem Sermon vom hochw. Sacrament 1519 (bei *Ebrard* II, S. 112). Gegen die Verwandlungslehre erklären sich auch die Symbole. Art. Sm. p. 300: . . . De transsubstantiatione subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fingunt, panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam et tantum speciem et colorem panis et non verum panem remanere. Form. Conc. p. 729: Extra usum dum reponitur aut asservatur (panis vel hostia) in pyxide aut ostenditur in processionibus, ut fit apud Papistas, sentiunt non adesse corpus Christi. Pag. 760: Negamus elementa illa seu visibiles species benedicti panis et vini adorari oportere. — Vgl. Confess. helv. II. art. 21 (p. 74 Aug.). — Dagegen Conc. Trid. sess. XIII, can. 4: Denuo hoc sancta synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus, quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia *transsubstantiatio* est appellata. Vgl. Cat. rom. II, 4, 37. *Bellarmin* controvers. de sacramento eucharist. III. 18—24.

[2] Gegen das *Messopfer* erhob sich nicht nur die Theologie der Reformatoren, sondern auch der praktische Sinn des Volkes, wie gegen die Bilder. Beides wurde (wenigstens in der schweiz. Reformation) in genauester Verbindung mit einander behandelt. So auf der zweiten Züricher Disputation (*Zwinglii* Opp. ed. Schulth. I, p. 459 ss.). Von den vielen für und wider die Messe erschienenen Schriften vgl. u. a. folgende: Ob die Mess ein Opffer sey, beyder partheyen Predicanten zu Basel antwurt uff erforschung eins Ersamen radts eingelegt, 1527. (An der Spitze der reformierten Partei stand *Ockolampad.*) — *„Keinen Teil des katholischen Kirchenglaubens haben die Reformatoren heftiger bekämpft, als diesen, und in den Symbolen beider protestantischen Kirchen wird die Messe in den bestimmtesten Ausdrücken, ja mit Abscheu verworfen.“* *Winer* S. 148. Gegen die Messe zwar als solche hatten *Luther* und seine Anhänger nichts einzuwenden. „Je näher,“ sagte L., „unsere Messen der ersten Messe Christi sind, je besser sie ohne Zweifel sind, und je weiter davon, je gefährlicher“ (Sermon von dem N. T. 1520). Und ebenso erklärten sich die lutherischen Symbole. Confess. Aug. p. 23: Falso accusantur ecclesiae nostrae, quod Missam aboleant; retinetur enim Missa apud nos, et summa reverentia celebratur. Servantur et usitatae ceremoniae fere omnes, praeterquam quod latinis cantionibus admiscentur alicubi germanicae, quae additae sunt ad docendum populum. — Hingegen verwarfen sie das *Opfer* und die daraus hervorgehenden Missbräuche der Privatmessen, Seelenmessen u. s. w. Ibid. p. 25: Accessit opinio, quae auxit privatas Missas in infinitum, videlicet, quod Christus sua passione satisfecerit pro peccato originis et instituerit Missam, in qua fieret oblatio pro quotidianis delictis, mortalibus et venialibus. Hinc manavit publica opinio, quod Missa sit opus delens peccata vivorum et mortuorum ex opere operato. . . . De his opinionibus nostri admonuerunt, quod dissentiant a scripturis sanctis et laedant gloriam passionis Christi. Nam passio Christi fuit oblatio et satisfactio, non solum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus reliquis peccatis. . . . Jam si Missa delet peccata vivorum et mortuorum ex opere operato, contingit justificatio ex opere Missarum, non ex fide, quod Scriptura non patitur. Vgl. Apol. p. 250. 269. Eine bestimmte Unterscheidung zwischen *Sacramentum* und *Sacrificium* wird gemacht Art. XII, § 17 (p. 253): Sacramentum est vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremonia ceremoniae promissio, ut Baptismus est opus, non quod nos Deo offerimus, sed in quo Deus nos baptizat, videlicet minister vice Dei, et hic offert et exhibet Deus remissionem peccatorum. . . . E contra sacrificium est ceremonia vel opus, quod nos Deo reddimus, ut eum honore afficiamus. (Sühnopfer und Dankopfer: letztere sollen die Gläubigen bringen, doch nicht ex opere operato, sondern propter fidem.) Art. Smalc. 305: Quod Missa in papatu sit maxima et horrenda abominatio et hostiliter e diametro pugnans contra articulum primum, quae tamen prae omnibus aliis pontificiis idolola-

triis summa et speciosissima fuit. Form. Conc. p. 602. — Sehr stark spricht sich *Calvin* gegen die Messe aus Instit. IV, 18, 18: Certe nulla unquam validiore machina Satan incubuit ad oppugnandum expugnandumque Christi regnum. Haec est Helena, pro qua veritatis hostes tanta hodie rabie, tanto furore, tanta atrocitate digladiantur, et vere Helena, cum qua spirituali fornicatione (quae omnium est maxime exsecrabilis) ita se conspurcant. Und so verwerfen die reformierten Symbole die Messe überhaupt, ohne sich auf den Unterschied der ältern und neuern Messe einzulassen. Heidelb. Katech. Fr. 80: . . . „Und ist also die Mess im Grund nichts anderes, dann eine Verleugnung des einigen Opfers Christi und eine vermaledeyte Abgötterei". Zur Geschichte dieser Frage vgl. *Wolters* Der Heid. Katech. (Bonn 1864) S. 110—140. — Conf. helv. II. c. 21: Missa qualis aliquando apud veteres fuerit, tolerabilis an intolerabilis, modo non disputamus: hoc autem libere dicimus, Missam, quae hodie in usu est per universam romanam ecclesiam, plurimas et justissimas quidem ob caussas in ecclesiis nostris esse abrogatam. — Dagegen die katholischen Symbole: Conc. Trid. sess. XXII, can. 1: Si quis dixerit, in Missa non offerri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari: anathema sit. . . . Can. 3: Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce perfacti, non autem propitiatorum, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: anathema sit. *Bellarmin*, controv. de euch. lib. 5. und 6; wovon die Hauptsätze bei *Winer* S. 148. — Auch nach der Confess. orthod. der Griechen p. 165 heisst das Abendmahl *ἀναίμακτος θυσία*. Die ferneren Bestimmungen bei *Winer* S. 149. — Die weitere Entwicklung der Gründe katholischer Dogmatiker (bes. *Bellarmins*) zur Stützung des Opferbegriffs s. bei *Marheineke*, Symb. III, S. 351 ff. Besonders merkwürdig sind die exegetischen, z. B. aus den Worten: Hoc *facite* in memoriam meam; facere heisse aber auch opfern, nach dem hebr. עָשָׂה (Exod. 29, 41. Ps. 66, 15. Num. 15, 3), oder aus der Geschichte Melchisedechs, wo הוֹצִיא (Gen. 14, 18) von den LXX durch *ἐξήνεγκε* (obtulit) übersetzt, und demnach von den katholischen Dogmatikern auf das Opfern bezogen wird, s. *Marheineke* a. a. O. S. 377 f.

[3] Confess. Aug. p. 21. Apol. p. 223. Art. Smalc. p. 330. Form. Conc. p. 602. Confess. helv. II. c. 21: Improbamus illos, qui alteram speciem, poculum inquam Domini, fidelibus subtraverunt. Graviter enim peccant contra institutionem Domini. Confess. Angl. p. 94. Scot. art. 22. Decl. Thorun. p. 64. Cons. repet. fidei verae luth. (ed. *Henke*) p. 53.

[4] *Carlstadt* fasste die Einsetzungsworte *δεικτικῶς* (Christus habe dabei auf seinen Leib gezeigt)*). Vgl. *Dieckhoff*, S. 302 ff.; *Plitt*, S. 294 ff.

[5] *Die Entstehungsgeschichte der symbolischen Auffassung *Zwingli's* weist auf niederländische Kreise hin, als solche, von denen ihm, wenn nicht die Anregung, so doch zweifellos die erste Bestätigung derselben geworden ist. Im Winter 1520 auf 21 hatte *Hinne Rode* (Rhodius) nach Wittenberg Schriften des Vorreformators *Wessel* gebracht, welche von dort aus in Basel herausgegeben wurden und zwar so bald, dass Luther im Sept. 1522 schon zu der dritten Auflage derselben (Farrago Operum Wesselii) eine hoch anerkennende Vorrede schreiben konnte. Ob bei dieser Anwesenheit in Wittenberg (wie de *Hoop Scheffer*, Gesch. der Kerkhervorming in Nederland, Amsterdam 1873, S. 98 berichtet) oder später die Darstellung der in den Kreisen der niederländischen Theologen entstandenen Auffassung vom

*) Zwingli urteilt davon, Carlstadt rede die Wahrheit, habe aber den Mangel, dass er „die unverstandenen Worte mit dem *τουτο* nit zum geschicktesten an'n tag bracht" und „es mit den Worten nicht eigentlich getroffen hab." S. über des Dr. Strussen büchlin, bei Schuler und Schulth. II, 1 S. 479. Uebrigens war Carlstadt nicht der Urheber dieser Auffassung. Sie findet sich schon 1420 bei den Pikarden in Böhmen, vgl. die Stelle in der Chronik des Hussiten Mag. Laur. de Brezina bei *Höfler*, Geschichte der hussitischen Bewegung, Bd. I, S. 412 ff. und bei *Krummel*, Geschichte der böhmischen Reformation im 15. Jahrhundert (Gotha 1866) S. 52.

Abendmahl, welche *Cornelis Hoen* (Honius) verfasste (abgedr. in Zwinglii Opp. ed. Schuler u. Schulthess, II, 1, 426), Luther vorgelegt worden, ist nicht von Belang. Jedenfalls wies er dieselbe zurück. Im Lauf des Jahres 1522 begab dann *Rode* sich nach Basel, von wo er im Januar 1523 nach Zürich zu *Zwingli* reiste, der nach Kenntnissnahme von Hoen's Darstellung sein Einverständniss mit derselben erklärte und — wie ihn denn diese Auffassung tief bewegte, obwohl schon Erasmus ihn auf die Erklärung des ἐστί in den Einsetzungsworten = significat hingeleitet hatte — erst unter dem 15. Juni 1523 und zwar unter dem Siegel des Geheimnisses *Wyttenbach* von derselben Kunde gab (Opp. VII, 297). 1526 gab er sie dann in seiner ‚Klaren Underrichtung vom nachtmal' selbst heraus.* — *Zwingli* entwickelt seine Abendmahlslehre zunächst im Gegensatz gegen das römische Messopfer. In der Auslegung des 18. Artikels (Werke I. S. 257) vom Jahre 1523 heisst es: „Ich hab das essen und trinken des fronlychnams und blutes Christi genennt *ein widergedechtnuss des lydens Christi*, ee ich den Luter je hab gehört nennen; und hat der Luter den fronlychnam und blut Christi ein testament genennet: sind beede recht und us dem mund Christi kummen." Das Moment der *Lebensvereinigung mit Christus* kennt indessen auch Zwingli. Dieses tritt besonders hervor de canone Missae (Opp. III, p. 114 ss.), vom Aug. desselben Jahres, wo von einem Essen des Leibes und einem Trinken des Blutes Christi (freilich im ältern, asketischen Tone der Kirche) die Rede ist, vgl. die Stellen bei *Ebrard* II, S. 107. Auch in der 1528 zu Bern gehaltenen Predigt redet er von einem Gespeistwerden mit dem Leibe Christi zur Auferstehung (Werke II, S. 212 ff. *Ebrard* II, S. 110). In der christenlichen ynleitung (1523 — Werke I, S. 563 f,) heisst das Abendmahl eine Speise der Seele und ein sichtbares Zeichen seines Fleisches und Blutes. — Das erste Document der Zwingli'schen Lehre (in Beziehung auf den sächsischen Sacramentsstreit) ist der Brief an Matthias Alber in Reutlingen, in dem subsidium de eucharistia (hinter dem Commentarius de vera et falsa relig.; Opp. III, p. 327), womit zu vergleichen: Klare underrichtung vom nachtmal Christi (1526); dann das — erstemal mit bestimmter Rücksicht auf Luther — Amica exegesis i. e. expositio eucharistiae negotii ad M. Lutherum (1527), und die übrigen Streitschriften (Deutsche Werke II, 2, u. III; Opp. lat. III, 1). Vgl. *Ebrard* II, S. 136 ff. Folgende Stellen mögen genügen:

a. In Betreff des Symbolischen und Metabolischen in den Einsetzungsworten: Subsid. p. 343 (mit Beziehung auf Exod. 12, 11): Ita igitur vox *est* h. l. citra omnem parabolae suspicionem posita est. . . . Quis tam tardus erit, ne dicam hebes aut pertinax, ut non videat, *est* h. l. positum esse pro *significat*; aut symbolum est, aut figura est. . . . Quid nunc, quaeso, causae est, cur eundem tropum nolint quorundam mentes recipere in constitutione novae et aeternae gratiarum actionis? cum omnia sic conveniant, sic sibi respondeant, ut qui eis credere nolit, disperdere videatur, non aedificare velle. (Dabei wird geltend gemacht, dass Christus selbst noch mit den Jüngern war, ihnen also weder den erst zu kreuzigenden, noch den gen Himmel gefahrenen Leib zu essen gab.) Vgl. ad Bugenh. resp. Opp. III, p. 605 ss. Klare underrichtung (Werke II, 1) S. 456: „Darzu ist ze wüssen, dass die gschrift allenthalb figürlicher reden, die man nämt nach griechisch tropos, das ist andergewendt oder anderverständig reden, voll ist. Als wenn Christus spricht: Ich bin der rebstock . . . ir sind die schoss . . . item Joh. 1, 29: das ist das lamm, das hinnimmt die sünd der welt. . . . Joh. 6, 35: ich bin das lebendig brot" (und andere Stellen mehr). Vgl. die Schrift: Dass diese Worte Jesu Christi: das ist min lychnam u. s. w. ewiglich den alten einigen Sinn haben werdend u. s. w. (Werke II, 2 S. 16 ff.). Auf dem Marburger Gespräch führt er auch noch die Stelle an Joh. 19, 26: Weib, siehe, das *ist* dein Sohn! — In Beziehung auf die μεταβολή schliesst sich Zwingli ganz an die ältern Väter an. Das Abendmahlsbrot hört auf, ein *gemeines* Brot zu sein und wird ein *geheiligtes* (sacramentliches) durch die *Beziehung* auf Christus. Siehe Predigt in Bern (Werke II, S. 270): „Glych als der Blum herrlicher ist, so er im Kranz der Brut stat, weder usserthalb, ist doch der Materie halb *ein* Ding, und so einer dem Künig sinen Dumenring oder pitschaft entführt, wird es ihm anderst gerechnet, denn soviel der Ring Goldes hat, und ist doch nur *ein* Materie: also auch hier ist

die Materie des Brots *eine,* aber *der Bruch und Würde des Nachtmals giebt ihm Höhe, dass es nit ist wie ein ander Brot.*“

b. In Betreff der Wirkung des Sacraments: Subsid. p. 332: *Fide* constat salus, non *corporali manducatione,* neque ea fide, qua te fingas credere quidquid finxeris, sed qua fidis *filio Dei pro te in cruce impenso.* Klare underrichtung S. 441: „Christus will durch „„essen sin fleisch und blut““ nüts anders verston, weder *in jn vertruwen, der sin fleisch und blut für unser leben hat hinggeben.* In jn vertruwen macht heil, und jn essen, sehen, empfinden nit.“ Ueber des Dr. Strussen büchlin (Werke II, 1 S. 481): „Unser stryt ist nit fürnemlich, *ob* der lychnam Christi *im sacrament sye,* sunder *ob er darin geessen werde lyblich;* wiewol er ouch nit da ist, ouch nit darin syn mag mit zulassen Gottes worts.“ (Ueber die Lehre von dem im Himmel befindlichen Leibe Christi vgl. unten die Christologie.) — Von einer Gegenwart des Leibes Christi *für den Glauben* redet die Fidei ratio ad Carolum Imperatorem: Credo, quod in sacra eucharistiae h. e. gratiarum actionis coena *verum Christi corpus adsit fidei contemplatione.* . . . Sed quod Christi corpus per essentiam et realiter h. e. corpus ipsum naturale in coena aut adsit aut ore dentibusque nostris manducetur, quemadmodum Papistae et quidam, qui ad ollas Aegyptiacas respectant, perhibent, id vero non tantum negamus, sed errorem esse, qui verbo Dei adversetur, constanter adseveramus. — „*Die Frage, was das h. Abendmahl für das subjective Glaubensleben des Einzelnen sei, lag ihm fern; er fasste nur die Beziehung auf, die das Sacrament als Gesammtheit der Kirche zu Christi Tod einnimmt*“ *Ebrard* II, S. 155.

6 Gewöhnlich nimmt man an, Oekolampads Erklärung sei von der Zwingli'schen grammatisch verschieden gewesen, indem er dem ἐστὶ seine strenge Bedeutung liess und dagegen das Prädicat τὸ σῶμά μου bildlich fasste. Indessen verschwindet auch diese Verschiedenheit, wenn man vergleicht, dass auch Zwingli sich gefallen liess, statt „significat“ zu sagen: est symbolum. Vgl. Note 5 und *Ebrard* II, S. 152. Seine Ansicht entwickelt Oekolampad zuerst in der Schrift: De verborum Domini: hoc est corpus meum . . . juxta vetustissimos auctores expositione liber, 1525 (s. *Herzog,* Leben Oekolamp. I, S. 322 ff.; *Ebrard* II, S. 162; *Dieckhoff* S. 514 ff.), wobei er die direkte Polemik gegen Luther vermeidet*) und hauptsächlich die mittelalterliche Scholastik, von Peter dem Lombarden ausgehend, bekämpft und sich an Augustins Begriff vom Sacrament anschliesst. Die Schrift ist voll feiner Bemerkungen über das Tropische in der Bibel. Gegen ihn erschien das Syngramma Suevicum von *Joh. Brenz, Erhard Schnepf,* u. A. (vgl. *Hartmann* und *Jäger,* Joh. Brenz, Hamb. 1842. I, S. 141 ff.; *Ebrard* II, S. 168 ff.), worin besonderer Nachdruck auf das *Wort* gelegt wird, das auf wunderbare Weise mit dem Brot sich verbindet: und daraus wird ein realer (leiblicher?) Genuss des Leibes Christi gefolgert. Ueber den eigentlichen Sinn des Syngramma sind indessen der ältern und neuern Theologen Meinungen geteilt, s. *Dieckhoff* S. 570. 582. 619. und vgl. *Keim,* die Stellung der schwäbischen Kirche zur zwinglisch-lutherischen Spaltung (Zeller's theol. Jahrbb. 1854, 4). Dagegen erschien von Oekolampad das Antisyngramma (de dignitate eucharistiae sermones duo, 1526). Auch mit Pirkheimer, mit Billican und Luther selbst wechselte er Schriften. Bedeutend ist sein Dialogus: Quid de eucharistia veteres tum Graeci tum Latini senserint, 1530.

7 Ueber Luthers frühere Anfechtungen, wonach er selbst versucht wurde, der symbolischen Auffassung Gehör zu geben, s. das Schreiben an die Christen zu Strassburg bei *de Wette,* II, S. 577; dazu vgl. oben N. 5. Die erste einlässlichere Untersuchung Luthers über die Bedeutung des Abendm. findet sich in seinem „Sermon von dem hochw. Sacrament“ 1519, worüber *Dieckhoff* S. 195 ff. *Kahnis* sieht darin *eine „mystische Brücke zwischen der*

*) Dagegen schont er die gegnerische Ansicht im Allgemeinen nicht: Barbaries plus quam Scythica vel Diomedea est in panis *involucro* ceu in *aenigmate* ipsam hospitis carnem quaerere. Rusticitas est et stupor, non observare nec agnoscere, in quo hospes benevolentiam suam doceat, et pro spirituali carnalem requirere coenam.

mittelalterlichen und der reformatorischen Ansicht Luthers." *Im allgemeinen geht Luther darin, wie er selbst (Opp. Jen. II, 2746) bemerkt, nicht über den ‚usus communis' hinaus. Aber er verlangt doch schon den Glauben als Vorbedingung der Wirksamkeit. Dann kamen ihm jene ‚Anfechtungen' und* in seiner Schrift vom Anbeten des Sacraments, an die böhmischen Brüder, 1523 (Walch XIX, S. 1593) widerlegt er neben der Verwandlungs- und Opfertheorie auch die sowohl von einem blossen Sinnbilde, als die von einem rein geistlichen Genusse. Vgl. *Gieseler* III, 1 S. 189. Nachdem nun die beiden letztern Ansichten unter den Anhängern der Reformation ihre Vertheidiger gefunden, eiferte er erst in Briefen (so an Reutlinger, bei *de Wette* III, S. 70) gegen die, „so uns itzt wollen lehren, es sei im Sacrament des Altars schlecht und eitel Brot und Wein, aber nicht der wahrhaftige Leib und Blut Christi," und macht bereits auf ihre Uneinigkeit in Betreff der Erklärung der Einsetzungsworte aufmerksam. Weiterhin trat er den „Sacramentirern, Schwarmgeistern" u. s. w. entgegen in dem „Sermon von dem Sacrament des Leibs und Bluts Christi" (Ende 1526), in der Schrift: „Dass die Worte Christi: das ist mein Leib u. s. w. noch fest stehn" u. s. w., und vorzüglich in dem 1528 erschienenen „grossen Bekenntniss" (sämmtlich bei Walch XX). Luther gründet seine Theorie zunächst auf die buchstäbliche (nach ihm allein zulässige) Fassung der Einsetzungsworte*): Denn wir sind ja nicht so Narrn, dass wir die Worte nicht verstehen. Wenn solche Worte nicht klar sind, weiss ich nicht, wie man deutsch reden soll. Sollt' ich nicht vernehmen, was das wäre, wenn mir jemand eine Semmel vorlegte und sagte: Nimm, iss, das ist ein weiss Brot? Item: Nimm hin und trinke, das ist ein Glas mit Wein? Also, wenn Christus sagt: Nehmet, esset, das ist mein Leib, verstehet auch ein Kind wohl, dass er redet von dem, so er darreicht." (Walch XX, S. 918.) So hatte er auf dem Marburger Gespräch die Worte: Hoc est corpus meum, vor sich auf den Tisch geschrieben und steifte sich darauf so sehr, dass er behauptete, wenn ihm Gott beföhle, Holzäpfel oder Mist zu essen, er es thun würde**). Dieser buchstäblichen Auslegung gemäss, lehrt Luther eine *reale Gegenwart des Leibes Christi im Brote* (Consubstantialität), wobei er jedoch den Vorwurf einer crassen Impanation, welche die Gegner seiner Ansicht erblickten, nicht will an sich kommen lassen: „Wir armen Sünder sind ja nicht so toll, dass wir gläuben, Christi Leib sei im Brot auf dieselbe sichtbare Weise, wie Brot im Korbe oder Wein im Becher, wie uns die Schwärmer gerne wollen auflegen, sich mit unsrer Thorheit zu kitzeln ... Dass die Väter und wir bisweilen so reden, geschieht einfältiger Meinung darum, dass unser Glaube will bekennen, dass Christi Leib da sei; sonst mögen wir wohl leiden, man sage, er sei *im* Brot, er sei *das* Brot, er sei *da* das Brot, oder wie man will. Ueber Worten wollen wir nicht zanken [?], alleine dass der Sinn dableibe, dass nicht schlecht Brot sei, das wir im Abendmahl Christi essen, sondern der Leib Christi." (Walch a. a. O. S. 1012.) — An derselben Stelle macht er aufmerksam, „dass Gott mehr Weise habe, ein Ding im andern zu haben, als wie Wein im Fass, Brot im Kasten, Geld in der Tasche. Levi war in den Lenden Abrahams (Hebr. 7, 5). Himmel und Erde kann in dem Auge eines Menschen sein" u. s. w. Vgl. gr. Bekenntniss S. 1186. Es kann ein Ding an einem Orte sein, localiter (circumsriptive), definitive, repletive. Immerhin aber geht die Weise, wie Christus im Brote ist, über unsre Vernunft hinaus und kann nur mit dem Glauben erfasst werden: „Wie das zugehet, kannst du nicht wissen; dein Herz fühlet ihn aber wohl, dass er gewisslich da ist durch die Erfahrung des Glaubens." (Walch XX, S. 922, und unzählige andere Stellen.) Gleichwohl redet er auf dem Marburger Gespräch davon, der Leib sei im Brot, wie das Schwert in der Scheide u. s. w. Ja, in der Kasseler Declaration heisst es mit dürren Worten: „Und ist Summa das unsere Meinung, dass wahrhaftig in und mit dem Brot der Leib Christi gessen wird, also dass alles, was das Brot wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, dass

*) Schon in der oben angeführten Schrift an die Strassburger bekennt er: „Der Text ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nicht lassen aus dem Sinn reissen."

**) Die tropische Erklärung machte er auf plumpe Weise lächerlich in der Schrift: „Dass diese Worte . . . noch fest stehn (Walch XX, S. 590). Kukuk und Grasmücke.

er ausgeteilet, gessen und mit den Zähnen zubissen werde, propter unionem sacramentalem“ bei *Planck* III, S. 368; *Ebrard* II, S. 375). Vgl, *Plitt* a. a. O. II. S. 286 ff.

8 Ueber das Marburger Gespräch vgl. Walch XVII, S. 2361 ff. *Bullinger* II, S. 223 ff. *Hagenbach,* K.G. III, S. 413 ff. Die 15 Marb. Artikel nach dem Original veröffentlicht von *H. Heppe.* 2. Ausg. Cassel 1854 (vgl. St. Kr. 1883, S. 400 ff.). *Erichson,* Das Marb. Rel. Gespr. nach ungedr. Urkunden, 1880. *Koestlin,* Luther, II, S. 127 ff.; zur Lit.: ebd. S. 645 f. *Egli,* D. Ref. Gespr. zu Marburg (Th. Zeitschr. a. d. Schweiz 1884, I). *Der fünfzehnte Artikel lautet: . . „Wir glauben und halten von dem Nachtmale unseres lieben Herrn Jesu Christi, dass man beiderlei Gestalt nach Einsetzung Christi brauchen solle, dass auch das Sakrament des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi und die geistliche Niessung desselbigen Leibes und Blutes einem jeden Christen vornemlich vonnöten; desgleichen der Brauch des Sakramentes, wie das Wort von Gott dem Allmächtigen gegeben und geordnet sei, damit die schwachen Gewissen zum Glauben zu bewegen durch den heiligen Geist. Und wiewohl aber wir uns, ob der wahre Leib und Blut Christi leiblich im Brot und Weine sei, dieser Zeit nicht verglichen haben, so soll doch ein Teil gegen den andern christliche Liebe, sofern jedes Gewissen immer leiden kann, erzeigen und beide Teile Gott den Allmächtigen fleissig bitten, dass er uns durch seinen Geist den rechten Verstand bestätigen wolle.“ — Letzter Versuch der Beilegung des Streites 1536 in der Wittenberger Concordie (C. R. III, 75). Vgl. RE² XVII s. v.*

9 *Luther* wurde durch Consequenz auf die Ubiquität geführt, die er erst in seinen spätern Schriften vortrug, s. *Rettberg,* Occam und Luther (St. Kr. 1839, 1). Uebrigens blieb der Begriff lange ein schwankender. War der Leib Christi überall, so war er in jedem Brote: damit war also noch nichts für die specifische Gegenwart im Abendmahl bewiesen. Man sah sich daher später zu genaueren Erörterungen des Begriffveranlasst. Vgl. *Ebrard* II, S. 698 ff. und die Christologie. — *Calixt* nannte den Ubiquitätsstreit infaustum certamen, wurde aber eben deshalb von den Orthodoxen verketzert, s. *Gass* S. 65.

10 Confess. Aug. p. 12: De coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini, et improbant secus docentes. Vgl. Apol. p. 157. Art. Smalc. p. 330: De sacramento altaris sentimus, panem et vinum in coena esse verum corpus et sanguinem Christi, *et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis christianis.* Catech. maj. p. 553: Quid est itaque sacramentum altaris? Est verum corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi *in* et *sub* pane et vino per verbum Christi nobis christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum. Formula Concordiae p. 599: Credimus, quod in coena Domini corpus et sanguis Christi vere et substantialiter sint praesentia, et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur. Credimus, verba testamenti Christi non aliter accipienda esse, *quam sicut verba ipsa ad litteram sonant,* ita, ne panis absens Christi corpus et vinum absentem Christi sanguinem significent, sed ut propter sacramentalem unionem panis et vinum vere sint corpus et sanguis Christi. Vgl. p. 736: Docent, quemadmodum in Christo duae distinctae et non mutatae naturae inseparabiliter sunt unitae, ita in sacra coena duas diversas substantias, panem videlicet naturalem et verum naturale corpus Christi, in instituta sacramenti administratione hic in terris simul esse praesentia. Nun aber die Verwahrung p. 604: Prorsus rejicimus atque damnamus capernaiticam manducationem corporis Christi, quam nobis Sacramentarii contra suae conscientiae testimonium post tot nostras protestationes malitiose affingunt, ut doctrinam nostram apud auditores suos in odium adducant, quasi videlicet doceamus, corpus Christi dentibus laniari et instar alterius cuiusdam cibi in corpore humano digeri*). Credimus au-

---

*) Schon Luther hatte gesagt, der Leib Christi lasse sich nicht handhaben wie eine Bratwurst. S. Walch XX, S. 989. Desgleichen auf dem Marburger Gespräch, man esse den Leib Christi nicht „wie einen schweinen Braten“, wogegen Zwingli's Zartgefühl sich empörte. S. *Ebrard* II, S. 317: *„Manche Dinge sind zu heilig, nicht nur um mit gewissen andern identificiert, sondern auch, um ihnen entgegengestellt zu werden.“*

tem et asserimus secundum clara verba testamenti Christi *veram*, sed *supernaturalem* manducationem corporis Christi, quemadmodum etiam vere, *supernaturaliter* tamen, sanguinem Christi bibi docemus. Haec autem humanis sensibus aut ratione nemo comprehendere potest, quare in hoc negotio, sicut et in aliis fidei articulis, intellectum nostrum in obedientiam Christi captivare oportet. Hoc enim mysterium in solo Dei verbo revelatur et sola fide comprehenditur.

[11] Vgl. oben die Stellen von *Zwingli* und die ref. Symbole.

[12] Schon *vor* Calvin hatten *M. Bucer*, *Osw. Myconius* u. A. auf den *geistigen Genuss* des im Himmel befindlichen Christus hingewiesen, welcher Gedanke auch Zwingli gar nicht so fremd, aber bei ihm nur hinter das Negative zu sehr zurückgetreten war (s. Note 5). Darum gesteht ja schon die Tetrapolitana (1530) so sehr „ein wahres Essen und wahres Trinken des wahren Leibes und Blutes Christi" zu, dass der Unterschied zwischen ihr und der Augustana fast ein unmerklicher ist. Und so heisst es denn auch in der ersten Basler Conf. von 1534, an der Calvin ebenfalls keinen Theil hatte: „Wir gloubend aber vestiglich, dass *Christus selbs syge die spyss der glöubigen Seelen zum ewigen Läben,* vnd dass vnsre Seelen durch waren glouben in den crützigten Christum *mit dem Fleisch vnd Blut Christi gespyset vnd getrenckt werdend*. . . . Darum so bekennend wir, dass Christus in sinem heyligen Nachtmal allen denen, die da warhafftiglichen gloubend, *gegenwärtig* sye." Freilich wird dann auch eben so deutlich hinzugesetzt: „Vnd schliessend aber den natürlichen, waren, wesentlichen Lyb Christi, der von Marien . . . geboren, für vns gelytten vnd vffgefaren ist zu den himlen, nit in des Herrn brot noch tranck" u. s. w. Ebenso gesteht die Bas. II. (Helv. I.) von 1536, art. 22, ein: Coenam mysticam esse, in qua Dom. corpus et sanguinem suum, i. e. se ipsum, suis vere ad hoc offerat, ut magis magisque in illis vivat et illi in ipso: non quod pani et vino corpus Domini et sanguis vel naturaliter uniantur vel hic localiter includantur vel ulla huc carnali praesentia statuantur; sed quod panis et vinum ex institutione Domini symbola sint, quibus ab ipso Domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis ejus communicatio non in periturum ventris cibum, sed in aeternae vitae alimoniam exhibeatur. — Uebrigens schliesst auch die *lutherische* Kirche den *geistlichen* Genuss des Leibes und Blutes Christi nicht aus: nur genügt er ihr nicht allein; vgl. Form. Conc. 744: Namentlich beziehen die Lutheraner die Stelle Joh. 6. auf die spiritualis manducatio, die sie aber von der sacramentalen (durch den Mund) unterscheiden.

[13] Mit den frühern Ideen hierüber stimmt auch *Calvin* vollkommen überein, so sehr ihn anfänglich *Zwingli's* nüchterne Ansicht abgestossen*) und er sie als profana sententia bezeichnet hatte; er gab ihnen blos weitere Ausführung, *indem er „ebenda einsetzt wo Zw. am Ende angelangt ist, nämlich bei dem Gesichtspunkte der veranschaulichenden Vergegenwärtigung der Gnade durch das Sakrament zur Stärkung des Glaubens" und „den tieferen Begriff des Siegels und Pfandes in die Sakramentslehre einführt," (*Usteri,* Calvin's Sakr. u. Tauflehre, St. Kr. 1884, 415—455).* Vgl. Instit. IV, 17, 10. Während Zwingli allerdings bei dem Abendmahl mehr an die historische Thatsache denkt und den Begriff des Gedächtnissmahles urgirt, tritt bei Calvin die innige Verbindung des Gläubigen mit dem Erlöser mehr in den Vordergrund, und er betont das Leibliche, das ihm freilich nicht im Brot eingeschlossen ist, aber sich (wunderbar) durch einen geistigen Act von oben mittheilt auch als Pfand der leiblichen Auferstehung — ein Gedanke, den Zwingli freilich abweist. So ist ihm das Abendmahl nicht nur Erinnerung an ein Vergangenes, sondern Unterpfand und Siegel von etwas Gegenwärtigem und etwas Zukünftigem. Wie Brot und Wein den irdischen Leib zusammenhalten, so werden wir durch den geistigen Genuss des Leibes und Blutes Christi genährt und erfrischt. Dann aber: Cogitemus primum *spirituale quiddam* esse

---

*) In einem Brief an Viret (bei *Schlosser*, Pet. Martyr, S. 451 Note). Ob, wie *Planck* meint, Calvin erst wirklich die *lutherische* Ansicht gehabt und erst nachher dieselbe aufgegeben habe? darüber s. *Bretschneider* im Ref.-Alman. III, S. 81 und *Henry* I, S. 262.

sacramentum, quo Dom. non ventres nostros, sed animas pascere voluit. Ac Christum in eo quaeramus, non nostro corpore, nec ut sensibus carnis nostrae comprehendi potest, sed sic, ut anima velut praesentem sibi datum et exhibitum agnoscat. Denique ipsum spiritualiter obtinere satis habemus. Vgl. damit die Schrift: De coena (bei *Henry* S. 261 ff.), und die Confess. fidei de eucharistia, quam obtulerunt Farellus, Calvinus et Viretus, cui subscripserunt Bucerus et Capito, 1537 (bei *Henry* I, Anh. Beil. 5). Hier scheint er anfänglich sich sehr der lutherischen Fassung zu nähern: Vitam spiritualem, quam nobis Christus largitur, non in eo duntaxat sitam esse confitemur, quod spiritu suo nos vivificat, sed quod spiritus etiam sui virtute *carnis* suae vivificae nos facit participes, qua participatione in vitam aeternam pascamur. Itaque cum de communione, quam cum Christo fideles habent, loquimur, *non minus carni et sanguini ejus communicare ipsos intelligimus quam spiritui, ut ita totum Christum possideant* etc. Dann aber wieder eben so bestimmt: Caeterum istis nihil repugnat, quod Dominus noster in coelum sublatus localem corporis sui praesentiam nobis abstulit, quae hic minime exigitur. Nam utcunque nos in hac mortalitate peregrinantes in eodem loco cum ipso non includimur aut continemur, nullis tamen finibus limitata est ejus spiritus efficacia, quin vere copulare et in unum colligere possit, quae locorum spatiis sunt disjuncta. Ergo spiritum ejus vinculum esse nostrae cum ipso participationis agnoscimus, sed ita, ut nos ille carnis et sanguinis Domini substantia vere ad immortalitatem pascat et eorum participatione vivificet. Hanc autem carnis et sanguinis sui communionem Christus *sub panis et vini symbolis* in sacrosancta sua coena offert et exhibet omnibus, qui eam rite celebrant juxta legitimum ejus institutum. — Freilich protestieren dann *Bucer* und *Capito* wieder dagegen, dass man unter Brot und Wein *nuda* et *inania* symbola verstehe, und bezeichnen dies als einen von der Kirche nicht zu duldenden Irrthum; aber hatte wohl Zwingli sie je als nuda et inania bezeichnet? — So sagt auch *Calvin* Inst. IV, 17, 32: Fidem vero nos ista, quam enarravimus, corporis participatione non minus laute affluenterque pascimus, quam qui ipsum Christum e coelo detrahunt. Ingenue interea confiteor, *mixturam* carnis Christi cum anima nostra vel *transfusionem*, qualis ab ipsis docetur, me repudiare, quia nobis sufficit, Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare, imo *propriam in nos vitam diffundere*, quamvis in nos *non ingrediatur ipsa Christi caro*. Vgl. auch §. 19: Nos vero talem Christi praesentiam in coena statuere oportet, quae *nec panis elemento ipsum affigat* nec in panem includat, nec ullo modo circumscribat etc. . . . Caeterum his absurditatibus sublatis, quicquid ad exprimendam veram substantialemque corporis ac sanguinis Domini communicationem, quae sub sacris coenae symbolis fidelibus exhibetur, facere potest libenter recipio: atque *ut non imaginatione duntaxat aut mentis intelligentia* percipere, sed' ut *re ipsa* frui in alimentum vitae aeternae intelligantur. Auch gegen den Hamburger Prediger *Westphal* (Farrago . . opinionum de Coena Dom. 1552; Recta fides de C. D. 1553) rechtfertigte sich Calvin einerseits aufs Bestimmteste gegen den Vorwurf einer blos *geistigen* Gegenwart Christi, wies aber eben so sehr eine *räumliche* Gegenwart des Leibes ab und beschränkte sich auf eine dynamische. Defensio II, p. 68—72: Ita Christum corpore absentem doceo nihilominus non tantum divina sua virtute, quae ubique diffusa est, nobis adesse, sed etiam facere, ut nobis vivifica sit sua caro. . . . Reclamat hic Westphalus, me *spiritus praesentiam* opponere *carnis praesentiae*; sed quatenus id faciam, ex eodem loco clare patere malevolentia excaecatus non inspicit. Neque enim simpliciter *spiritu suo* Christum in nobis habitare trado, sed ita nos ad se attollere, ut *vivificum carnis suae vigorem in nos transfundat*. — *In dem von *Westphal* neu angefachten Streite ergriff auch *B. Ochino* das Wort: Syncerae et verae doctrinae de C. D. defensio (Zürich 1556). Vgl. *Benrath*, B. Ochino, S. 264 ff.*

So fliessend auch der Unterschied zwischen der Zwingli'schen und Calvinischen Ansicht vom Abendmahl ist, so betrachteten die Züricher doch erst die Calvinische Fassung mit einigem Misstrauen (*Lavater*, histor. sacram. p. 98). Nun aber trat die *Uebereinstimmung* der Züricher und Genfer Kirche hervor in dem Consens. Tigur., worin es u. a. deutlich heisst

Nr. 21: Tollenda est quaelibet localis praesentiae imaginatio. Nam quum signa hic in mundo sint, oculis cernantur, palpentur manibus: Christus, quatenus homo est, non alibi quam in coelo, nec aliter quam mente et fidei intelligentia quaerendus est. Quare *perversa et impia superstitio est, ipsum sub elementis hujus mundi includere.* 22: Proinde, qui in solennibus coenae verbis: Hoc est corp. m. etc. praecise literalem, ut loquuntur, sensum urgent, eos tamquam praeposteros interpretes repudiamus. Nam extra controversiam ponimus, figurate accipienda esse, ut esse panis et vinum dicuntur id quod significant. — Vgl. von den übrigen nach-calvinischen Symbolen Confess. Gall. art. 36. Helv. II. c. 21 (Vergleich mit der Sonne). Belg. 35. Angl. 94. Scot. 21. Das Positive wird auch in einigen reformierten Confessionen stark herausgehoben, aber nie fehlt es an einem beschränkenden, das Ueberfliessen in die lutherische Meinung hemmenden Beisatz. So der Heidelb. Katech. Fr. 76: „Was heisst den gekreuzigten Leib Christi essen und sein vergossenes Blut trinken? Antw. Es heisst nicht allein, mit gläubigem Herzen das ganze Leiden und Sterben Christi annehmen und dadurch Vergebung der Sünden und ein ewiges Leben bekommen, sondern auch *daneben* [sic] durch den h. Geist, der zugleich in Christo und in uns wohnet, also mit seinem gebenedeiten Leibe je mehr und mehr vereiniget werden, dass wir, *obgleich er im Himmel und wir auf Erden sind,* dennoch Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinen Beinen sind, und von *einem* Geiste (wie die Glieder unsers Leibes von *einer* Seele) ewig leben und regieret werden." Confess. Sigism. c. 8: . . . „Bleiben demnach stracks ohn' allen Zusatz bei den heiligen Worten der Einsetzung, das Brot sei der wahre Leib Christi und der Wein sein heilig Blut, sacramentlich, auf die Art und Weise, wie Gott die heil. Sacramente alten und neuen Testaments eingesetzt und verordnet, dass sie seien sichtliche und wahre Zeichen der unsichtbaren Gnaden, und der Herr Christus selbst anzeiget, *dass das h. Abendmahl ein Zeichen, doch aber nicht bloss und leer, sei des neuen Bundes,* eingesetzt zum Gedächtniss Christi . . . damit es sei ein *Trostgedächtniss, Dankgedächtniss, Liebgedächtniss.*" 9: „Und dieweil der Glaube gleichsam der Mund ist, dadurch des Herrn Christi gekreuzigter Leib und sein vergossenes Blut empfangen wird, halten Se. Ch. Gn. beständig dafür, *dass den Ungläubigen, Unbussfertigen* solches Sacrament nichts nütze, *sie auch des wahrhaftigen Leibes und Blutes Christi nicht teilhaftig werden.*" Vgl. die weitern Stellen bei *Winer* S. 138 ff. *Schenkel* I, S. 561 ff. *Ebrard* II, S. 402 ff. Die Ansicht von einer Erhebung der Seele in den Himmel rührt von *Lasco* her, s. *Ebrard S.* 535.

[14] Form. Conc. VII, p. 732: Non propter alicuius aut personam aut incredulitatem verbum Dei (quo Coena Domini instituta est et propter quod rationem Sacrimenti habet) irritum et vanum fieri potest. Quia Chr. non dixit: Si credideritis aut digni fueritis, tum in Coena sacra corpus et sanguinem meum praesentia habebitis; sed potius ait: Accipite, edite et bibite, hoc est corpus meum etc. . . . Verba Christi hoc volunt: sive dignus sive indignus sis, habes hic in Coena Christi corpus sanguinem. Vgl. 743: Quod autem non tantum pii et credentes in Christum, verum etiam indigni, impii, hypocritae (v. g. Judas) et hujus farinae homines . . . etiam verum corpus et verum sanguinem Christi ore in Sacramento sumant, et grande scelus indigne edendo et bibendo in corpus et sanguinem Christi admittant, id D. Paulus expresse docet etc.

[15] Durch gewaltsame Umkehrung von Subject und Prädicat brachten er und *Krautwald* den Sinn heraus: mein Leib, der für euch gegeben wird, ist eben das, was ich austheile, nämlich Brot, eine wahrhaftige Speise und wirksames Erhaltungsmittel des ewigen Lebens. Beispiele: der Same ist das Wort Gottes; der Acker ist die Welt; der Fels war Christus. S. das Buch vom Christenmenschen (Werke Bd. I, S. 898). Vgl. *Planck* V, 1 S. 90. *Schenkel* I, S. 556 ff. *Plitt* S. 299 f. Uebrigens hob *Schwenkfeld* die mystische Seite des Abendmahls hervor: „Aus dem Bronnen der Liebe und Süssigkeit Gottes isset man den Leib Christi und trinket sein Blut zur Stärkung des Gewissens, Erquickung des Herzens und zum Wachsthume und Zunehmen des innern Menschen in allem geistlichen Reichthum Gottes." . . . „Es soll das Brot des ewigen Lebens mit geistlichen Zähnen des Glaubens wohl gekauet d. i. be-

trachtet werden von allen, die es essen. Die essen's aber und haben's gegessen, welche diesen Handel des neuen Testaments und unsrer Erlösung in rechtem Glauben gefasst, und wissen, dass sie mit demselbigen Leibe Christi, welcher für uns gebrochen, nicht allein sind erlöset, sondern dass er auch andere Speise und Nahrung enthalte, und eine Kraft sei zum ewigen Leben" (Werke I, S. 911; bei *Schenkel* a. a. O.). Vgl. *Erbkam* S. 468 ff.

16 Cat. Racov. qu. 334: (Coena Domini) est Christi institutum, ut fideles ipsius panem frangant et comedant et ex calice bibant, mortis ipsius annunciandae causa. Quod permanere in adventum ipsius oportet. Ibid. qu. 335: (Annunciare mortem Domini) est publice et sacrosancte Christo gratias agere, quod is pro ineffabili sua erga nos caritate corpus suum torqueri et quodammodo frangi et sanguinem suum fundi passus sit, et hoc ipsius beneficium laudibus tollere et celebrare. Ibid. qu. 337: Nonne alia causa, ob quam coenam instituit Dom., superest? Nulla prorsus, etsi homines multas excogitarint, cum alii dicant esse sacrificium pro vivis et mortuis; alii usu ipsius se consequi peccatorum remissionem et firmare fidem sperant, et quod eis mortem Domini in mentem revocet, affirmant. Vgl. *Socin*, de coena Dom. p. 753 b, wo die vom Sacrament gerühmten Wirkungen dem *Worte* zugeschrieben werden, mit dem sich die Ceremonie blos als etwas Aeusserliches verbindet. Nach *Ostorodt* Underrichtung p. 330 ist das Abendmahl nur eine Ceremonie, und wird ohne Grund Sacrament geheissen; vgl. *Fock* S. 573 ff. Der Streit zwischen den Lutheranern und Calvinisten erschien dem Socinianismus als blosser Wortstreit, und er rügte es aufs Schärfste, dass man darüber der christlichen Liebe so ganz und gar vergessen könne. Mit Zwingli dagegen erklärte er übereinzustimmen; *Fock* S. 577. — Ueber die arminian. Ansicht s. Confess. Remonstr. 23, 4. u. *Limborch*, Theol. christ. V, 71, 9 ss. (gegen die orthodox-reformierte Abendmahlslehre). Die mennonitische Ansicht: *Ris*, Confess. art. 34 (bei *Winer* S. 135).

17 Vgl. oben §. 258 Note 7.

Mit den dogmatischen Verschiedenheiten der Confessionen hängen auch die liturgischen zusammen. Die wesentlichste ist die, dass alle akatholischen Parteien, mit Inbegriff der griechischen Kirche, den Laienkelch zurückforderten, während die römisch-katholische Kirche auf der Verweigerung desselben beharrte (s. oben Note 3). Ueber den Gebrauch der Hostien (in der römisch-katholischen und lutherischen und zum Teil auch in der reformierten Kirche) und des Brotes (in der griechischen und reformierten Kirche) über das Brechen des letztern von Seiten der Reformierten, und das „Nehmen" mit der Hand statt mit dem Munde, über Elevation (Thermung) der Hostie, über die wandelnde und sitzende Communion, den Modus der Distribution und die dabei üblichen Formeln, über Privatcommunion, Beichte u. s. w. vgl. die Archäologie und die liturgischen Werke. *Ebrard* II, S. 794—796. — Gegen das Brotbrechen erklären sich die strengen Lutheraner u. a. in folgender Weise. Cons. repet. fidei verae luth. punct. 72 (bei *Henke* p. 56): Profitemur et docemus, panis fractionem et vini effusionem in ora fidelium non fuisse factam a Christo ob repraesentationem mortis dominicae, sed ob distributionem inter communicantes, adeoque ἀρτοκλασίαν non fuisse formalem seu essentialem ritum hujus sacramenti, sed tantum ministerialem, qui faceret ad meliorem distribusionem. — Dass der Genuss des Abendmahls ein *gemeinschaftlicher* (communio) sein müsse, war ein protestantischer Grundsatz, zu dem anfänglich auch *Luther* sich bekannte (s. Briefe bei de Wette IV, S. 160); selbst die Krankenkommunion liess er nur bedingt zu (ebend. V, S. 227). Erst später bildeten sich darüber verschiedene Observanzen in der lutherischen und reformierten Kirche. — Endlich zeigt sich eine Eigentümlichkeit der katholischen Auffassung auch darin, dass, auch abgesehen von allem Genusse, die Gegenwart des Leibes Christi in der Hostie fortwährende Veranlassung der Anbetung ist. Während auch nach der katholischen Lehre die übrigen Sacramente ihre heiligende Kraft erst durch den *Gebrauch* erlangen, so ist hier die Alles heiligende Gottheit schon *vor* dem Gebrauche gegenwärtig. Den Gipfel dieser Verehrung des in der Hostie gegenwärtigen Leibes Christi bildet das Fronleichnamsfest (s. oben §. 194, 11).

§. 260.

Innere Schwankungen und weitere dogmatische Entwicklung.

So wenig auch bei der Verschiedenheit der Ansichten innerhalb des Protestantismus an eine sofortige Ausgleichung der Differenzen zu denken war, so fehlte es doch nicht an Kryptocalvinisten auf der einen [1] und an Kryptolutheranern auf der andern Seite [2]. Um so mehr aber mühten sich die Orthodoxen beider Kirchen, den symbolischen Lehrbegriff noch schärfer auszuprägen und ihn vor Entartung und Missdeutung zu sichern. Die Schuldogmatik unterschied an dem Abendmahl dreierlei: *Materie*, *Form* und *Zweck*, und teilte diese selbst wieder nach verschiedenen Kategorien ein [3]. Die Mystiker hielten sich an den geheimnissvollen Inhalt der Lehre, ohne sich in die kirchliche Polemik zu mischen [4]; ja einige von ihnen zeigten, wie jeder der Hauptconfessionen eine religiöse Idee zu Grunde liege, deren lebendige Aneignung die Hauptsache sei, gleichviel welchen Begriff der Verstand damit verbinde [5]. In der katholischen Kirche suchte *Bossuet* die Lehre von der Brotverwandlung und dem Messopfer philosophisch zu rechtfertigen [6], während die Jansenisten und die katholischen Mystiker das kirchliche Dogma in aller Strenge festhielten, dabei aber nicht sowohl auf die dialektische Begründung des starren Begriffes, als auf die geheimnissvolle Wirkung, die das Sacrament auf den innern Menschen hat, ihre frommen Blicke richteten [7].

[1] Vgl. allg. Dogmengesch. §. 215 Note 7. *Ebrard* S. 686 ff.

[2] *Marbach* in Strassburg und *Simon Sulzer* in Basel. Gegen Letztern trat *H. Erzburger* auf. S. meine Gesch. der Baseler Conf. S. 87 ff. Sulzers und Erzburgers höchst merkwürdige Glaubensbekenntnisse ebend. Beil. C, S. 232, u. Beil. C, S. 218 ff. Vgl. *Hundeshagen*, Conflicte S. 147 ff. *Ebrard* II, S. 484 ff. **Marbach's* Lehre in: Christl. und wahrhaftiger Unterricht von den Worten der Einsetzung des H. A. . . . Strassburg 1566; ein Auszug daraus bei *Horning*, Dr. J. Marbach, Strassburg (1887).*

[3] 1) Die Materia ist *a*) terrestris (die Elemente Brot und Wein); *b*) coelestis, und zwar *α*) corpus et sanguis Christi, *β*) gratia divina. 2) Die Forma ist *a*) interna (unio sacramentalis); *b*) externa, und zwar *α*) consecratio, *β*) distributio, *γ*) sumptio. 3) Finis (fructus) est collatio et obsignatio gratiae divinae. Dieser Zweck zerfällt wieder in *a*) finis ultimus (salus aeterna); *b*) intermedius: *α*) recordatio et commemoratio mortis Christi, quae fide peragitur. *β*) obsignatio promissionis de remissione peccatorum et fidei confirmatio, *γ*) insitio nostra in Christum et spiritualis nutritio ad vitam, *δ*) dilectio mutua communicantium. Siehe *Hase*, Hutter. rediv. § 118. Von den Reform. s. *Heidegger*, loc. XXV, c. 13 ss.

[4]) So *Phil. Paracelsus*, Sagac. lib. I, c. 5, §. 10 vgl. II, 2 (bei *Preu*, Theol. des Parac. S. 1), wo mehr nur von einer innern (mystischen) Communion die Rede ist, als vom wirklichen Genuss der Elemente: „Die in der neuen Geburt müssen aus Christo gespeist sein, und auch nicht blos die Kunst und Weisheit der Natur empfahen, wie wir die Birn von den Bäumen brechen, sondern die Weisheit nehmen von dem, der sie uns geschickt hat. Solche Rede ist geschehen von Christo, dass wir sein Fleisch und Blut geniessen müssen,

das ist darum, dass wir aus ihm geboren sein, und er ist Primogenitus, wir aber hernach erfüllen die Zahl.“ (Vgl. oben Schwenkfeld.)

5 So *Poiret*, in seiner Schrift: La paix des bonnes âmes . . . (Amsterd. 1687).

6 Exposition de la doctrine cath. c. 10 ss. Nach ihm giebt es entweder nur die „ungläubige“ Ansicht, die alles verwirft, oder die „gläubige“ der Kirche. Jede andere Ansicht ist inconsequent; Gott hat die Protestanten in eine Inconsequenz fallen lassen, um ihre Rückkehr zur katholischen Kirche zu erleichtern. Uebrigens kann die bildliche Fassung gleichwohl in gewisser Weise (als in der realen involviert) stattfinden, p. 140: Au reste, la vérité que contient l'Eucharistie dans ce qu'elle a d'intérieur, n'empêche pas qu'elle ne soit un signe dans ce qu'elle a d'extérieur et de sensible, mais un signe de telle nature, que bien loin d'exclure la réalité, il l'emporte nécessairement avec soi.

7 Ueber den Jansenismus vgl. §. 228 Note 3. So führten *Peter Nicole* und *Anton Arnauld* mit dem reformierten Prediger *Claude* einen Streit über das Abendmahl, worüber s. *Schröckh* VII, S. 367. Die Mystiker wiederholen Aehnliches, wie die in der vorigen Periode (oben S. 462 ff.) So *Franciscus Salesius*, introduct. II, 14: Hoc (sacramentum) religionis christianae centrum est, devotionis cor, pietatis anima, mysterium ineffabile, quodque divinae charitatis abyssum in se comprehendit, ac per quod se Deus ipse realiter nobis applicans gratias et dona sua nobis magnifice communicat. — Vgl. *Bonae* tract. ascet. de sacrificio Missae (Opp. p. 177 ss.). *Fénélon*, oeuvres spirit. I, p. 414.

Was die übrigen (kathol.) Sacramente betrifft (von der Taufe s. unten §. 270), so muss das, was denselben wesentlich zum Grunde liegt, in der protestantischen Dogmatik anderwärts seinen Platz finden: so die *Busse* in der Heilsordnung, obwohl einige der ältern lutherischen Dogmatiker sie hinter Taufe und Abendmahl abhandeln (z. B. *Hollaz* p. 1141); die *Priesterweihe* in der Lehre von der Kirche; die *Ehe*, die z. B. *Gerhard* auch noch in der Dogmatik behandelt (loci theol. Tom. XV), in der Sittenlehre und dem Kirchenrecht; während die *Firmung* (die mit der protestantischen Confirmation nichts Gemeinschaftliches hat) und die *letzte Oelung* nur negativ in Betracht kommen, als sacramenta spuria, s. *Heidegger*, loc. XXV, c. 23 ss.

Rücksichtlich der *Busse* blieb die kath. Kirche bei der scholastischen Einteilung in contritio (verschieden von attritio) cordis, confessio oris und satisfactio operis, während die Protestanten blos contritio und fides kennen; vgl. Conc. Trident. sess. XIV, can. 3; dagegen Confess. Aug. art. 12, Art. Smalc. p. 321, und die übrigen Stellen bei *Winer* S. 150. Das *Bekenntniss* betreffend (Beichte), so zeigte sich in der Observanz der beiden protestantischen Kirchen der Unterschied, dass die ältere lutherische Kirche auf die Privatbeichte Werth legte, während sich die reformierte von Anfang an mit der öffentlichen (in der Regel) begnügte. Beide Kirchen verlangen aber nicht, wie die katholische, eine specielle Aufzählung aller Sünden, und verwerfen sonach die Ohrenbeichte (confess. auricularis). Besonders scharf gegen diese carnificina: *Luther* in der Capt. Bab. und in Artt. Smalc. Auch ist nach den verschiedenen Begriffen von Priestertum die Stellung des Beichtvaters zum Beichtenden eine andere in der katholischen Kirche als in der protestantischen; *Zwingli* geht auch hierin weiter und wirft Luthern vor, dass er in Beziehung auf die Absolution noch am Alten hange („dass die Worte Jesu Christi u. s. w.“ Werke II, 2 S. 22). Die *Satisfactio* betreffend, hat der Protestantismus von Anfang an die Wallfahrten und anderes der Art verworfen, und auch Gebet, Fasten und Almosen nehmen bei ihm eine durchaus andere Stellung ein. Will man an die Stelle der satisfactio operis vom protestantischen Standpunkte aus die nova obedientia setzen, so fällt diese im Grunde schon mit der fides zusammen (dem zweiten Theil der Busse); doch sagt die Apol. Confess. p. 165: Si quis volet addere tertiam (partem), videlicet dignos fructus poenitentiae, h. e. mutationem totius vitae ac morum in melius, non refragabimur. — Weiterhin unterscheiden dann noch die protestantischen Dogmatiker zwischen 1) poenitentia prima (magna); 2) continuata (quotidiana); 3) iterata (lapsorum); 4) sera (quae fit ultimis vitae momentis). Ueber Zulässigkeit der letztern war Streit mit den Pietisten (lis terministica). Vgl. *Hase*, Hutter. rediv. § 109. *Hesse*, D. terminist. Streit, 1877. — Ueber den *Ablass* in der katholischen Kirche und die verschiedenen (durch die Widersprüche der Reformatoren veranlassten) Modificationen in der Theorie desselben s. *Winer* S. 159. — Ueber die weitern Sacramente (Firmung, Ehe, letzte Oelung, Priesterweihe) ebend. S. 160 ff. Die verschiedenen Grundsätze bei Protestanten und Katholiken über die Gültigkeit und Auflöslichkeit der Ehe (divortium), über verbotene Grade, über Priesterehe und Keuschheitsgelübde (Mönchtum), resultierten von selbst aus den dogmatischen Grundansichten. (Auch hierüber s. d. Stellen bei *Winer*.) Vgl. *Klee*, Dogmengeschichte im 2. Bde. *Hase*, Polemik passim.

§. 261.

Die Lehre vom Fegfeuer.

Zusammenhangend mit der Lehre von der Messe und deren Wirkungen [1] ist die römisch-katholische Lehre von dem Fegfeuer, in welches die Seelen aller der Frommen versetzt werden, die ohne volle Genugthuung für ihre Sünden geleistet zu haben, aus diesem Leben geschieden sind: aus welchem Feuer sie vermittelst der Privatmessen und Indulgenzen errettet werden können [2]. Die protestantische Kirche verwarf diese schriftwidrige Lehre einstimmig [3]; ebenso die griechische Kirche, obgleich sie einen Mittelzustand der Abgeschiedenen zugiebt [4].

[1] Conc. Trid. sess. XXII, can. 2: Non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis et in Christo nondum ad plenum purgatis rite juxta Apostolorum traditionem offertur. Vgl. c. 9. Can. 3: Si quis dixerit, Missae sacrificium . . . non pro defunctis offerri debere: anathema sit.

[2] Ibid. sess. VI, can. 30, und besonders sess. XXV. Cat. Rom. I, 6, 3: Est purgatorius ignis, quo piorum animae ad definitum tempus cruciatae expiantur, ut eis in aeternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur. Ac de hujus quidem doctrinae veritate, quum et Scripturarum testimoniis et apostolica traditione confirmatam esse sancta concilia declarant, eo diligentius et saepius parocho disserendum erit, quod in ea tempora incidimus, quibus homines sanam doctrinam non sustinent. Vgl. *Bellarmin*, de amiss. grat. et statu peccati I, c. 14 p. 116; de justific. V, 4 p. 1084. *Bossuet* (expos. 8, p. 72) geht leicht über das Fegfeuer hinweg, und lobt auch besonders an dem Tridentinum die *grande retenue*, die es hierin beobachtet habe.

[3] Art. Smalc. p. 307: Purgatorium et quidquid ei solennitatis, cultus et quaestus adhaeret, mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet, Christum solum et non hominum opera animas liberare. — *Zwingli*, Fidei expos. (Opp. IV, p. 65): Credimus animas fidelium protinus ut ex corporibus evaserint, subvolare in coelum, numini conjungi aeternumque gaudere, vgl. p. 50 (de purgatorio). Vgl. Uslegung des LVII. artikels (Deutsche Schriften I, S. 408): „Darnach ist das fegfür, davon die theologi redend, wider die kraft des gloubens: dann welcher gloubt, der ist schon heil und bedarf gheines unheils noch verdammensworten. Dargegen welcher nit gloubt, der wird nit heil; ja es ist unmöglich, dass er selig werd oder gottsgefällig, Hebr. XI, 6. So nimm die sach also in d'hand: Stirbt einer im glouben, so wirt er heil; stirbt er in ungloubniss, so wird er verdammt. *Hie zwüschend mag nüts fallen.*" Confess. helv. II. c. 26: Quod quidam tradunt de igne purgatorio, fidei christianae „Credo remissionem peccatorum et vitam aeternam" purgationique plenae per Christum et Christi sententiis adversatur. Confess. Gall. 24: Purgatorium arbitramur figmentum esse ex eadem officina profectum, unde etiam manarunt vota monastica, peregrinationes, interdicta matrimonii et usus ciborum, ceremonialis certorum dierum observatio, confessio auricularis, indulgentiae, ceteraeque res omnes ejusmodi, quibus opinantur quidam se gratiae salutem mereri.

[4] Confess. orth. p. 112: *Πῶς πρέπει νὰ γροικοῦμεν διὰ τὸ πῦρ τὸ καθαρτήριον; Οὐδεμία γραφὴ διαλαμβάνει περὶ αὐτοῦ· νὰ εὑρίσκεται δηλαδὴ κἂν μία πρόσκαιρος κόλασις καθαρτικὴ τῶν ψυχῶν, ὕστερα ἀπὸ τὸν θάνατον.* Das Weitere bei *Winer* S. 157 f.

ZWEITE KLASSE.

Dogmen, in welchen der Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus zurücktritt oder verschwindet.

(Gemeinsamer Gegensatz der grössern Kirchenparteien gegen die Secten.)

ERSTER ABSCHNITT.

§. 262.

Trinitarischer und antitrinitarischer Gottesbegriff.

So verschieden auch sonst das katholische und das protestantische Glaubenssystem sich darstellen, so stimmen doch Katholiken und Protestanten vollkommen überein in dem Bekenntniss des *dreieinigen Gottes*, auf der Grundlage der alten ökumenischen Lehrbestimmungen [1]. Zu dieser trinitarischen Lehre von den drei Personen und der Einheit des Wesens bilden sowohl die frühern Unitarier, als auch die spätern *Socinianer* einen scharf ausgesprochenen Gegensatz, und zwar wiederholen sich hier die verschiedenen antitrinitarischen Formen der frühern Zeit. Während *Michael Servet* *die kirchliche Trinitätslehre dadurch zu corrigieren suchte, dass er zwischen Wesens- und Offenbarungstrinität unterscheidend und nur die letztere in der Bibel begründet findend doch der hergebrachten Anschauung möglichst entgegen kam*[5], während andere wieder mit ihren Vorstellungen an den Arianismus streiften [3], zog sich *Faustus Socinus* auf den nazarenischen oder alogischen (abstracten) Unitarianismus zurück, der von keinem andern Gott weiss, als dem Vater, und mithin in Christo nur einen mit ausserordentlichen Gaben ausgerüsteten, späterhin zum Himmel erhöhten Menschen, und in dem heil. Geist eine göttliche Kraft sieht [4]. Die *Arminianer*, die sich im Ganzen an die orthodoxe Lehre anschlossen, lassen gleichwohl eine Unterordnung des Sohnes und des Geistes unter dem Vater durchschimmern [5], was sie in den Verdacht einer Hinneigung zum Socinianismus gebracht hat.

[1] Es fehlte zwar nicht an Verdächtigungen, als ob auch die Reformatoren antitrinitarische Grundsätze hegten. So ward *Calvin* anfänglich von *Caroli* des Arianismus beschuldigt, s. *Henry* I, S. 181. Merkwürdig bleibt immer, dass die Genfer in dem Bekenntnisse, das sie den Bernern ablegten, die Worte *Trinität* und *Person* vermieden (*Henry* S. 182). Auch *Melanchthon* hatte in der ersten Ausgabe der Loci die Bemühungen um das Wesen der Trinität für fruchtlos erklärt und dabei auf das Beispiel der Scholastik verwiesen*). Natürlich

*) Anders freilich in den spätern Ausgaben; am meisten entwickelt findet sich die Trinitätslehre Melanchthons in der 3. Hauptausgabe (Corp. Ref. XXI, p. 614), doch ohne eigentliche speculative Begründung.

„hat die Uebergehung der Lehre dort und in *Farel's* ‚Sommaire' 1524 nicht den Sinn, als ob jene Lehre geleugnet werde, sondern vielmehr die Bedeutung, dass die als feststehendes Geheimniss für den christlichen Glauben geheiligte Lehre durch die Neubildung der praktischen Heilslehre weder berührt noch angetastet werden solle". *Ritschl*, R. u. V.I, S. 146 (2 Aufl.) Und eben so unbefangen gesteht *Luther* (über die letzten Worte Davids, Wittenb. Ausg. Bd. V., S. 551): „Wunder ist's nicht, dass einem Menschen in diesem überwunderlichen, unbegreiflichen Artikel wunderliche Gedanken einfallen, deren zuweilen einer misslingt oder ein Wort missrät. Aber wo der Grund des Glaubens fest bleibet, werden uns solche Splitter, Spänlein und Strohhalmen nicht schaden. Der Grund aber des Glaubens ist . . . dass du gläubest, es sind drei Personen in der einigen Gottheit, und eine jegliche Person ist derselbe einige, vollkommene Gott: dass also die Person nicht gemenget, das Wesen nicht zertrennet werde, sondern Unterschied der Personen und Einigkeit des Wesens bleibe. Denn das ist's, dess sich die Engel in Ewigkeit nicht satt können sehen und wundern, und darüber ewig selig sind. Und wo sie es zu Ende sehen könnten, würde ihre Seligkeit aus sein und ein Ende haben*)." Vgl. *Lommatzsch*, Luthers Lehre (Berlin 1879) S. 19 ff. — Schon speculativer drückt sich *Calvin* aus Inst. I, 13 u. anderwärts (gegen Servet). Seine Exposition der Trinität *„ist sicher die beste und umsichtigste, welche die Schriften der Reformatoren überhaupt darbieten" Gass,* S. 105. Nichtsdestoweniger blieben die Schulbestimmungen den kirchlichen Bekenntnissen der Protestanten fern. Sie beriefen sich (lutherischer Seits) einfach auf den Inhalt des nicäischen und athanasianischen Symbols, welche beide (mit dem Symb. apost.) auch dem Concordiendienst vorgesetzt wurden; und ebenso bezeichnet unter den ref. Symbolen die erste Basler Confession den 1. Art. von der Trinität als symbolum commune: der gemein Gloub. Mehrere der Confessionen weisen auch aufs Bestimmteste die unter der Zeit entstandenen Neuerungen ab. So Confess. Aug. art. 1: . . . Nomine Personae utuntur ea significatione, qua usi sunt in hac causa scriptores ecclesiastici, ut significet non partem aut qualitatem in alio, sed quod proprie subsistit. Damnant omnes haereses . . . Samosatenos veteres et neotericos, qui cum tantum unam personam esse contendant, de Verbo et de Spiritu Sancto *astute et impie rhetoricantur*, quod non sint personae distinctae, sed quod Verbum significet verbum vocale et Spiritus motum in rebus creatum. — Die Apol. berichtet: Primum articulum Confessionis nostrae *probant* nostri adversarii. . . . Hunc articulum semper docuimus et defendimus, et sentimus eum habere certa et firma testimonia in Scripturis Sanctis, quae labefactari non queunt. — Vgl, Confess. helv. II, art. 3, wo die biblischen Beweisstellen angeführt werden (Luc. 1, 35. Matth. 3, 16 f. Joh. 1, 32. Matth. 18, 19. Joh. 14, 26. 15, 26)**). Confess. Gall. 6. Belg. 8 und 9. Angl. 1 und 2. Ueber die Lehre des Heidelb. Katech. von der Trinität (*Gott* dem Vater, *Gott* dem Sohn, *Gott* dem Geist) s. *Beckhaus*, bei Illgen a. a. O. S. 52.

[2] De trinitatis erronib. 1531 in 7 BB. (im Ausz. bei *Trechsel* S. 67—98) *Ueber die hier auch wieder in Betracht kommenden ‚Dialogorum de Trinitate ll. 2' 1532 vgl. *Tollin*, Lehrsystem Servets I, S. 166 ff.* Statt seine ganze Deduction (speculativ) mit dem Logos zu beginnen, schlägt S. den analytisch-historischen Weg ein. Er beginnt mit der Person Christi in ihrer menschlichen Erscheinung***): diese ist der *Sohn* Gottes. Unrichtiger Weise machen die Orthodoxen das (johanneische) *Wort* zum Sohne, und leugnen eben damit, dass der Mensch Gottes Sohn sei. — Gegen die Trennung von zwei Naturen erklärt sich S. aufs

---

*) Wohl finden sich bei Luther auch Ansätze zu einer speculativen Behandlung (vgl. *Heppe* S. 285 u. *Dieckhoff* a. a. O. § 214), doch mehr als Reminiscenzen aus der frühern scholastisch-mystischen Zeit.

**) Merkwürdig, dass die Stelle 1 Joh. 5, 7, die auch *Luther* aus der Uebersetzung wegliess, nirgends angeführt wird. — Die erste Basler Conf. führt keine Schriftstellen an, sagt aber am Rande: „Diss wird bewisen uss der ganzen gschrift alts und nüws Testaments von vielen orten."

***) Es muss daher hier vorgegriffen und das Christologische im Zusammenhange mit der Theologie abgehandelt werden.

Bestimmteste. Christus ist ihm der mit der Gottheit erfüllte, von Gottes Wesen innigst durchdrungene Mensch. Ueberhaupt leugnet er nicht, dass Christus Gott sei, wohl aber, dass Gott Mensch sei. — Den Geist Gottes fasste er als Kraft und Hauch Gottes in der Schöpfung, und als sittlich wirkendes Princip in dem Menschen; in letzter Beziehung heisst er *heiliger* Geist. Die kirchliche (nach-nicäische) Trinitätslehre *bekämpft er mit allen Waffen, auch denen der Ironie. Aber eine Dreiheit bestreitet er nicht*: Quia sunt admirandae Dei dispositiones, in quarum qualibet divinitas relucet, ex quo sanissime trinitatem intelligere posses: nam Pater est tota substantia et unus Deus, ex quo gradus isti et personatus descendunt. Et tres sunt, non aliqua rerum in Deo distinctione, sed per Dei *οἰκονομίαν* variis deitatis formis; nam eadem divinitas, quae est in Patre, communicatur filio Jesu Christo et sqiritui nostro, qui est templum Dei viventis: sunt enim filius et sanctificatus spiritus noster consortes substantiae Patris, membra, pignora et instrumenta, licet varia sit in iis deitatis species: et hoc est, quod distinctae personae dicuntur, i. e. multiformes deitatis aspectus, diversae facies et species. Nach Servets Exegese bedeutet der Ausdruck *Logos* bei Joh. keine Person, sondern heisst nach seiner Etymologie s. v. a. oraculum, vox, sermo, eloquium Dei. Dabei ging er auf den Unterschied von *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* zurück (f. 48; bei *Trechsel* S. 79): Verbum in Deo proferente est ipsemet Deus loquens. Post prolationem est ipsa caro; seu Verbum Dei, antequam caro illa fieret, intelligebatur ipsum Dei oraculum inter nubis caliginem nondum manifestatum [der verborgene Gott], quia Deus erat ille sermo. Et postquam Verbum homo factnm est, per Verbum intelligimus ipsum Christum, qui est Verbum Dei et vox Dei; nam quasi vox est ex ore Dei prolatus. Propterea dicitur ipse Sermo Patris, quia Patris mentem enunciat et ejus cognitionem facit. Zwischen der Hypostasirung des Sohnes und der Geburt Christi liegt ihm kein Zwischenmoment. Die prolatio verbi und die carnis generatio fallen ihm in *einen* Act zusammen. Auch verwirft er alle sogenannten opera ad intra. Dagegen *Calvin*, Defensio orthod. fidei adv. prodigiosos errores Serveti. *Stähelin*, Leben Calvins S. 422 ff. **Tollin* a. a. O., 2, 141) zieht mit Recht zur Ergänzung die später zusammenfassende dogmatische Hauptschrift des Spaniers heran (Restitutio Christianismi, 1553). Aus derselben ergiebt sich, dass es jenem thatsächlich auf die Correktur, nicht auf die Beseitigung, der Trinitätslehre angekommen: ‚Der Vater ist Gott', sagt Servet; der Sohn ist Gott; der heilige Geist ist Gott. Der Vater ist nicht der Sohn, noch ist der Sohn der heilige Geist, noch der heilige Geist der Vater. Gemäss der Eigentümlichkeit der Personen wird aber im Sohne der Vater in uns gesehen und im h. Geiste tiefinnen wird von uns der Sohn gesehen. Sachlich (crealiter) unterscheidet sich der Sohn vom Vater und vom Sohne der h. Geist, wesentlich aber nicht, denn sie sind desselben göttlichen Wesens. Der *Vater* ist der gesammten Darreichung (dispensationis) und Gottheit Ursprung, schlechthin Gott ohne irgend eine Beimischung von Geschöpf noch Antheil an ihm, in sich betrachtet unfasslich. Der *Sohn* hat die Gottheit des Vaters mit leibhaftiger Teilnahme an der Creatur. Der *heilige Geist* hat die Gottheit des Vaters und des Sohnes und empfängt von dem Sohne ebenfalls die Theilnahme an der Creatur, sofern er durch den Sohn ausgeht und in uns übergeht, (Christ. Rest. p. 273 f.) *Tollin II*, S. 149 f. — Die Ueberzeugung, dass die Trinitätslehre zwar einen eigentümlichen religiösen Werth für den Christen habe, dass sie aber auf dem gewöhnlich von den Vertretern der traditionellen Anschauung eingeschlagenen Wege weder zu formulieren noch zu halten sei, begegnet auch bei *Ochino*, vgl. *Benrath*, B. O., S. 326 ff.*

[3] Dies war z. B. bei *Wilh. Campanus* der Fall, der zwar das arianische *ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν* nicht wollte an sich kommen lassen, dennoch aber eine bedeutende Unterordnung des Sohnes unter den Vater behauptete, indem er ihn als „Amtmann, Unterherr und Diener, als Boten und Gesandten Gottes" bezeichnet. Vorzüglich aber erhob sich Campanus gegen die Gottheit des h. Geistes: „Kein Punkt sei in der Welt fauler und habe so mächtige Gründe der heil. Schrift *gegen* sich, als eben dieser"; daher nahm C. statt drei nur *zwei* göttliche Personen an, den Vater und den Sohn. Auch die Ehe lasse ja nur zwei Personen zu, und

schliesse jeden Dritten aus. S. *Trechsel* S. 32 (nach *Schelhorn* diss. de Joh. Campano Antitrinitario, in dessen amoenitatt. litt. T. XI, p. 32 ss.). Auch *Adam Pastoris* (Rudolph Martini) scheint eher arianisch, als sabellianisch gelehrt zu haben; *Trechsel* S. 32.

4 *F. Socin* stimmt mit Servet darin überein, dass er keine Personen in Gottes Wesen statuiert; aber ihm ist Christus nicht wie dem Servet der von Gottes Wesen erfüllte und durchdrungene Mensch, gleichsam der in die Erscheinung tretende, im Fleisch sich manifestierende Gott, sondern ein ψιλὸς ἄνθρωπος. Vgl. Cat. Racov. p. 32: Vox *Deus* duobus potissimum modis in Scripturis usurpatur: prior est, cum designat illum, qui in coelis et in terra omnibus ita dominatur et praeest, ut neminem superiorem agnoscat, atque in hac significatione Scriptura unum esse Deum asserit; posterior modus est, cum eum denotat, qui potestatem aliquam sublimem ab uno illo Deo habet aut deitatis unius illius Dei *aliqua ratione* particeps est. Etenim in Scripturis propterea Deus ille unus deus deorum vocatur (Ps. 50, 1). Et hac quidem posteriore ratione filius Dei vocatur Deus in quibusdam Scripturae locis. Dass Christus *ex essentia patris genitus* sei, leugnet der Catech. aufs Bestimmteste, s. p. 56 und die übrigen Stellen bei *Winer* S. 42. Vgl. die Christologie.) — Ueber den h. Geist s. *Socin*, breviss. inst. p. 652: Quid de Spir. S. dicis? Nempe illum non esse personam aliquam a Deo, cujus est spiritus, distinctam, sed tantummodo (ut nomen ipsum Spiritus, quod flatum et afflationem, ut sic loquar, significat, docere potest) ipsius Dei vim et efficaciam quandam i. e. eam, quae secum sanctitatem aliquam afferat etc. Vgl. Bibl. fratr. Pol. II, p. 455 b: Spiritum Sanctum virtutem Dei atque efficaciam, qua aliquo modo res ab ipso Deo sanctificantur esse credimus. Personam vero ipso Deo, cujus est spiritus, distinctum esse, negamus. Sanctam motionem, creatam a Deo in anima hominis metonymice auctorem rei pro re ipsa nominando, Spiritum Sanctum appellari posse, dubitari nequit. Sed aliud est appellari posse, aliud vero re ipsa esse. Die Trinitätslehre läuft nach socinianischer Ansicht sowohl gegen die Schrift*), als gegen die Vernunft: und so wird auch von beiden aus dagegen gekämpft; vgl. *Fock* S. 454 ff. *Lecler* [1885] S. 55 ff.

5 Zwar sagt die Confess. Remonstr. c. 3 nichts von einer Subordination, wohl aber *Episcop.* Inst. theol. 4, 2, 42, p. 333: Sed addo, certum esse ex Scripturis, personis his tribus divinitatem divinasque perfectiones tribui non collateraliter aut coordinate, sed subordinate, ita ut pater solus naturam istam divinam et perfectiones istas divinas a se habeat sive a nullo alio, filius autem et spir. s. a patre, ac proinde pater divinitatis omnis, quae in filio et spiritu sancto est, fons ac principium sit. — *Limborch,* Theol. christ. II, 17 §. 25: Colligimus, essentiam divinam et filio et spiritui sancto esse communem. Sed et non minus constat, inter tres hasce personas subordinationem esse quandam, quatenus pater naturam divinam a se habet, filius et spir. s. a patre, qui proinde divinitatis in filio et spiritu sancto fons est et principium. Communis christianorum consensus ordinis ratione praerogativam hanc agnoscit, patri semper tribuens primum locum, secundum filio, tertium spiritui sancto. Sed et est quaedam supereminentia, patris respectu filii, et patris ac filii respectu spiritus sancti, ratione dignitatis ac potestatis. Dignius siquidem est generare quam generari, spirare quam spirari etc.

§. 263.

Die Theologie im dogmatischen System und in ihrer mystisch-speculativen Fassung.

Auf der Grundlage des trinitarischen Glaubens bildete sich die weitere Theologie in der protestantischen Kirche aus. Unter den Beweisen für das *Dasein Gottes* wurde der ontologische durch *Car-*

*) 1 Joh. 5, 7 ist unächt, würde aber auch als ächt nur für Uebereinstimmung des Zeugnisses, nicht für Wesenseinheit sprechen.

tesius wieder aufgenommen[1]; in den dogmatischen Systemen dieser Periode aber ging man grossenteils von der historischen Thatsache einer Offenbarung Gottes an die Menschen aus, welche somit das metaphysische Dasein ohne Weiteres voraussetzte[2]. Mehr wurde über die Eigenschaften Gottes, meist in scholastisierender Weise, bestimmt[3]. Besonders war es aber auch hier die Trinitätslehre, die sich einer weitern Ausbildung zu erfreuen hatte, sowohl von dogmatisch-demonstrativer, als mystisch-theosophischer Seite. Die Schultheologie, die sogar von der Kenntniss der dogmatischen Bestimmungen die Seligkeit abhängig machte[4], unterschied das Verhältniss der göttlichen Personen zu einander (opera ad intra) und die Beziehungen derselben zur Welt und zur Menschheit (opera ad extra), und teilte diese wieder verschieden ein[5]; während die Mystiker mehr in das Innere des Geheimnisses zu dringen suchten, dabei aber häufig Theologie und Naturphilosophie vermengten[6].

[1] *Cartesii* meditatt. de prima philos. in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur, Amst. 1641. u. ö. — Principia philosophiae, Amst. 1650. Lib. I, c. 14: Considerans deinde inter diversas ideas, quas apud se habet [mens], unam esse entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit, sed omnino necessariam et aeternam. Atque ut ex eo, quod exempli causa percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres ejus angulos aequales esse duobus rectis, plane sibi persuadet, triangulum tres angulos habere aequales duobus rectis, ita ex eo solo, quod percipiat existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere. (Rücksichtlich der Erkennbarkeit Gottes unterscheidet Cartesius trefflich zwischen comprehendere Deum und intelligere: das erstere ist uns versagt, letzteres uns vergönnt, l. c. c. 19.)

[2] Schon *Melanchthon* weist auf das dem Menschen anerschaffene Gottesbewusstsein hin, s. Locus de Deo (Corp. Ref. XXI, p. 107) und die von *Heppe* S. 261 ff. angeführten Stellen. Desgleichen *Luther* (S. 264 ff.). — Ueber die Beweise für das Dasein Gottes bemerkt *Baier* p. 159: Esse Deum inter christianos supponi magis, quam probari debere videri potest; quia tamen non solum cum Atheis, verum etiam alias ob corruptionem naturae cum dubiationibus mentium nostrarum decertandum est: *ideo non sunt negligendi*, qui Dei existentiam probant. Die meisten altkirchlichen Dogmatiker berühren aber diese Beweise gar nicht, und erst seit der Wolffischen Zeit *„wurden sie so herausgetrieben, als ob Sein oder Nichtsein Gottes von ihnen abhänge“ Hase.* Gleichwohl gehörte es zur Orthodoxie, das Dasein Gottes für beweisbar zu halten. So sagt der Cons. repet. gegen *Calixt* Punct. 10 (bei *Henke* p. 9): Rejicimus eos, qui docent, quod sit Deus, non debere a Theologo probari, sed tamquam naturaliter supponi.

[3] Man nannte sie nicht *proprietates* (diese beziehen sich auf das Trinitätsverhältniss, s. Note 4), sondern *attributa* Dei, i. e. conceptus essentiales, quibus notio Dei absolvitur, und teilte sie wieder verschieden ein (quiescentia u. transeuntia u. s. w.). *Hollaz* p. 235: Attributa divina ab essentia divina et a se invicem distinguuntur non *nominaliter*, neque *realiter*, sed *formaliter*, sec. nostrum concipiendi modum, non sine certo distinctionis fundamento. Ueber die einzelnen Eigenschaften vgl. die kirchl. Dogm. (*de Wette* S. 56; *Hase*, Hutter red.) Unter den Reformierten haben *Hyperius* u. *Ursinus* die Lehre von den göttl. Eigenschaften

am vollständigsten entwickelt, vgl. *Heppe* S. 274. — Die Socinianer beschränken (wie Origenes) die *Allwissenheit* Gottes, s. *Dorner* (Recens. von *Winers* Symb.) 1838, 2. Heft*).

4 Nach dem Vorgange des sog. Athanasianums heisst es im Cons. repet. punct. 11 (bei *Henke* p. 10): Rejicimus eos, qui docent, quod sufficiat credere unum esse Deum, qui pater sit et filius et spir. s., neque ad credenda sive ad articulos fidei proprie stricteque ita dictos, *quorum videlicet ignorantia salutem excludit,* pertineant notiones divinae, proprietates et relationes, quomodo et a se invicem et ab essentia modaliter sive alio modo distinguantur personasve constituant etc.

5 *A*) Die *opera ad intra* (notae internae) begründen den character hypostaticus einer jeden Person. Sie sind immanentia und theilen sich wieder in *a*) *actus personales*: *α*) Pater generat Filium et spirat Spiritum; *β*) Filius generatur a Patre, spirat cum Patre Spir. Sanctum; *γ*) Spir. S. procedit a Patre Filioque. *b*) *Proprietates personales*: *α*) paternitas, *β*) filiatio s. generatio passiva, *γ*) spiratio passiva. *c*) *Notiones personales* (*ἀγεννησία* et spiratio activa). *d*) *Ordo subsistendi*: Pater est prima, Filius secunda et Spiritus tertia persona deitatis. *B*) Die *opera ad extra* sind entweder: *a*) *Opera oeconomica,* i. e. ea, quae Deus facit ad reparandam generis humani salutem aeternam: *α*) Pater ablegavit Filium ad homines redimendos et mittit Sp. Sanctum ad homines regenerandos et sanctificandos; *β*) Filius redemit genus humanum et mittit Spiritum S.; *γ*) Spir. S. mittitur in animos hominum eosque participes reddit salutis per Christum partae. *b*) *Opera attributiva* (communia), i. e. ea, quae, quamquam sint tribus personis communia, tamen in Script. S. plerumque adscribuntur singulis; *α*) Pater creavit, conservat et gubernat omnia per Filium: *β*) Filius creavit mundum, mortuos resuscitabit atque judicium extremum exercebit; *γ*) Spir. S. inspiravit prophetas. Vgl. *de Wette* S. 81 (wo auch die dogmengeschichtl. Beurteilung); *Hase*, Hutter. rediv. §. 67.; *Heppe* S. 292 ff.

6 *J. Böhme*, Myster. magn. VII, 6: „Dass gesagt wird von Gott, er sei Vater, Sohn, heil. Geist, das ist gar recht gesagt; allein man muss es erklären, sonst begreifts das unerleuchtete Gemüt nicht. Der Vater ist der Wille des Ungrundes, er ist ausser aller Natur, ausser allen Anfängen der Wille des Etwas: der fasst sich in eine Lust zu seiner Selbstoffenbarung . . .“. 7: „Die Lust ist des Willens oder des Vaters gefasste Kraft, ist sein Sohn, Herz und Sitz, der erste ewige Anfang im Willen und wird darum ein Sohn genannt, dass er im Willen einen ewigen Anfang nimmt, mit des Willens Selbstfassung . . .“. 8: „So spricht sich nun der Wille durch das Fassen aus sich aus, als ein Aushauchen oder als eine Offenbarung: und dasselbe Ausgehen vom Willen im Sprechen oder Hauchen ist der Geist der Gottheit oder die dritte Person, wie es die Alten gegeben haben.“ — Theoophsische Fragen II, 2. 3: „Der Wille ist eine eitel wollende Liebelust, ein Ausgang aus sich selbst zu seiner Empfindlichkeit. Der Wille ist der ewige Vater des Grundes, und die Empfindlichkeit der Liebe ist der ewige Sohn, welchen der Wille in sich gebiert zu seiner empfindlichen Liebeskraft, und der Ausgang der wollenden empfindlichen Liebe ist der Geist des göttlichen Lebens. Und so ist die ewige Einheit ein dreifaches unmessliches unanfängliches Leben, welches stehet in eitel Wollen, in Fassen und Empfinden seiner selbst, und in einem ewigen Ausgang aus sich selbst.“ — Morgenröthe im Aufgang III, 14: „Der Vater ist alles, und alle Kraft besteht in dem Vater; er ist der Anfang

*) Wie fern von aller Scholastik *Luther* über die Eigenschaften Gottes dachte, z. B. über dessen Allgegenwart, davon nur *eine* Stelle, Bekenntniss vom Abendmahl (Walch XX, 1202): „Wir sagen, dass Gott nicht ein solch ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tief Wesen sei, sondern ein übernatürlich unerforschlich Wesen, das zugleich in einem jeglichem Körnlein ganz und gar, und dennoch *in* und *über* alle und *ausser* allen Creaturen sei: darum darf's keines Umzäunens hie, wie der Geist träumet. . . . Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner; nichts ist so gross, Gott ist noch grösser; nichts ist so kurz, Gott ist noch kürzer; nichts so lang, Gott ist noch länger; nichts ist so breit, Gott ist noch breiter; nichts so schmal, Gott ist noch schmäler; und so fortan ist's ein unaussprechlich Wesen über und ausser allem, das man nennen oder denken kann.“

und das Ende aller Dinge, und ausser ihm ist nichts, und alles, was da worden ist, das ist aus dem Vater worden; denn vor dem Anfang der Schöpfung war nichts als nur Gott. Nun aber musst du nicht denken, dass der Sohn ein anderer Gott sei als der Vater, dass er ausser dem Vater stehe, wie wenn zwei Männer neben einander stehen, von denen einer den andern nicht begreift . . .". III, 15: „Der Sohn ist das Herz in dem Vater, das Herz oder der Kern in allen Kräften des ganzen Vaters. Von dem Sohne steigt auf die ewige himmlische Freude, quellend in allen Kräften des Vaters, eine Freude, die kein Auge gesehen" u. s. w. III, 28: „Gleichwie die drei Elemente, Feuer, Luft und Wasser, von der Sonne und den Sternen ausgehen, und die lebendige Bewegung und den Geist aller Creaturen in dieser Welt machen: also geht auch der heil. Geist vom Vater und Sohne aus, und macht die lebendige Bewegung in allen Kräften des Vaters. Und gleichwie die drei Elemente in der Tiefe wallen als ein selbstständiger Geist, wenn schon aus aller Sternen Kraft geflossen, und gleichwie alle Kräfte der Sonne und Sterne in den drei Elementen sind, als wären sie selber die Sonne und die Sterne: also gehet der heil. Geist aus vom Vater und vom Sohne, er wallet in dem ganzen Vater und ist aller Kräfte Leben und Geist in dem ganzen Vater." — Von dem dreifachen Leben des Menschen VII, 22: „Gott ist dreifaltig in Personen, und wollte sich auch dreimal bewegen nach der Eigenschaft jeder Person, und nicht mehr in Ewigkeit. Zum Ersten bewegte sich das Centrum der Natur des Vaters zur Schöpfung der Engel und fort zu dieser Welt. Zum Andern bewegte sich die Natur des Sohnes, wo das Herz Gottes Mensch ward, und da wird in Ewigkeit nicht mehr geschehen; und ob es geschiehet, so geschichet es doch durch denselben einigen Menschen, der Gott ist, durch Viele in Vielen. Zum Dritten wird sich am Ende der Welt die Natur des heiligen Geistes bewegen, wo die Todten auferstehen werden." — Erste Schutzschr. wider Balth. Tilken 406: „Wer den einen lebendigen Gott ergreift, der hat die heil. Dreifaltigkeit ergriffen."

Wie weit die Trinität schon im A. T. enthalten sei, darüber ward unter andern mit Calixt und seinen Schülern gestritten; vgl. *Henke*, Calixt, II, 2, 169; 177. Cons. repet fid. verae luth. Punct. 13: Rejicimus eos, qui docent, in libris V. T. vestigia Trinitatis potius, quam aperta animumque convincentia dicta reperiri, seu insinuari potius, quam clare proponi Trinitatis mysterium. Beweisstellen: Gen. 26. Ps. 33, 6. u. a.

§. 264.

Schöpfung und Erhaltung. Vorsehung und Weltregierung.

Sämmtliche christliche Religionsparteien und ihre Theologen kamen in der theistischen Auffassung des göttlichen Wesens, und somit auch in der Annahme eines eigentlichen Schöpferactes von Seiten Gottes, d. h. in der Annahme einer *Schöpfung aus Nichts*, überein [1], während der Mysticismus auch jetzt (und zwar gewaltiger als früher) den Pantheismus beförderte [2]. — Die speculativen Systeme der Zeit leisteten entweder dem Gott und Welt vermengenden Pantheismus, oder dem Gott hinter die Welt zurückstellenden Deismus Vorschub [3]. Auch schienen bereits die Resultate der beginnenden Naturforschung mit dem buchstäblichen Halten an der mosaischen Urkunde nicht mehr sich vertragen zu wollen [4]. Die schon von den Vorfahren begründete Lehre von der Erhaltung [5], Vorsehung und Weltregierung [6] erhielt in dem theologischen System ihre weitere dogmatische Ausführung, und die *Theodicee* ward durch *Leibnitz* zur philosophischen Wissenschaft erhoben [7].

[1] Bei seinem reichen Gemüt und frischen Natursinn betrachtete *Luther* die Schöpfung mehr mit den Augen eines frommgestimmten Dichters, als eines grübelnden Scholastikers; wovon die vielen gemütlichen und witzigen Stellen in den Tischreden u. s. w. zeugen. Fragen, wie die, was Gott gethan *vor* der Schöpfung? wies er mit Ironie zurück*). Dagegen hat *Melanchthon* dem locus de creatione einen eignen Artikel gewidmet (Ausg. von 1543. Corp. Ref. XXI, p. 638), wobei er, und hier ganz im Sinne Luthers, auf den nothwendigen Zusammenhang von Schöpfung und Erhaltung hinweist (s. Anm. 5). — Ebenso zeigt *Zwingli* in der Schrift de providentia und anderwärts eine feine Naturbeobachtung. Weniger Natursinn hatte *Calvin* (s. *Henry* I, S. 484 f.), daher auch nicht jene dichterische Weltanschauung Luthers. Vgl. indessen Inst. I, c. 14 p. 53: Interea ne pigeat in hoc pulcherrimo theatro piam oblectationem capere ex manifestis et obviis Dei operibus. Est enim hoc ... etsi non praecipuum, naturae tamen ordine primum fidei documentum, quaquaversum oculos circumferamus, omnia quae occurrunt meminisse Dei esse opera, et simul quem in finem a Deo condita sint pia cogitatione reputare. . . . Verum quia nunc in didactico versamur genere, ab iis supersedere nos convenit, quae longas declamationes requirunt. Ergo, ut compendio studeam, tunc sciant lectores se vera fide apprehendisse, quid sit Deum coeli et terrae esse creatorem, si illam primum universalem regulam sequantur, ut, quas in suis creaturis Deus exhibet conspicuas virtutes, non ingrata vel incogitantia vel oblivione transeant; deinde sic ad se applicare discant, quo penitus afficiantur in suis cordibus. — Auch die symbolischen Bücher berühren den Artikel von der Schöpfung mehr im Vorbeigehen, weil sie zu keinerlei Polemik veranlasst waren, und äussern sich da mehr asketisch, als streng dogmatisch. Vgl. z. B. gr. Katech. Luthers Art. 1. — Die spätern Dogmatiker hingegen entwickelten den Begriff der creatio ex nihilo schon weiter. Sie unterschieden das nihil privativum (materia inhabilis et rudis) von dem nihil negativum (dem Nichtsein überhaupt, negatio omnis entitatis), und behaupteten die Schöpfung aus Nichts in beider Hinsicht. Ob der Weltschöpfung eine Zeit vorangegangen? oder ob Gott die *Zeit* mit der *Welt* erschaffen? wurde gefragt, und von den Einen (mit Augustin) gelehrt, mundum esse *conditum* cum tempore. Dagegen setzen Andere (Reformierte) eine Zeit voraus, indem z. B. *Alsted* den Frühling, *Heidegger* den Herbst als den Zeitpunkt angaben, da Gott die Welt schuf**). Beide Ansichten vermittelnd lehrt *Calov* III, 909: Gott habe geschaffen non *in* tempore proprie, sed in primo instanti ac principio temporis; und *Hollaz* p. 359: *in* tempore non praeexistente, sed coexistente. Vgl. die Stellen bei *de Wette* S. 61; *Heppe* S. 305 ff. — Ferner unterscheiden die Dogmatiker (*Gerhard*, *Quenstedt*, *Hollaz*, *Alsted*) zwischen einer creatio prima s. immediata (Schöpfung der Materie) und einer creatio secunda s. mediata (Schöpfung der Form)***). — Als eigentlichen Zweck der Schöpfung (finis ultimus) giebt *Calov* an (III, 900): ut bonitas, sapientia et potentia Dei a creaturis rationabilibus celebraretur, in creaturis universis agnosceretur; als untergeordneten (intermedius) die Glückseligkeit der Geschöpfe. Vgl. *Heidegger* VI, 18 (*de Wette* S. 61 f.). Ueber den socinianischen Schöpfungsbegriff vgl. *Fock* S. 478 ff.: „*Es kann kaum einem Zweifel unterworfen sein, dass der Socinianismus keine Schöpfung aus nichts, sondern vielmehr eine Schöpfung aus einer präexistenten Materie lehrte.*" De vera rel. II, 4: Ideo Deus ex nihilo omnia fecisse dicitur, quia ea creavit ex materia informi, hoc

*) Auf die Frage: Wo Gott gewesen, ehe er die Welt geschaffen? antwortete er: „Im Birkenwäldchen, um Ruthen zu schneiden für die unzeitigen Frager." *Hase*, Gnosis (1. Aufl.) II, 183.

**) Gegen Anfang des vorigen Jahrhunderts entdeckte sogar der Rector *Hogel* in Gera, dass Gott am 26. Oct. gegen Abend zu schaffen angefangen habe. *Hase*, Gnos. a. a. O.

***) An die alte Scholastik erinnert hier die Frage, ob Läuse, Flöhe und solche Thiere, puae vel ex varia diversarum specierum commixtione vel ex putredine aut consimili quadam ratione hodie enascuntur, schon in primo creationis sextiduo geschaffen seien? *Hafenreffer* beantwortet die Frage dahin, dass sie zwar actu nicht vorhanden gewesen, aber potentia, nämlich: in aliis animalium speciebus et materiae habilitate latuerunt. S. *Heppe* S. 413 Anm.

est ejusmodi, quae nec actu nec naturali aliqua potentia seu inclinatione id fuerit, quod postea ex ea fuit formatum, ita ut, nisi vis quaedam infinita accessisset, nunquam quicquam ex ea fuisset exstiturum. (Als Beweisstellen gelten 2 Maccab. 7, 28, erklärt nach Sap. 11, 18 u. Hebr. 11, 3.)

2 *Seb. Franck*, Paradoxa 332 b (bei *Erbkam* S. 356): „Gott ist allein ein Beweger und Wirker aller Dinge; alle Creaturen thun nichts wirklicher Weise zu ihrem Werke, sondern allein leidender. Die Creatur thut nichts, sondern wird gethan; wie Gott durch ein jedes thut, also thut es; die Creatur hält blos hin und leidet Gott . . . denn der Vogel singt und fliegt eigentlich nicht, sondern wird gesungen und in den Lüften dahergetragen; *Gott* ist es, *der in ihm singt, webt und fliegt.* Er ist aller Wesen Wesen, also dass alle Creaturen voll sind seiner, thun und sind nichts anders, denn sie Gott heisst und will.“ *Jak. Böhm,* Myster. magn. 1, 2: „Gott ist das Eine gegen die Creatur, als ein *ewig Nichts*; er hat weder Grund, noch Anfang, noch Stätte, und besitzt nichts, als nur sich selbst. Er ist der Wille des Ungrundes, er ist in sich selbst nur Eines; er bedarf keines Raumes noch Ortes, er gebärt von Ewigkeit in Ewigkeit sich selbst in sich“ u. s. w. Theosoph. Sendschreiben 47, 4: „In Gott sind alle Wesen nur ein Wesen als ein ewig Ein, das ewige einige Gute, welches ewige Eine ihm ohne Schiedlichkeit nicht offenbar wäre. Darum hat sich dasselbe aus sich selber ausgehaucht, so dass eine Vielheit und Schiedlichkeit sich im eignen Willen eingeführt hat und in Eigenschaften, die Eigenschaften aber in Begierden, und die Begierden in Wesen.“ Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen 16, 1: „Die Schöpfung ist nichts anderes, als eine Offenbarung des allwesenden, ungründlichen Gottes; alles, was er in seiner ewigen, unanfänglichen Gebärung ist, das ist auch die Schöpfung, aber nicht in der Allmacht und Kraft.“ Cap. 11: „Das Wesen aller Wesen ist nur ein einiges Wesen, aber es scheidet sich in seiner Gebärung in Licht und Finsterniss, in Freud und Leid, in Böses und Gutes, in Liebe und Zorn, in Feuer und Licht, und aus diesen zwei ewigen Anfängen in den dritten Anfang, nämlich in die Schöpfung, zu seinem eigenen Liebespiel, nach der ewigen Begierde Eigenschaft.“ Von dem dreifachen Leben des Menschen VI, 5: „Gott ist selber das Wesen aller Wesen, und wir sind als Götter in ihm, durch welche er sich offenbart“ (und so noch mehrere Stellen). — Derselbe mystische Pantheismus spricht sich (poetisch) bei *Scheffler* (Ang. Silesius) aus. Vgl. die Stellen in *Wackernagels* Leseb. II, Sp. 431 ff. — Sehr verschieden von diesem Mysticismus ist der Pietismus; s. *Spener,* theol. Bedenken III, 392 (bei *Hennike* S. 24): „So bleibet zwischen Gott und Creatur (d. h. dem Menschen) . . . ein unendlicher Unterschied, dass beider Wesen nicht *ein* Wesen sind und sind doch aufs allergenaueste mit einander vereinigt.“

3 So musste z. B. Leibnitz' Monadenlehre (prästabilierte Harmonie) schon dadurch der biblisch-kirchlichen Schöpfungslehre Eintrag thun, dass sie den Schöpfer durch die Annahme der Atome (Entelechien) in den Hintergrund schob, während umgekehrt der gotterfüllte, aber weltlose Spinozismus den Begriff der *Schöpfung* (im biblisch-theologischen Sinne) zerstörte.

4 Ueber den präadamit. Streit s. oben §. 248 Note 1.

5 Man fasste die Erhaltung als creatio continua, perennis. — *Melanchthon* (in loc. de creatione III, aetas, C. R. XXI, 637 ff.).: Infirmitas humana, etiamsi cogitat Deum esse conditorem, tamen postea imaginatur, ut faber discedit a navi exstructa et relinquit eam nautis, ita Deum discedere a suo opere et relinqui creaturas tantum propriae gubernationi. . . . Adversus has dubitationes confirmandae sunt mentes cogitatione vera articuli de creatione, ac statuendum est, non solum conditas esse res a Deo, sed etiam perpetuo servari et sustentari a Deo rerum substantias. Adest Deus suae creaturae, sed non adest ut stoicus Deus, sed ut agens liberrimum, sustentans creaturam et sua immensa misericordia moderans, dans bona, adjuvans aut impediens causas secundas. Ebenso *Zwingli* (Opp. III, p. 156): Et natura, quid aliud est, quam continens perpetuaque Dei operatio rerumque omnium dispositio? Zwingli deutet auch schon darauf hin, dass die stete Erhaltung des Geschaffenen ebensosehr unsere Bewunderung verdiene wie das Wunder. So de prov. Dei (Opp. IV, 2 p. 129).

6 Man unterschied hinsichtlich des Gegenstandes providentia generalis, specialis et specialissima, hinsichtlich des Naturlaufes naturalis (ordinaria, mediata) und supernaturalis (miraculosa; immediata), hinsichtlich der moralischen Handlungen permittens, impediens, dirigens, limitans u. s. w. Die ältern Dogmatiker *Hutter*, *Gerhard*, *Calov* teilten die Providenz Gottes einfach in die zwei Acte der conservatio und gubernatio. Diesen fügte *Quenstedt* (qu. I, p. 521) als dritten actus den concursus Dei ad causas secundas (bei *Heppe* S. 316). Er definiert ihn als *den* actus, quo libertas agendi hominibus conservatur. — In der philosophischen Sprache hiess dieses System, welches von *Cartesius*, *Malebranche* und *Bayle* ausgebildet wurde, des System des *Occasionalismus*. Ueber die reformierte Lehre von der Providenz s. *Heppe* S. 317 ff.

7 Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Amst. II 1710. u. ö. (*Optimismus.*) Vgl. *Euchen*, RE² VIII, S. 540 f.

§. 265.

Engel und Teufel.

Das wirkliche Dasein der Engel, wie des dämonischen Reiches, blieb Protestanten und Katholiken[1] geoffenbarte Schriftlehre, und an die Macht des Teufels glaubte man factisch, als an eine noch immer im Leben sich erweisende[2]. Die symbolische Kirchenlehre berührt indessen diese Lehrstücke nur gelegentlich[3], während die Schuldogmatik auch hier die scholastischen Bestimmungen aufnahm und fortführte[4]. *Nachdem die erste wissenschaftliche Bestreitung des Hexenwahnes, an dem das ganze Zeitalter krankte, schon im 16. Jahrh. durch den clevischen Arzt Johannes Weyer, dann auch durch den Jesuiten Spee[5] erfolgt war*, griffen *Christian Thomasius* und *Balthasar Bekker* mit dem Hexenglauben auch den Teufelsglauben an, indem Ersterer mit Vorsicht nur die noch fortdauernden (physischen) Einwirkungen des Teufels leugnete[6], Letzterer hingegen, kühner und gewagter, dessen Existenz überhaupt höchst zweifelhaft machte[7].

1 Blos dass die Katholiken zugleich eine Invocatio der Engel statuieren; vgl. oben §. 257 Note 2. Eine solche lassen die Protestanten nicht zu, wohl aber eine Fürbitte der Engel für uns. Apol. p. 311. Conf. Würtemb. p. 526 (bei *Heppe* S. 329): Angeli pro nobis sunt solliciti. Auch glaubte Luther an die Schutzengel, ohne daraus ein Dogma zu machen, *Heppe* S. 330. Der Socinianismus liess (nach ältern Vorgängen) die Engel vor der übrigen Schöpfung geschaffen werden, s. *Fock* S. 484.

2 Ueber *Luthers* Diabologie, die bisweilen an manichäischen Dualismus streift, s. *Schenkel* II, S. 133 ff. Nennt er doch sogar einmal den Teufel einen „Gott" (wider die Türken, bei Walch S. 2661). Seine Kämpfe mit ihm sind eben so bekannt, wie sein keckes ihm Entgegentreten. Unter anderm schreibt er dem Teufel Ubiquität zu: „er kann in einer ganzen Stadt sein und wieder in einer Büchsen oder Nussschalen" (s. das gr. Bekenntn. vom Abendm. Walch XX, S. 1187). — *Melanchthon* gedenkt der Engel in der Ausg. der loci von 1535 am Schluss (Corp. Ref. XXI, p. 558), in der Ausg. von 1543 im 1. Anhange (de conjugio). Weniger als Luther machten sich *Zwingli* und *Calvin* mit dem Teufel zu schaffen, obwohl Letzterer dem Satan einen grösseren Spielraum einräumt, als der verstandesnüchterne Zwingli; s. *Henry*, Leben Calvins I, S. 488 ff. *Schenkel* II, S. 146. 156. ff. *Spörri*, Zwinglistudien S. 14 f.

— Zu bemerken ist auch die verschiedene Observanz rücksichtlich des Exorcismus bei der Taufe *). — Die Hexenprocesse sind ein factischer Beweis von dem Glauben der Zeit an die Fortdauer der dämonischen Macht.

3 z. B. Helv. II, art. 7. Vgl. das Weitere bei *Neudecker* S. 365.

4 Vgl. die Stellen aus *Hollaz* u. A. bei *Hase*, Hutt. red. §. 69 ff. — Diese scholastischen Bestimmungen entfernten sich bereits wieder von dem einfach biblischen Sinne der Reformatoren, denn: de tempore vel ordine, quo creati fuerint (Angeli), contentionem movere, nonne pervicaciae magis quam diligentiae est? fragt Calvin, Inst. I, c. 14. Und doch füllt der *reformierte Heidegger* mit seinem *Breviarium* de angelis einen locus von 20 Foliospalten aus! p. 279—300. Vgl. auch über den ganzen Abschnitt *Heppe* S. 333 ff.

5 Vgl. *Binz*, Dr. Joh. Weyer, Bonn 1885: Seine Schrift: De praestigiis daemonum, Basel 1563. — †*Diel*, Fr. von Spee, Freiburg 1873.

6 In seinen „Erinnerungen wegen seiner künftigen Wintervorlesungen" 1702 (bei *Schröckh*, allg. Biogr, V, S. 349). Er leugnete, dass der Teufel Hörner, Klauen und Krallen habe, oder sonst so aussehe, wie man ihn abmale. Auch sei die Lehre vom Teufel überhaupt nicht ein Eckstein des Christentums, so dass, wenn man denselben hinwegnehme, das ganze Gebäude umstürze.

7 Indem *Bekker* in seiner Bezauberten Welt den Hexenglauben u. s. w. der Gegenwart bestritt, wurde er auch auf die Untersuchungen geführt, in welcher Art die biblischen Erzählungen von Engelerscheinungen sowohl, als von Einwirkungen des Teufels auf die Menschen zu fassen seien; wobei er zwar nicht selten einer willkürlich ausdeutenden Exegese folgt, aber auch wieder richtig an andern Orten die falschen Consequenzen aufdeckt, welche sowohl die grübelnde Scholastik, als der gemeine Aberglaube aus missverstandenen Stellen gezogen hat. Nachdrücklich weist er darauf hin, wie eigentlich die Schrift keine *Lehre* über Engel und Teufel aufstelle, sondern sie nur gelegentlich einführe, ohne uns näher über sie ins Klare zu setzen, so wenig als über die Crethi und Plethi, und Urim und Thummim. S. Buch II, C. 8, §. 3. „Gott wollte uns ja nicht über die *Engel*, sondern über *uns selbst* belehren" (§. 8). Ebenso verhält es sich mit den Dämonen: „Weder der Seligmacher noch die Apostel sagen uns, *wie* der Fall der Teufel zugegangen, sondern zum höchsten nur, *dass* sie gefallen seien . . . damit sollen wir zufrieden sein" (C. 9 §. 1). „Ueberhaupt ist die Redensart der Schrift nicht verordnet, uns *natürliche Dinge* [Metaphysik] zu lehren, so wie sie in sich selber seien, sondern dieselbigen zu Gottes Ehre und des Menschen Seligkeit zu betrachten" (C. 10 § 15). — Als Resultat stellt sich dem Verfasser in Betreff der *Engel* heraus, dass es Engel gebe, und dass Gott sie in seinem Dienst gebrauche; nicht aber, dass sie selbst unmittelbar auf Geist und Leib des Menschen wirken (C. 15 §. 9). Die Schutzengel werden geleugnet (C. 16). — Rücksichtlich des *Teufels* ist gar Vieles nicht buchstäblich, sondern „als verblümte Rede" zu verstehen, wohin der Verfasser auch die Versuchungsgeschichte (Matth. 4) zählt und die er blos von einer „Wechselung gefährlicher Gedanken" versteht (C. 21 § 17). Auch andern Stellen wird die Beweiskraft abgesprochen. Cap. 26 wird der Unterschied von Teufel und Dämonen erörtert, und Cap. 26 werden die dämonischen Besitzungen als Krankheiten gefasst, „welche das Gehirn verwirrten," und wobei eben die Krankheit selbst mit dem Dämon verwechselt wurde; wobei dann (C. 28) angenommen wird, dass Jesus sich „nach des Volkes Gelegenheit gerichtet" (accommodiert) habe. — Was die Schrift sonst noch vom Teufel berichtet, ist *„bequem von bösen Menschen zu verstehen"* (C. 31). Aus allem geht ihm wenigstens so viel hervor, „dass es mit dem Teufel nicht so gross zu bedeuten hat, als man wohl meinet" (C. 31 §. 1). *„Lasset den Menschen blos in seinem Gewissen gehen, da wird er den wahren Anfang, den Brunnen und die Quelle seiner*

*) Auch *Bekker* bemerkt in der Bezauberten Welt S. 114, dass die Meinungen der *Lutherischen* vom Teufel viel näher an das Papsttum grenzen, als die der Reformierten.

Qual und Plagen sehen" (C. 36 § 18). Statt der Teufelsfurcht empfiehlt der Verf. Furcht vor dem grossen Gott, und durch die Verringerung des Teufels glaubt er nur „um so mehr die Weisheit und Kraft des Heilandes zu verherrlichen" (§. 22).

ZWEITER ABSCHNITT.

Christologie und Soteriologie.

(Mit Inbegriff der Taufe und der Eschatologie.

§. 266.

Die Person Christi.

Weisse, die Christologie Luthers, Lpz. 2. Aufl. 1855. *Lommatzsch*, Luthers Lehre (Berlin 1879) S. 20—36. — *Th. Harnack*, Luthers Theologie, II, Erlangen, 1886, S. 111—244. — *Schneckenburger*, die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi, nach lutherischer und reformierter Fassung. Pforzheim 1848 (vgl. Zellers Jahrbb. 1844). *H. Schul*, Gottheit Christi (1881) S. 182 ff.

Eben so fest wie die Lehre von der Trinität, blieb auch die Lehre von den beiden Naturen in Christo als gemeinsame Fundamentallehre unangetastet stehen bei dem Kampfe zwischen Protestantismus und Katholicismus [1]. Hingegen erhob sich vom Sacramentsstreite aus eine tiefer greifende Differenz zwischen Lutheranern und Reformierten in Absicht auf das Verhältniss der Naturen in Christo (communicatio idiomatum und unio personalis), wobei die alten Erinnerungen an den Kampf zwischen Nestorianismus und Eutychianismus wieder lebendig wurden [2]. Ausserhalb beider protestantischen Confessionen stand *Caspar Schwenkfeld* mit seiner als eutychianisch verdammten Lehre von einem „glorificierten und vergotteten Fleisch Christi" [3]. *Melchior Hofmann*, *Menno Simonis* und mit ihnen noch andere Wiedertäufer nahmen, ähnlich dem Valentinus (s. §. 65), eine blosse Scheingeburt des Herrn an [4]. *Michael Servet* sah in Christo einfach den von Gott durchdrungenen Menschen, und verwarf jede weitere Unterscheidung von zwei Naturen als etwas Unbiblisches und Scholastisches [5]. *Faustus Socin* kehrte vollends zur ebionitisch-nazarenischen Ansicht zurück, da nach ihm Jesus von Nazareth zwar übernatürlich gezeugt, gleichwohl aber von Natur ein blosser Mensch ist, zu dem sich Gott durch ausserordentliche Offenbarungen in ein näheres Verhältniss setzte, und den er erst nach seinem Tode in den Himmel erhöht und mit der Leitung der von ihm gestifteten Gemeinde betraut hat [6]. Die Quäker,

und mit ihnen die Mystiker überhaupt, legen höheres Gewicht auf den Christus *in* uns, als auf den historischen, über dessen Menschheit und Menschwerdung einige unter ihnen allerlei gnosticisierende Theorien aufstellen[7].

[1] Wie innig *Luther* an der Lehre von der Gottheit Christi und seiner Menschwerdung hing, ist bekannt genug. „Den aller Weltkreis nicht beschloss, der liegt (ihm) in Mariens Schooss" u. s. w. Vgl. die Auslegung des Evang. am heil. Christfest (Walch T. XI, S. 171. 176; bei *Dorner* 1. Ausg. S. 192 f.). Geht er doch so weit, dass er behauptet, Maria habe *Gott gesäugt, Gott gewiegt, Gott Brei und Suppen gemacht,* s. *Schenkel* I, S. 316 (aus Walch XX, S. 1191, wo sich indessen die Stelle nicht wörtlich findet). Ebenso nimmt er auch keinen Anstand, zu sagen, *Gott* habe gelitten, *Gott* sei gestorben. Vgl. die Briefe Luthers VI, S. 291 (an Gross von Mittweida): Vera ecclesia credit, non tantum humanam naturam, sed etiam divinam seu *verum Deum* pro nobis passum esse et mortuum. Et quamquam mori sit alienum a natura Dei, tamen quia natura divina sic induit naturam humanam, ut inseparabiliter conjunctae sint hae duae naturae, ita ut Christus sit una persona Deus et homo, ut quidquid accidat Deo et homini, ideo fit, ut hae duae naturae in Christo sua idiomata inter se communicent, h. e. quod unius naturae proprium communicatur quoque alteri propter inseparabilem cohaerentiam, ut nasci, pati, mori etc. sunt humanae naturae idiomata seu proprietates, quarum divina natura quoque fit particeps propter inseparabilem illam et tantum fide comprehensibilem conjunctionem. Itaque non tantum homo, sed etiam *Deus concipitur, nascitur ex Maria Virgine, patitur, moritur**). Besonnener und schriftgemässer drückt sich *Zwingli* aus, wenn er sagt, dass *Christus* „von der reinen Magd Maria on alle Sünd geboren, zudem er warer mensch glich als warer gott ist." Auch er findet nur in Christo das Heil, Anfang und Ende aller Seligkeit; s. Uslegung des 5. Art. (Werke I, S. 187). *Calvins* Lehre von Christo s. Inst. lib. II, c. 12 ss., besonders c. 14 (gegen Servet). Die symb. Schriften schlossen sich auch hierin an die ökumenischen Symbole an: Confess. Aug. p. 10. Apol. p. 50. Art. Smalc. p. 303. Cat. maj. p. 493 s. Form. Conc. art. 8. — Confess. Bas. I, art. 4. Helv. II, 11. Gall. 14. Angl. 2. Belg. 19. Confess. Remonstr. 8, 3 u. s. w. Damit stimmen auch der Catech. rom. I, 3, 8. IV, 5 ss. und die griechischen Symbole.

[2] Ueber den (nicht blos zufälligen) Zusammenhang dieser Differenz mit dem Sacramentsstreite s. *Dorner* Person Christi 1. Ausg. S. 166. *Schenkel* I, S. 223 ff. *Schweizer* Glaubenslehre II, S. 291 ff. *Schneckenburger* a. a. O. S. 31. Der Unterschied ist der zunächst, dass, während die Reformierten streng bei der Lehre von zwei Naturen in *einer* Person blieben und deshalb auch Christum seiner (leiblichen) Menschheit nach auf den Himmel beschränkten, die Lutheraner ein reales Uebergehen der einen Natur in die andere (auf der Grundlage der Damascenischen περιχώρησις) und eine darauf gegründete Ubiquität des Leibes Christi annahmen. „Wo du mir Gott hinsetzest (sagt *Luther*), da musst du mir die Menschheit mit hinsetzen: sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen; es ist *eine* Person worden und scheidet die Menschheit nicht so von sich, wie Meister Hans seinen Rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlafen gehet. . . . Die Menschheit ist näher vereinigt mit Gott denn unsere Haut mit unserem Fleische, ja näher denn Leib und Seel." Anders *Zwingli,* der streng an dem Unterschied der beiden Naturen festhält. Um biblische Stellen, welche der lutherischen Vorstellung günstig schienen, zu beseitigen, half er sich mit der *Allöosis***), und erklärt sich darüber so (Exegesis euch. negot. Opp. III, p. 525): Est

---

*) Die als Beweis angeführte Stelle aus Röm. 1. hat übrigens nicht *Gott* (schlechthin), sondern den *Sohn Gottes* zum Subject.

**) *Luther* nennt (gr. Bekenntn., bei Walch XX, S. 1180 f.) die Allöosis des Teufels Larven, und die alte Wettermacherin, Frau Vernunft, ihre Grossmutter; und dann S. 1182: „Wir verdammen und verfluchen die Allöosin an diesem Ort bis in die Hölle hinein, als

alloeosis, quantum huc attinet, desultus vel transitus ille, aut si mavis permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur. Ut, cum Christus ait: Caro mea vere est cibus, caro proprie est humanae in illo naturae, attamen per commutationem h. l. pro divina ponitur natura. Qua ratione enim filius Dei est, ea ratione est animae cibus. . . . Rursus cum perhibet filium familias a colonis trucidandum, cum filius familias divinitatis ejus nomen sit, pro humana tamen natura accipit; sec. enim istam mori potuit, sec. divinam minime. Cum, inquam, de altera natura praedicatur, quod alterius, id tandem est alloeosis aut idiomatum communicatio aut commutatio. Vgl. wahrhafte Bekenntn. der Diener der Kirche von Zürich 1545 (bei *Winer* S. 68): „Christi wahrer menschlicher Leib ist (nach der Himmelfahrt) mit seiner vernünftigen menschlichen Seele nicht vergottet, d. i. in Gott verwandelt, sondern allein verklärt worden. Durch die Verklärung wird aber das Wesen des menschlichen Leibes nicht vertilgt, sondern demselben nur die Schwachheit abgenommen und der Leib herrlich, glänzend und unsterblich gemacht“*). — Confess. helv. II, 11: Non docemus, veritatem corporis Christi a clarificatione desiise, aut deificatam adeoque sic deificatam esse, ut suas proprietates quoad corpus et animam deposuerit ac prorsus in naturam divinam abierit unaque duntaxat substantia esse coeperit. Vgl. Confess. Gall. 15. Angl. 89 ss. Belg. 19. u. a. Stellen bei *Winer* S. 69. Heidelb. Kat. Fr. 47: „Ist dann Christus nicht bei uns bis ans Ende der Welt, wie er uns verheissen hat? Antw. Christus ist wahrer Mensch und wahrer Gott. Nach seiner menschlichen Natur ist er jetzunder nicht auf Erden, aber nach seiner Gottheit, Majestät, Gnad und Geist weicht er nimmer von uns.“ Fr. 48: „Werden aber mit der Weis die zwo Naturen in Christo nicht von einander getrennet, so die Menschheit nicht überall ist, da die Gottheit ist? Antw. Mit nichten: denn weil die Gottheit unbegreiflich und allenthalben gegenwärtig ist, so muss folgen, dass sie wohl ausserhalb ihrer angenommenen Menschheit und dennoch nichtsdestoweniger auch in derselben ist und persönlich mit ihr vereinigt bleibt.“

Der lutherische Gegensatz gegen die reformierte Lehre, hauptsächlich durch *Brenz,* De personali unione etc. Tub. 1561, sowie *Chemnitz,* De duabus in Christo natt. (vgl. dazu *Schulz,* a. a. O. S. 216 ff.) entwickelt und formuliert,* findet sich in der Formula Concordiae ausgesprochen. Postquam Christus non communi ratione, ut alius quispiam Sanctus, in coelos ascendit, sed ut Apostolus (Eph. 4, 10) testatur, super omnes coelos ascendit et revera omnia implet et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, praesens dominatur et regnat a mari ad mare et usque ad terminos terrae, quemadmodum olim prophetae de ipso sunt vaticinati et apostoli (Marc. 16, 20) testantur, quod Christus ipsis ubique cooperatus sit et sermonem ipsorum sequentibus signis confirmaverit. — Die Rechte Gottes ist allenthalben: Non est certus aliquis et circumscriptus in coelo locus, sed nihil aliud est, nisi omnipotens Dei virtus, quae coelum et terram implet. — Die unio personalis besteht nicht blos in der Gemeinschaft der Benennung, sondern sie ist eine wesentliche. Auch die Form. Conc. verwahrt sich gegen einen die Naturen vermengenden Monophysitismus. Man darf sich aber die unio hypostatica nicht blos äusserlich mechanisch denken, quasi duae illae naturae eo modo unitae sint, quo duo asseres conglutinantur, ut realiter seu re ipsa et vere nullam prorsus communicationem inter se habeant; aber auch die Mitteilung (effusio) der göttlichen Natur an die menschliche nicht so, quasi cum vinum, aqua aut oleum de uno vase in aliud transfunditur. Vgl. Form. Conc. Sol. Decl. VIII, bes. §. 27, 30. — Die Katholiken haben

---

des Teufels eigen Eingeben,“ Statt Allöosis will Luther lieber das Wort Synekdoche gebrauchen. Aber weder Allöosis noch Synekdoche sollen ihm die Allenthalbenheit des Leibes Christi umstossen, S. 1185.

*) Aber eben gegen diese Vorstellung von einer räumlichen Abgeschlossenheit des Leibes Christi im Himmel bemerkt *Luther* (Walch XX, S. 1000), es sei dies eine kindische Vorstellung, „wie man den Kindern pflegt fürzubilden einen Gaukelhimmel, darin ein gülden Stuhl stehe und Christus neben dem Vater sitze in einer Chorkappen und gülden Krone, gleichwie es die Maler malen,“ wogegen aber *Zwingli* ernstlich protestierte.

die Lehre von der unio hypostatica nicht angenommen, vielmehr sich ihr entgegengesetzt. So *Forer, Gregor de Valentia* und *Petavius*. Vgl. *Cotta*, diss. de Christo redemtore, in *Gerh* loc. theolog. theolog. T. IV, p. 57.

3 Die Christologie bildet den Mittelpunkt des Schwenkfeldischen Systems. Von seinen Schriften sind besonders zu vergleichen: Quaestiones vom Erkanntnus Jesu Christi und seiner Glorien 1561 — von der Speyse des ewigen Lebens 1547 — vom Worte Gottes, dass kein ander Wort Gottes sei, eigentlich zu reden, denn der Sohn Gottes, Jesus Christus. — Er verwahrt sich zwar gegen den Vorwurf, dass er die Menschheit Christi aufhebe, meint aber, man müsse auch Christi menschliche Natur in ihrem verklärten Zustande *göttlich* nennen. Darum ist ihm auch „das Fleisch Christi nicht creatürlich: denn es ist aus Gott, und zwar nicht nur so, wie Gott der Schöpfer alles Leiblichen ist, sondern in höherer Weise; denn andere Menschen schafft Gott ausserhalb seiner, aber nicht so bei Christo.“ Christus ist sonach (auch nach seiner Menschheit) der *natürliche* Sohn Gottes; denn „Gott hat dem Menschen Christo nicht allein sein Wort zugefügt und das Fleisch damit vereinigt, sondern hat ihm auch seine Natur, Wesen und Selbständigkeit, göttliche Schätze und Reichtümer bald von Anfang an herrlich mitgeteilt“ (vom Fleisch Christi S. 140—146; *Dorner* S. 207 f.). „Alles, wodurch Christus Davids Sohn ist, ist verschlungen und abgelegt; es ist an ihm alles göttlich und neu worden“ (ebend. S. 176; *Dorner* S. 210). Gleichwohl verwahrt er sich gegen die Annahme eines doppelten Leibes Christi. Er will nur *ein* Fleisch Christi, das von ihm angenommene sterbliche Fleisch der Maria; „*aber dies sterbliche Fleisch ist ihm nicht das Wesen, sondern nur die zeitliche Gestalt des Fleisches Christi im Stande seiner Erniedrigung*; *jedoch vermag er dies nicht zur klaren Darstellung zu bringen. Am ehesten werden wir seinen Sinn treffen, wenn wir annehmen, es sei nach ihm das Fleisch Christi, obwohl einerseits aus der göttlichen Natur, andrerseits aus dem Fleische der Maria, doch dadurch nur eins, dass dasselbe sich nach zwei Seiten, nämlich als göttliches und als menschliches, betrachten lässt*“ *Dorner* a. a. O. Gegen eine Gleichstellung seiner Lehre mit der eines Valentin, Marcion u. s. w. oder auch der des Wiedertäufers *Melchior Hofmann* verwahrte sich Schwenkfeld förmlich (s. *Erbkam* S. 445). Ueber sein (polemisches) Verhältniss zu *Seb. Franck*, der lehrte, dass der Same Gottes in *aller* Auserwählten Herzen sei von Jugend auf, und dadurch den specifischen Unterschied zwischen Christo und der übrigen Menschen aufhob, ebend. S. 447. Schwenkfeld will weder Doketismus, noch Ebionitismus: „Sie haben beide ihre Irrungen aus unsrer Wahrheit, wie die Spinne das Gift aus einer edlen Blumen gesogen“ (Epist. I, S. 292; bei *Erbkam* S. 448); es liegt ihm vor allen Dingen daran, die ungeteilte Einheit der Person Christi festzuhalten, die ihm bei der orthodoxen Lehre von zwei Naturen nicht hinlänglich gewahrt schien. Vgl. *Hahn*, Schwenkfeldii sententia de Christi persona et opere exposita, Vratislav. 1847. und *Erbkam* S. 443 ff.

4 Darauf deutet Form. Concord. p. 828: Christum carnem et sanguinem suum non e Maria virgine assumsisse, sed de coelo attulisse. Confess. Belg. art. 18. *Melchior Hofmann* († 1543) urgierte das *ἐγένετο* im johanneischen Prolog; der Logos nahm nicht blos menschliche Natur an, er *ward* Fleisch; daher die Blasphemie: Maledicta sit caro Mariae! bei *Trechsel* S. 34 f. *Zur Linden*, M. H. (1885), S. 284 f. Dazu Beilage III (S. 436). Ueber *Menno Simonis* s. *Schyn*, plen. deduct. p. 164.

5 Vgl. oben § 263 die Trinitätslehre. *Servet sieht die Lehre von den zwei Naturen in Christo als die Wurzel aller Verwirrung an. Bibelgläubig und buchstäblich das *σὰρξ ἐγένετο* fassend, erklärt er dies so: Johannes sagt nicht, das Wort (die Wort-Natur) habe sich mit dem Fleisch (der Fleisch-Natur) vereinigt, sondern: das Wort ist Fleisch *geworden*, d. h. es hat ein Uebergang stattgefunden vom Wort zum Fleisch. Quod erat persona filii, nunc est verus realis et naturalis filius Dei, nec est nunc in Deo alia hypostasis seu facies, nisi homo ipse Christus (vgl. *Tollin*, Lehrsyst. Servets I, 132 ff. nach De Trin. err. fol. 92 ff.). Mit der Lehre von den zwei Naturen verwirft er natürlich auch die von der Communicatio

idiomatum (De Trin. err. fol. 58b). In der späteren Darlegung (Christ. Restit. 267 ff.) bestimmt er die obige Erklärung von Joh. 1, 14 näher: Nicht ist das Wort mit der Fleischwerdung vernichtet, noch auch durch irgend eine transelementatio in Fleisch verwandelt, sondern der formlose Stoff ist durch das Wort transformiert, so dass das Gesammtgebilde ein ‚caro-verbum' geworden ist (vgl. *Tollin*, S. 111).*

[6] Cat. Rac. p. 45: Quaenam sunt, quae ad Christi personam referuntur? Id solum, quod natura sit homo verus, olim quidem, cum in terris viveret, mortalis, nunc vero immortalis. Pag. 46 (nach der letzten Revision) wird zwar geleugnet, dass Jesus „purus et vulgaris homo" gewesen sei; gleichwohl ist er *von Natur* blos *Mensch*, nichtsdestoweniger aber von Anfang seiner Geburt an der *eingeborne* Sohn Gottes. Die Stelle Luc. 1, 35 wird hier namentlich urgirt. Sehr deutlich *Ostorodt*, Underr. VI, 48: „So halten wir denn dafür, dass die essentia oder das Wesen des Sohnes Gottes nichts anders, denn eines Menschen essentia gewesen sei, d. i. ein wahrhaftiger Mensch, und wissen von keiner andern essentia oder Natur in ihm. Nur das bekennen wir daneben, dass er einen andern Anfang denn alle andern Menschen, d. i. dass er nicht von einem Manne, sondern von Gott selber seinen Anfang und Herkommen empfangen und bekommen hat, sintemal ihn die Jungfrau Maria vom heil. Geist, d. i. durch die Kraft Gottes, empfangen hat, um welcher Ursache willen er auch hat Gottes Sohn sollen geheissen werden . . . ja auch Gottes natürlicher Sohn kann er um derselben Ursache willen genennet werden, sintemal er nicht adoptieret, noch jemandes anders Sohn zuvor, sondern allewege Gottes Sohn gewesen ist." — Ausser der übernatürlichen Geburt statuieren die Socinianer auch noch besondere wunderbare Entzückungen in den Himmel. Cat. Rac. p. 146: Qua ratione ipse Jesus ad ipsius divinae voluntatis notitiam pervenit? Ea ratione, quod in coelum ascenderit ibique patrem suum et eam, quam nobis annunciavit, vitam et beatitatem viderit, et ea omnia, quae docere deberet, ab eodem patre audierit: a quo deinde e coelo in terram dimissus Spir. sancti immensa copia perfusus fuit, cujus afflatu cuncta, quae a patre didicit, prolocutus est. — Auch hier wieder der äusserliche Supranaturalismus, der sich weniger vor dem *Wunder* scheut, als vor dem *Mysterium*; weniger vor Offenbarungen, die Jesus *erhielt* und *wiedergab*, als vor der *einen* Offenbarung Gottes im Fleische; weniger vor einem quasi Gott gewordenen Menschen, als vor einem menschgewordenen Gotte! „*Als der eigentliche Kern zieht sich durch alle Wendungen der socinianischen Polemik (gegen die Orthodoxie) der Satz von der absoluten Verschiedenheit des Unendlichen und Endlichen, Gottes und des Menschen*" *Fock* S. 529; vgl. den ganzen Abschnitt S. 510 ff. Nichtsdestoweniger gebührt Christo nach seiner Himmelfahrt göttliche Verehrung: Gott hat die Macht über alle Dinge ihm übertragen, und an diesem Begriff der übertragenen Gottheit hält der Socinianismus fest. Cat. Rac. 2, 120: Christus vero, etsi *Deus verus* sit, non est tamen ille ex se unus Deus, qui per se et perfectissima ratione Deus est, quum is Deus tantum sit Pater. — Die Anrufung Christi ist gestattet, aber nicht eigentlich geboten: ein Adiaphoron. Vgl. *Fock* S. 537 ff. *Schneckenburger* S. 51.

[7] Ueber die Quäker s. *Barklay*, apol. thes. 13, 2 p. 288 (bei *Winer* S. 71.) — Nach *Weigel* ist Christus der göttliche Geist im Menschen, das *Wort*, die göttliche Idee. Eine Incarnation dieses Wortes fand schon *vor* Christus statt bei Adam, Abraham u. s. w. Auch er nimmt (wie die Quäker) zwei Leiber Christi an. „Sein Fleisch und Blut ist nicht aus der irdischen Jungfrauen oder Adam, sondern aus der *ewigen* Jungfrauen durch den heiligen Geist". . . . Aber dieser göttliche Leib war unsichtbar, unsterblich. Damit er bei uns auf Erden wohnen und uns nütze sein könnte, nahm er noch dazu einen sichtbaren Leib der Jungfrau Maria an; „denn wer wollte bei der Sonne wohnen, so sie bei uns auf Erden wäre?" Aehnliches bei *Jak. Böhme* und *Poiret*. Ueber Ersteren s. *Baur*, Gnosis S. 596—604, und die Stellen bei *Wullen*; über Letztern die ausführliche Darstellung bei *Dorner* S. 231 ff. Note — nach *Poiret's* économie divine ou systéme universel etc. V Tom. Amst. 1687. Nach c. XI dieser Schrift nahm der (ideale) Sohn Gottes schon bald *nach* der Schöpfung des

Menschen, noch *vor* dem Falle desselben, Menschheit an, und zwar fand diese Menschheit so statt, dass der Sohn Gottes aus Adam seinen Leib und eine göttliche Seele nahm. Ebenso schreibt *Poiret* Christo schon vor der Incarnation in Maria nicht blos mehrfache Erscheinungen, sondern auch menschliche „emotions und Leiden" zu, und eine nie zu ermüdende Intercession für die Menschen, seine Brüder (hohepriesterliches Amt). In Maria aber nahm er *sterbliches* Fleisch an.

§. 267.

Weitere dogmatische Ausbildung und innere Streitigkeiten.

Schneckenburger a. a. O. *Schulz*, Gottheit Christi S. 216 ff. 240 ff. *Dorner*, Gesch. d. protest. Theol. S. 569 ff.

Der locus de persona Christi erhielt dann auch in den dogmatischen Systemen der Lutheraner und der Reformierten [1] seine weitere Ausbildung, und zwar so, dass lutherischer Seits drei verschiedene genera der communicatio idiomatum aufgestellt [2] und mit den beiden Ständen der Erhöhung und Erniedrigung Christi (status exaltationis et inanitionis) in Verbindung gebracht wurden [3]. Dazu kam noch die Aufstellung von drei Aemtern, dem prophetischen, hohepriesterlichen und königlichen Amte Christi [4]. Auf diese Bestimmungen hatten vorübergehende Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche mitgewirkt, wie die der Giessener und der Tübinger Theologen zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts über die κένωσις und κρύψις der göttlichen Eigenschaften [5], und die um ein Jahrhundert frühere des *Aepinus* über den descensus Christi ad inferos [6].

[1] Der Unterschied zwischen Lutheranern und Reformierten ist der, dass *a*) lutherischer Seits unterschieden wird zwischen Menschwerdung und Erniedrigung, während bei den Reformierten beides in *einen* Begriff zusammenfällt; demnach erscheint *b*) die Empfängniss und Geburt des Gottmenschen nach den Lutheranern als eine Willensthat des letztern, der irgendwie schon als Gottmensch präexistierend gedacht wird, während nach den Reformierten nur der λόγος ἄσαρκος präexistiert und als solcher Menschheit annimmt, wodurch eben der Gottmensch entsteht; *c*) vermöge der unio personalis ist nach lutherischer Lehre der Gottmensch aufgenommen in das Collegium trinitatis und hat Teil an allen göttlichen Eigenschaften, während nach den Reformierten der Logos auch ausserhalb der gottmenschlichen Persönlichkeit als trinitarische Person fortwirkt. Dadurch entstand der Schein, als ob die Reformierten eine blosse gratiosa inhabitatio des Logos in Christo lehrten, während die Lutheraner dem Vorwurf des Doketischen nicht entgingen. Vgl. *Schneckenburger* a. a. O. und die folgenden Noten.

[2] 1) *Genus idiomaticum*, nach welchem die *beiden Naturen* ihre Bestimmungen an die *Person* mitteilen, so dass diese beiderlei an sich hat. 2) *Genus apotelesmaticum*, indem die Person sich an die Naturen mitteilt, so dass Thätigkeiten, die zur ganzen Person gehören (wie die erlösende), nur an *eine* Natur übertragen und durch sie ausgeführt werden. 3) *Genus auchematicum* (majestaticum), gegenseitige Mitteilung der Naturen, vermittelst der Mitteilung ihrer Eigenschaften. Da ja die göttliche Natur von der menschlichen nichts empfangen, noch etwas verlieren kann, so kann hier nur von Mitteilungen göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur die Rede sein, daher der Name (von αὔχημα). — Das genus idiomaticum selbst wurde wieder in drei species zerlegt: a) ἀντίδοσις (alternatio);

b) κοινωνία τῶν θείων; c) ἰδιοποίησις. (Doch über das Unlogische und Verfehlte dieser Einteilung s. *Hase*, Hutter red. § 92.)

[3] Hervorgerufen durch die unter Note 5 erörterte Streitigkeit, und von den sächsischen Theologen näher bestimmt: Status exinanitionis (humiliationis) est ea Christi conditio, in qua sec. humanam naturam, in unione personali consideratam, a majestatis divinae perpetuo usu abstinuit atque obedientiam usque ad mortem praestitit. Status exaltationis, quo Christus sec. humanam naturam, depositis infirmitatibus carnis, plenarium divinae majestatis usum obtinuit. Vgl. auch die Stellen aus *Gerhard* bei *Gass* I, S. 276 f. — Die reformierten Theologen bezogen die beiden Status einfach auf die beiden Naturen. Zum Stand der Erniedrigung gehört nach den Lutheranern die Geburt Christi, die Beschneidung, die Unterwürfigkeit unter die Eltern, der Umgang mit den Menschen, die seiner nicht würdig waren, das Leiden, der Tod und das Begräbniss; zum Stande der Erhöhung der descensus ad inferos (Art 9 der Concordienformel gegen Aepin und die Reformierten, s. Note 6), die Auferstehung vom Tode, die Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten Gottes. — Die Reformierten hingegen, welche die factische Höllenfahrt Christi leugnen und dieselbe entweder von dem Seelenleiden und der Höllenangst verstehen oder sie nur für eine Bezeichnung des wirklich eingetretenen Todes halten, zählen den sogenannten descensus ad inferos zum status exinanitionis. Vgl. *Schneckenburger* a. a. O. die 2. Abth.

[4] Das munus proph. bezieht sich auf das Lehramt, die offenbarende Thätigkeit; das munus sacerdotale auf den Versöhnungstod (s. d. folg. §.) und auf die priesterliche Fürbitte (satisfactio et intercessio); und das königliche auf die Gründung und Regierung der Kirche zunächst, doch erstreckt es sich auch mit auf die Weltregierung: daher der Unterschied zwischen einem Macht- und einem Gnadenreiche (und dem Himmelreiche). *Gerh.*: Regnum potentiae est generale dominium super omnia, videlicet gubernatio coeli et terrae, subjectio omnium creaturarum, dominium in medio inimicorum, quos reprimit, coercet et punit. Regnum gratiae est specialis operatio gratiae in ecclesia, videlicet missio, illuminatio ac conservatio apostolorum, doctorum et pastorum, collectio ecclesiae per praedicationem evangelii et dispensationem sacramentorum, regeneratio etc. Regnum gloriae conspicietur in resuscitatione mortuorum et universali judicio ejusque executione. Ueber die verschiedene Fassung bei den Reformierten s. *Schneckenburger* 3. Abt. Namentlich beschränkten die Reformierten das königliche Amt auf das regnum gratiae. (Gebete an Christum.)

[5] Die Tübinger (*Hafenreffer, Luc. Osiander, Theod. Thummius, Melch. Nicolai*) nahmen an, dass Christus auch während seiner Erniedrigung die göttliche Allmacht, Allgegenwart u. s. w. besessen und diese nur verborgen habe; die Giessener (*Mentzer* und *Feuerborn*) behaupteten, er habe sich ihrer freiwillig entäussert. Das weitere bei *Gass* I, S. 277. Vgl. *Schulz.* a. a. O. S. 244 ff. *Schon Chemnitz war in diese Bahn eingelenkt, indem er behauptete, dass Christus seine göttliche Majestät durch seine Menschheit hindurch nicht immer (non semper; non semper manifeste, plenarie et gloriose; nec statim nec semper plene et manifeste) ausgeübt habe. Vgl. *Schulz*, 235.*

[6] *Aepinus* (Joh. Höck oder Hoch, gräcisiert αἰπεινός, † 1553) rechnete bei Anlass einer von seinem Collegen *Feder* 1544 herausgegebenen Erklärung des 16. Psalms (Francof. 1644) die Höllenfahrt zu dem Stande der Erniedrigung Christi, indem Christus an seiner Seele die Strafen der Hölle erlitten habe, während der Körper im Grabe geruht. In 1 Petr. 3, 18 f. wollte er keine eigentliche Höllenfahrt erkennen, fand aber bei seinen Collegen in Hamburg vielen Widerspruch. Flacius trat ihm bei. Die Concordienformel erklärte den Artikel als einen solchen, qui neque sensibus, neque ratione nostra comprehendi queat, sola autem fide acceptandus sit, und schnitt somit die weitern Fragen ab. Siehe *Planck* V, 1 S. 251 ff.

Zusatz. *„So stehen sich die Kirchen in ihrer Christologie gegenüber, scheinbar an die alten nicäisch-chalcedonensischen Formeln geschlossen, in Wahrheit denselben entwachsend. In der *katholischen* sehen wir eine Auflösung der Lebenseinheit Christi,

welche sogar ermöglichen würde, auch mehrere Gottmenschen unabhängig neben einander zu denken, also ein Herabsetzen Christi zu der Rolle einer blossen Erscheinungsform, ohne innere Notwendigkeit, ohne gesicherte Einzigkeit, und ohne Zusammenhang mit einem innerlich notwendigen Heilswerke. Beide protest. Kirchen sind aufrichtiger bestrebt, mit der Notwendigkeit des Heilswerkes und der Erkenntniss, dass es ein Werk göttlicher Art ist, auch die Einzigkeit Christi zu wahren und in ihm die Persönlichkeit zu sehen, welche unser Heil trägt. . . . Aber die *Reformierten*, ängstlich gegenüber jeder Vermischung des Menschlichen und Göttlichen in Christus, abgeneigt der Kühnheit, welche im Menschlichen selbst das Göttliche sieht, an die alten Formeln sich mit nüchternem Sinne anschliessend und Gott und Mensch in ihrem methaphysischen Gegensatz erfassend, wollen nur in dem auf diesen Menschen als auf seine weltliche Offenbarungsform bezogenen Personbewusstsein des Logos das Band der Einheit beider Naturen sehen. . . . Aber die Ueberzeugung des Glaubens, dass die vollkommene Offenbarung Gottes für uns eben doch nur als menschliche Offenbarung vorhanden, das '*totus extra hominem*' religiös also ein Trugschluss ist, wird ihn immer hindern, sich in der reformierten Bahn der Christologie zu beruhigen. . . . In der *lutherischen* Christologie regt sich der unmittelbare religiöse Trieb der Lehre. Ihr Hauptanliegen ist, dass in dem Menschen und seinem menschlichen Leben sich der Gemeine die Fülle der Gottheit zu ihrem Heile erschliesst, dass wir Gott nirgends anders suchen, also ihn nicht metaphysisch sondern religiös erfassen sollen. . . . Sie fühlt es auch, dass die Gottheit Christi, welche für den Glauben in Betracht kommt, nichts zu thun hat mit den 'nicht mitteilbaren' Eigenschaften d. h. mit Gottes verborgenem Sein in sich selber, dass sie wenigstens unmittelbar uns in den 'mitteilbaren' Eigenschaften Gottes hervortritt, d. h. als die Offenbarung des auf die Welt (uns) bezogenen göttlichen Lebens (Wirkens). Aber schon dass von der Welt, statt von der Christenheit resp. dem Heilswerke aus die Gottheit Christi begriffen wird, schmälert den religiösen Wert dieser Aussagen. Diesem Verhältniss zur Welt zuliebe, also um eine ganz andere Weltbeherrschung zu garantieren als der Glaube sie verlangt, wird die Ueberweltlichkeit Christi doch wieder metaphysisch, als Allwissenheit, Allmacht u. s. w. beschrieben. . . . Eine historische Betrachtung Jesu wird dadurch unmöglich, und auch die Lehre vom Stande der Erniedrigung ist nur ein Notbehelf. Die Anschauung von Jesu Leben wird der Hauptsache nach doketisch. Wie soll eine lebendige Persönlichkeit für eine Seite ihres Lebens auf das Bewusstsein verzichten, welches sie doch nach der andern immer noch besitzt? . . . Der richtige Weg kann nicht zweifelhaft sein: In der Menschheit die Gottheit zu finden, aber die Gottheit als der Gemeine zu ihrem Heile sich zuwendende — diese Gottheit fern zu halten von den metaphysischen Gegensätzen, die nicht hieher gehören — und sie nicht als Person neben der Menschheit zu suchen, sondern in dem persönlichen menschlichen Leben als zeitliche Offenbarung des ewigen persönlichen Lebens Gottes — dahin weist die lutherische Christologie." Schulz a. a. S. 261 ff.*

§. 268.

Die Versöhnungslehre.

Weisse, M. Lutherus, quid de consilio mortis et resurrectionis Christi senserit, Lips. 1845. *C. F. W. Held*, de opere Jesu Christi salutari quid M. Lutherus senserit, demonstratur atque ex universa ipsius theologia illustratur, Gotting. 1860. *Ritschl*, a. a. O. cap. 4, 5, 6.

Wie das Gemeingut der protestantisch-katholischen Theologie und Christologie auf dem Grunde der ökumenischen Symbole ruhte, so hatte auch die Versöhnungslehre beider Confessionen die anselmische Satisfactionstheorie zur gemeinschaftlichen Voraussetzung[1], doch so, dass (im Zusammenhange mit dem Uebrigen) die thomistische Fassung der Lehre mehr in dem Protestantismus, die scotische (wenigstens teilweise) in dem Katholicismus hervortritt[2]. *Jedoch überbietet der Protestantismus die Lehren Beider von der nur relativen Notwendigkeit des Opfers Christi durch den Nachweis der unumgänglichen Notwendigkeit der Satisfaktion durch ihn[3] und auch dadurch*, dass er neben den leidenden Gehorsam Christi auch den thätigen hinstellte,

die vollkommene Erfüllung des Gesetzes[4]. Während aber der orthodoxe Protestantismus das anselmische Dogma nach der einen Seite hin auf die Spitze trieb, um es nach der andern hin zu schwächen[5], löste bereits der negierende Verstand des Socinianismus und ähnlicher Richtungen das ganze Gewebe desselben dialektisch auf, und suchte ihm auch auf exegetischem Wege die biblische Grundlage zu entziehen[6]. Bei diesem atomistischen Verfahren entging den Socinianern die tiefere Bedeutung des Todes Jesu, in welchem sie nur teils einen zur Nachahmung reizenden Märtyrertod, teils die Bestätigung der göttlichen Verheissungen, teils endlich den notwendigen Uebergang zur Auferstehung und der daraus folgenden Apotheose zu erkennen vermochten[7]. Zwischen der socinianischen Vorstellung und der anselmisch-kirchlichen suchte der *Arminianismus* die Mitte zu halten. Vorerst brachte *Grotius* durch eine spitzfindige Unterscheidung der Begriffe *satisfactio* und *solutio* und durch die Vorstellung eines von Gott willkürlich statuierten Strafexempels eine unhaltbare Modification in die anselmische Lehre, wodurch diese einerseits ihren ursprünglichen Charakter einbüsste, ohne andrerseits den socinianisch-zweifelnden Verstand zufrieden zu stellen[8]. Nach Grotius hoben *Curcellaeus* und *Limborch* mit den vor-anselmischen Theologen den alttestamentlichen Opferbegriff wieder heraus[9], bei dem sich die arminianische Dogmatik vorerst begnügte, und womit auch die Socinianer der folgenden Periode sich einverstanden erklärten[10]. Die Quäker nehmen zwar mit den Orthodoxen das Factum der durch den Tod Jesu einmal geschehenen Erlösung an, knüpfen aber an diese einmal geschehene erste Erlösung die sich noch immer innerlich verwirklichende zweite Erlösung an, in welcher sie nach ihrer ganzen Heilsordnung, und der der Mystiker überhaupt, das eigentlich erlösende Moment erblicken[11].

[1] So sehr Katholicismus und Protestantismus aus einander gehen in Beziehung auf die *Ursachen* und *Folgen* des Todes Jesu (Sünde und Rechtfertigung), so wenig differieren sie in Beziehung auf ihn selbst. „*Dass das Leiden oder Verdienst Christi einen unendlichen objectiven Wert habe, ist die gemeinsame Lehre der Protestanten und Katholiken*" *Baur*, Versöhnung S. 344. Daher finden wir auch darüber im Anfange wenig Lehrbestimmungen. „*Melanchthon hat auch in den spätern Ausgaben seiner loci theol. die Lehre von der Satisfaction nie zum Gegenstand eines eigenen locus gemacht, nicht einmal ausdrücklich hervorgehoben, sondern alles darauf sich Beziehende unter der Lehre vom rechtfertigenden Glauben begriffen. In demselben Sinne sind auch in der Augsb. Conf. und der Apologie derselben die den Versöhnungstod Christi betreffenden Stellen abgefasst*" *Baur* S. 289. Vgl. Aug. Confess. art. 3, p. 10 Apol. III, p. 93. Indessen fiel *Luther* auch wieder auf die ältere Vorstellung zurück von einem Rechtshandel mit dem Teufel und einer Ueberlistung desselben, s. die Osterpredigt v. J. 1530, den Commentar zu Hiob, u. andere Stellen bei *Weisse* a. a. O. S. 29 f.; während er auf der andern Seite über Anselm, *dessen ‚Cur deus homo' er übrigens nach *Held* S. 74. ff. wohl gar nicht gelesen hat*, hinausstrebte und namentlich den Begriff der Genugthuung als unzureichend erkannte (Walch IX, S. 989),

vgl. *Schenkel* S. 237 ff. (Ueber das Verhältniss der lutherischen Lehre zu der Osianders s. *Weisse* S. 83 ff.). Mehr als bei Luther und Melanchthon tritt bei *Zwingli* die Genugthuungslehre in der anselmischen Form in den Vordergrund; doch zeigen wieder andere Stellen, dass sie auch Z. innerlich überwunden hat, vgl. *Schenkel* S. 245 ff. Ja „*die strenge anselmische Satisfaction will nirgends recht im reformierten System herauskommen*" *Schweizer* II, S. 389. und *Schneckenburger* a. a. O.

2 Zwar standen auch angesehene Katholiken, selbst *Bellarmin* auf der thomistischen Seite, aber doch scheint wieder bei ihnen (nach einzelnen Aeusserungen) die scotische Lehrweise das Uebergewicht erhalten zu haben. Vgl. *Baur* S. 345 mit S. 348. Der Unterschied war auch noch der, dass die Katholiken bei der durch den Tod Jesu geschehenen Genugthuung nur an die vor der Taufe entstandene Verschuldung, hinsichtlich der nach der Taufe begangenen Todsünden aber blos an die Tilgung der *ewigen* Strafen denken, so dass die zeitlichen Strafen von den Christen selbst gebüsst werden müssen. Auch behaupten die Katholiken ein überschüssiges Verdienst Christi, während die Protestanten darin ein Aequivalent sehen. Vgl. *Winer* S. 77 und die dort. Stellen aus den Symbolen. Endlich hat (nach den Katholiken) Christus durch sein Leiden auch selbst etwas verdient, was indessen unter den Reformierten ebenfalls einige annahmen (z. B. *Piscator* s. u. N. 4.) S. *Baur* S. 349 f. Unter den Protestanten selbst nähern sich die Reformierten mehr der scotischen acceptilatio, als die Lutheraner, s. *Schneckenburger* a. a. O.

3 Vgl. *Ritschl*, S. 271 f. *Was Zwingli betrifft, so wird von *Zeller* (S. 71) und *Sigwart* (S. 133) bestritten, dass er die objective Notwendigkeit des Todes Christi behauptet habe. Wie aber die zu dem Behufe angezogene Stelle aus De vera ac falsa religione zu verstehen sei, zeigt *Ritschl*, S. 225. ff.*

4 Diese obedientia activa findet besonders in der Form. Conc. ihren Ort. Ob sie früher vorhanden gewesen und in welcher Weise? *Baur* S. 297 Anm.: „*Selbst der belesene Ch. W. F. Walch bemerkt in der Comm. obed. Chr. activa* p. 30: *Quis primus hujus formulae fuerit auctor, certe definire non audeo.*" Vgl. *Ritschl* I, S. 234 (2. Aufl.) Form. Conc. p. 684: Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus *agendo et patiendo*, in vita et morte sua, nostra causa Patri suo coelesti praestitit, peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet. Pag. 686: Propter obedientiam Christi, quam Christus inde a nativitate sua usque ad ignominiosissimam crucis mortem pro nobis Patri suo praestitit, boni et justi pronunciantur et reputantur. Vgl. p. 696. Auch in der reformierten Kirche wusste man anfänglich von der obedientia act. (als besonderem Moment) nichts. *Calvin* fasst beides zusammen, s. Inst. II, 16, 5 ff. Hingegen stimmt mit der Conc.-Formel die spätere reformierte Form. Consensus überein (gegen *Georg Karg*, dem nachmals *Piscator* beitrat, vgl. den folgenden §.), art. 15: Spiritus quoque Dei rotundo ore asserit, Christum sanctissima sua vita legi et justitiae divinae pro nobis satisfecisse, et pretium illud, quo emti sumus Deo, non in passionibus duntaxat, sed in tota ejus vita legi conformata collocat. „*Die Meinung ist dabei die, dass Beides in einander angeschaut werden soll, der active Gehorsam und die vollkommene Heiligkeit des Lebens als der allgemeine rechtgebende Grund des Leidens, das abgestufte Leiden als die durchgehende Erscheinung des schuldlosen Lebens" *Ritschl* I, 235 (1. Aufl.); vgl. ebd. S. 230—235. Ueber *Piscator's* Widerspruch s. ebd. S. 271 ff. und unten § 269.*

5 Auf die Spitze trieb er die Lehre durch das Hinzufügen des göttlichen Zornes und der Höllenstrafen, schwächte sie aber durch die obedientia activa, indem dadurch das erlösende

Moment nicht lediglich an das vergossene Blut und die ausgestandene Marter gebunden, sondern auf das ganze Leben verteilt und nur im Opfertode concentriert war.

6 Schon *Seb. Franck* und *Thamer* schlugen diese Bahn ein, s. *Schenkel* I, S. 254 ff. Vorzüglich aber sucht *Ochino* in seinen Dialogen (Bas. 1563) die objective Genugthuungslehre der Kirche in einen Act subjectiver Reflexion zu verwandeln, wonach der Mensch eben zur Einsicht kommt von der Geneigtheit Gottes, ihm, wenn er die Sünde bereut, sie zu verzeihen, s. *Schenkel* II, S. 265 f. An diese Vorgänger schliesst sich *F. Socinus* an in seinen praelect. theol. (bei *Baur* S. 371 ff.; *Fock* S. 615 ff.), *sowie de Christo Servatore l. III, IV. Sein Oheim Lelio und er selbst gingen aus von dem Gottesbegriff des Duns Scotus und machten denselben gegen die kirchliche Versöhnungslehre zunächst dadurch wirksam, dass sie die Notwendigkeit des Todes Christi bestritten, da ja Gott jeden andern Weg habe einschlagen können. Dann zeigte er, zur Einzelkritik übergehend*, das Widersprechende der Begriffe satisfactio und remissio peccatorum. Wo *genug*gethan worden, brauche man nicht mehr zu vergeben, und wo etwas zu vergeben ist (Gnade für Recht ergehen muss), da sei nicht genuggethan worden. Eine Schuld wird entweder erlassen oder eingefordert. Sagt man, es bezahle ein Anderer, so hat die geleistete Zahlung doch denselben Wert, als ob sie vom Schuldner selbst geleistet wäre, und von einer Schenkung kann dann weiter keine Rede sein. Uebrigens ist es mit einer Strafe etwas anderes, als mit einer Geldforderung. Sie ist etwas rein Persönliches und kann nicht von einem Subject auf ein anderes übertragen werden. Mit dem Leiden eines Unschuldigen wurde der Gerechtigkeit nicht Genüge geleistet, die vielmehr fordern musste, dass der Schuldige gestraft werde. Der Barmherzigkeit aber stand es frei, ohne dies zu vergeben. Endlich aber ist das, was Christus gethan und gelitten hat, kein wirkliches Aequivalent. Die Sünder hatten den ewigen Tod verdient, und *jeder* von ihnen hatte ihn für sich insbesondere verdient. Christus ist aber nicht eines ewigen Todes gestorben, und auch nur der zeitliche war nur *ein* Tod (nicht mehrere Tode). Auch hatte bei Christo das Leiden und Sterben gar nicht den Charakter einer Strafe, sondern wurde für ihn Uebergang zur Herrlichkeit. Von einem thuenden Gehorsam kann aber darum nicht die Rede sein, weil Christus als Mensch diesen selbst Gott schuldig war, und auch den würde nur Einer für Einen, nicht Einer für alle leisten können. — Zudem macht Socin (mit allen Gegnern der protestantischen Rechtfertigungslehre) auf die (möglichen) unsittlichen Folgen aufmerksam. — Was die Exegese betrifft, so brauchte sie hier weniger willkürlich zu sein, als in der Christologie. Vgl. *Baur* S. 391. *Fock* S. 631 ff. „*Es kann schwerlich in Abrede gestellt werden, dass der vom Socinianismus auf das Satisfactionsdogma unternommene Angriff von dem eingenommenen Standpunkte aus das Mögliche leistet. Die scheidende Verstandesdialektik des Socinianismus wusste die schwachen Punkte der Kirchenlehre so sicher zu treffen und die dargebotenen Blössen so glücklich auszubeuten, dass es der letztern schwer, wo nicht unmöglich werden musste, sich des überlegenen Gegners mit Erfolg zu erwehren.*“ Ebend. S. 635. Vgl. auch *Ritschl*, I, S. 320—335.

7 Die *positiven* Bestimmungen *Socins* über den Tod Jesu sind: 1) *das gegebene Beispiel.* Christ. relig. inst. (Bibl. fr. Pol. T. I, p. 667): Christus suorum fidelium servator est, primum, quia sui ipsius exemplo illos ad viam salutis, quam ingressi jam sunt, perpetuo tenendam movet adque inducit. . . . Quomodo vero suo exemplo potuisset Christus movere atque inducere suos fideles ad singularem illam probitatem et innocentiam perpetuo retinendam, sine qua servari nequeunt, nisi ipse prior cruentam mortem, quae illam facile comitatur, gestasset? Indem nun die Menschen dies Beispiel nachahmen, werden auch *sie* von der Sünde erlöst. Praelect. theol. p. 591: Tollit peccata Christus, quia ad poenitentiam agendam, qua peccata delentur, coelistibus iisque amplissimis promissis omnes allicit et movere potens est. . . . Tollit . . . peccata, quia vitae suae innocentissimae exemplo omnes, qui deploratae spei non fuerint, ad justiciae et sanctitatis studium, peccatis relictis amplectendum, facillime adducit. Die Erlösung ist psychologisch-moralisch vermittelt. 2) *Die Bestätigung der von*

Gott gegebenen Verheissungen. De Jesu Christo servatore P. I, c. 3 (Bibl. T. II, p. 127): Mortuus igitur est Christus, ut novum et aeternum Dei foedus, cujus ipse mediator fuerat, stabiliret ac conservaret. Et adeo hac ratione divina promissa confirmavit, ut Deum ipsum quodammodo ad ea nobis praestanda devinxerit, et sanguis ejus assidue ad patrem clamat, ut promissorum suorum, quae ipse Christus nobis illius nomine annunciavit, pro quibus confirmandis suum ipsius sanguinem fundere non recusavit, meminisse velit. Vgl. Cat. Rat. qu. 383. Damit hängt auch die Vergewisserung der Sündenvergebung zusammen. De Christo serv. c. 13: Morte Christi seu ejus supplicio peracto nemo est, qui Deum nos suprema caritate amplexum non agnoscat, eum erga nos placatissimum non videat, et jam sibi universa delicta condonata esse pro certo non habeat. 3) *Das notwendige Mittel, um durch die Auferstehung zur Herrlichkeit zu gelangen.* Darauf wird ein Hauptnachdruck gelegt. Cat. Rac. p. 265 (bei *Winer* S. 74): . . . Deinde (mortuus est), quod per mortem pervenerit ad resurrectionem, ex qua maxima oritur divinae voluntatis confirmatio deque nostra resurrectione et vitae aeternae adeptione certissima persuasio. — Damit hängt dann auch das Mitgefühl zusammen, das er, der Erhöhte, mit den Menschen hat, und wonach er ihnen aushilft vom Tode: Christ. rel. inst. p. 667; de Jesu Chr. serv. p. 133. Vgl. *Baur* S. 410: „*Sofern* (nämlich) *Christus die ihm von Gott erteilte Macht dazu anwendet, den Menschen Sündenvergebung und ewiges Leben zu erteilen, ist er auch nach der socin. Lehre Hoherpriester; sein hochpriesterliches Amt gehört daher ganz der überirdischen Seite seiner Wirksamkeit an, und ist eben daher von seinem königlichen nicht wesentlich verschieden.*" Vgl. *Schneckenburger* S. 51.

[8] In der dem F. Socin entgegengesetzten Schrift: Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi, 1617 u. ö. Grotius geht von dem jurid. Satz aus (c. 2): Punire non est actus competens parti offensae qua tali. Zwar kann Gott als der beleidigte Theil angesehen werden, aber indem er straft, straft er nicht quâ pars offensa (sicut jurisconsultus canit non quâ jurisconsultus, sed qua musicus). Das Recht zu strafen ist vielmehr ein von der erhaltenen Beleidigung unabhängiges Majestätsrecht Gottes. Die Strafe hat einen politischen Zweck (ordinis nimirum conservationem et exemplum); denn nicht darum erweist sich die Gerechtigkeit, dass Einer Beleidigungen rächt oder Schulden eintreibt (die er freiwillig erlassen kann), sondern dass er das Böse straft. Dass aber die Strafe in gewissen Fällen auch an einem Unschuldigen vollzogen wird, hat nichts zu sagen; man denke an die Gesetze anderer Völker, so an das Decimiren der römischen Legionen! Nihil ergo iniquitatis in eo est, quod Deus, cujus est summa potestas ad omnia per se non injusta, nulli ipse legi obnoxius, cruciatibus et morte Christi uti voluit ad statuendum exemplum grave adversus culpas immensas nostrum omnium, quibus Christus erat conjunctissimus natura, regno, vadimonio (c. 4 Ende). Den Einwurf des Socin sucht er dadurch zu entkräften, dass er zwischen satisfactio und solutio unterscheidet. Letztere schliesst allerdings die remissio aus, weil nach ihr keine Forderung mehr stattfinden kann, sondern zwischen Gläubiger und Schuldner alles abgethan ist. Neben der satisfactio aber (im Sinne des Grot.) kann immer noch eine remissio stattfinden (c. 6, 6 p. 78). Vgl. *Luden*, Hugo Grotius S. 100 ff. *Ritschl* I, S. 336 ff. — Mit der anselmischen Theorie hat die des Grotius den äusserlichen juridischen Zuschnitt gemein, aber nicht dieselbe theologische, ja nicht einmal juridische Tiefe. Sie ruht mehr auf politischen, als streng juridischen Vordersätzen, und hat etwas Despotisches an sich. Gr. weist zwar den Begriff der „Acceptilation" zurück, und macht ihn (mit Unrecht) dem Socin zum Vorwurf, und doch „*giebt es keine andere Theorie, auf welche der Begriff der Acceptilation mit grösserm Recht seine Anwendung fände, als die des Grotius*" *Baur* S. 428. „*Das Hauptmoment* (des Todes Jesu) *wird von Grotius wie von Socin in den moralischen Eindruck gelegt, welchen der Tod Christi hervorbringt, nur mit dem Unterschied, dass dieses moralische Moment von Grotius negativ, von Socin aber positiv aufgefasst wird, sofern nach Grotius die moralische Wirkung des Todes Christi in der Darstellung der mit der Sünde verbundenen Strafe, nach Socin aber in der von Christo in seinem Tode bewiesenen moralischen Gesinnung besteht*" *Baur* S. 431 f. Ueber das Missverhältniss, in welchem sich die Theorie des Gr. zur (orthodoxen) Christologie

setzt, da um das, was er will, zu leisten, durchaus kein Gottmensch nöthig war, vgl. ebend. S. 433. — Der Socinianer *Crell* deckte bereits die Schwächen der Grotius'schen Theorie auf: Responsio ad libr. Hug. Grotii, quem de satisfactione Christi adv. Faustum Socinum Senensem scripsit, 1623 (Bibl. fratr. Pol. T. VI, p. 1 ss.). Ueber diese Schrift und den weitern litterar. Streit s. *Baur* S. 438 ff. *Ritschl*, I, S. 339 ff.

[9] *Curcellaeus*, rel. christ. inst. V, 19, 15 ss., führt gegen die anselmische Theorie die nämlichen Gründe an, wie Socin, nur dass er den *Opfer*begriff mehr heraushebt: Non ergo, ut vulgo putant, satisfecit Christus patiendo omnes poenas, quas peccatis nostris merueramus: nam primo istud ad sacrificii rationem non pertinet, sacrificia enim non sunt solutiones debitorum; secundo Christus non est passus mortem aeternam, quae erat poena peccato debita nam paucis tantum horis in cruce pependit et tertia die resurrexit. Imo etiamsi mortem aeternam pertulisset, non videtur satisfacere potuisse pro omnibus totius mundi peccatis: haec enim fuisset tantum una mors, quae omnibus mortibus, quas singuli pro suis peccatis meruerant, non aequivaluisset. Auch *Limborch*, apol. thes. 3, 22, 5, stützt alles auf den Begriff des Opfers, das, nach seiner Definition, nicht eine plenaria satisfactio pro peccatis ist, sondern nur die Bedingung, unter welcher eine gratuita peccati remissio erfolgt. . . . Voluntas divina in unica hac victima acquievit. Vgl. *Baur* S. 442 ff. *Ritschl*, I, S. 340 ff.

[10] S. *Baur* S. 451 Anm.

[11] *Barcl.* apol. thes. VII, 2 (bei *Winer* S. 76; *Baur* S. 467 ff.). Ueber die übrigen Mystiker: *Schwenkfeld, Weigel, Böhme*, s. *Baur* S. 459 ff.). und vgl. die §§. über Rechtfertigung und Heiligung.

§. 269.

Differenzen innerhalb der lutherischen und reformierten Kirche und weitere dogmatische Ausbildung.

Ritschl, Rechtf. u. Vers. I. Kap. 5 (35—37); Kap. 7.

In der lutherischen Kirche hing die Vorstellung *Osianders* von dem Erlösungswerke Christi zusammen mit seiner Ansicht von dem Verhältnisse der Rechtfertigung zur Heiligung (vgl. oben § 252); *sie dreht sich um die beiden Pole: Christus hat der Gerechtigkeit Gottes genug getan, und er rechtfertigt uns, so er in uns wohnet [1], natürlich gemäss seiner göttlichen Natur*. Umgekehrt behauptet *Stancarus*, nur die *menschliche* Natur des Erlösers habe *zur Versöhnung (durch Leiden) beigetragen* [2], welche Ansicht von den Orthodoxen aller drei grössern Confessionen verworfen wurde. In der reformierten Kirche erhob sich gegen die obedientia activa, nach dem Vorgange des Lutheraners *Georg Karg*, *Johann Piscator* zu Herborn, welcher, wie auch *Johann Camero* zu Saumur, behauptete, dass Christus den thätigen Gehorsam von sich aus schuldig gewesen [3]. Im Gegensatze gegen diese, wie gegen die sectiererischen Ansichten, setzte sich indessen in beiden Kirchen die Satisfactionslehre im schulgerechten Begriffe fest, und erhielt auch ihre formelle Ausbildung. Ihre Stelle im System nahm sie gewöhnlich ein in der Christologie bei den drei Aemtern Christi (als hohepriesterliches Amt) und bei der Rechtfertigung, nach den Lutheranern als die *causa meritoria*, nach den Reformierten hingegen als die *causa instrumentalis* derselben [4].

1 Conf. M. 3, p. 93: Diserte et clare respondeo, quod sec. divinam suam naturam sit nostra justitia, et non sec. humanam naturam, quamvis hanc divinam justitiam extra ejus humanam naturam non possumus invenire, consequi aut apprehendere; verum cum ipse per fidem in nobis habitat, tum affert suam justitiam, quae est ejus divina natura, secum in nos, quae deinde nobis etiam imputatur ac si esset nostra propria, immo et donatur nobis manatque ex ipsius humana natura tamquam ex capite etiam in nos tamquam ipsius membra. Vgl. *Schenkel* I, S. 300 ff. 355 ff. Wie Melanchthon dies widerlegt: s. bei *Ritschl,* S. 246, 1. Ueber die Verwandtschaft seiner Lehre mit frühern Vorstellungen von dem mystischen Körper Christi vgl. *Baur* S. 327 f. Ueber ähnliche Ansichten *Calvins,* der gleichwohl den Osiander auf das heftigste bekämpfte, ebend. I, S. 331 ff. *Schenkel* II, S. 369. (Aufs Crasseste fasste unter den Gegnern Osianders *Mörlin* die Erlösung auf, die er ganz naiv dramatisch darstellte, *Schenkel* II, S. 367.)

2 *Francisc. Stancarus* aus Mantua († 1574 in Polen). Die Meinung des Stancarus, *welche er 1551 in Königsberg Osiander gegenüber aufstellte (Apologia contra Osiandrum)*, wurde als Nestorianismus sowohl von Protestanten (Form. Conc.), als Katholiken (*Bellarmin*) verworfen, s. *Baur* S. 347. Auch *Calvin* schrieb gegen ihn. Vgl. *Wigand,* de Stancarismo et Osiandrismo 1585. *Schmidt,* RE² XIV, s. v.

3 *Joh. Piscator* lehrte zu Herborn am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts; vgl. über ihn *Schweizer,* Centraldogmen II, S. 17. — *Karg* (Parsimonius) hatte seine Meinung 1563 bekannt gemacht, aber 1570 wieder zurückgenommen. Vgl. *Walch,* Einl. in die Religionsstr. d. evang.-luther. Kirche, Thl. IV, S. 360 ff. *Schweizer* a. a. O. S. 16. Ueber *Camero* ebend. S. 235 ff.

4 Vgl. die Lehrbücher der kirchl. Dogmatik; *de Wette* S. 156 f.; *Schneckenburger* a. a. O.; *Schweizer* Glaubenslehre der ref. K. II, S. 389.

Während die auf der anselmischen Theorie ruhenden Vorstellungen fortwährend die Erscheinung Christi in der Menschheit abhängig machten von der Sünde, waren es *Osiander* und die *Socinianer*, nach welchen Christus, auch ohne Rücksicht auf die Sünde, dennoch erschienen wäre. Namentlich hat Osiander diesen Gegenstand in einer besondern (sehr selten gewordenen) Schrift behandelt: An Filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum? Königsb. 1550. Ueber die Socinianer s. *Fock* S. 605 f.

§. 270.

Lehre von der Taufe.

J. W. F. Höfling, das Sacrament der Taufe, Erlangen 1846.

Zu den Lehren, in welchen die Katholiken und Protestanten, im Gegensatz gegen die kleinern Religionsparteien und Secten, eine gewisse Uebereinstimmung bewahrten, gehört auch die Lehre von der Taufe [1]; denn so sehr auch der Taufritus bei Katholiken, Lutheranern und Reformierten ein verschiedener ist [2], und so verschieden auch die Ansichten über die Wirkungen der Taufe sind, sofern dabei an die Erbsünde und an das Schicksal der vor der Taufe gestorbenen Kinder gedacht [3] oder auf die Glaubensfähigkeit des Täuflings und den Grad der Taufgnade gesehen wird [4], so herrschen doch über das *Wesen der Taufe* dieselben Grundansichten, indem 1) gegen die Quäker ihre Notwendigkeit überhaupt [5], 2) gegen die Socinianer ihr sacramentlicher Charakter [6], und vorzüglich 3) gegen die Wiedertäufer (Mennoniten) die Notwendigkeit der Kindertaufe [7] von Protestanten

und Katholiken gleichmässig festgehalten wird. Endlich muss auch die katholische Kirche, ihrer Ansicht von der Ketzertaufe gemäss, die von Protestanten verrichtete Taufe als gültig anerkennen, während hinwiederum die Protestanten die katholische Taufe von jeher als eine christliche respectierten und sich nie haben einfallen lassen, die zu ihrer Confession übertretenden Katholiken wieder zu taufen[8].

[1] „*Von allen Sacramenten ist die Taufe dasjenige, über welches die katholische Kirche von jeher sich mit der protestantischen am leichtesten vereinigen konnte, und am wenigsten nötig gehabt hätte, die etwa noch stattfindende Divergenz in einigen Nebenpunkten durch besondere Erklärungen darüber festzuhalten*" *Marheineke* Symb. I, S. 149. Auch die Reformatoren hatten erklärt, dass unter allen Sacramenten die Lehre von der Taufe noch am wenigsten verfälscht, und die Erscheinung und Gestalt der Taufe selbst am wenigsten von allen durch fremdartige Gebräuche entstellt und überladen sei. *Lutheri* Opp. lat. Jen. T. II, p. 284. Vgl. *Plitt*, Einleitung in die Augustana II, 249 ff.

[2] So der Gebrauch des Chrisma, des Salzes, und die lactis et mellis degustatio, samt andern Ceremonien bei den Katholiken, der Exorcismus bei den Lutheranern u. s. f. S. die Archäologie. Ueber die Gebräuche der Griechen ebend. „Des Wassers halb" sagt *Zwingli* (vom touf: Werke II, 1 S. 299) „neme man gut frisch ungezoubret wasser; dann Johannes hat im Jordan getouft; so muss man den bischofen nit so vil um jr salb geben." Gleichwohl erhielt sich auch in der protest. Kirche viel Aberglauben in Betreff des Taufwassers. Vgl. *Gerhard* loci theol. XXI, c. 8. §. 170.

[3] Vgl. §. 246. Nach der katholischen Lehre wird die Erbsünde selbst ausgetilgt, und es bleibt nach der Taufe nur noch die concupiscentia als lex fomitis in dem Getauften zurück, die aber keine Sünde ist; die Protestanten aber nehmen an, dass die Erbsünde auch in dem Getauften bleibe (wie denn auch die Begierde schon Sünde ist vor dem protestantischen Gewissen), jedoch wird sie nicht mehr imputirt. Vgl. Conc. Trid. sess. V, 5, und dagegen Apolog. Aug. Conf. p. 56 (weitere Stellen bei *Winer* S. 64); vorzüglich auch *Calvin*, Instit. IV, c. 15 §. 10 ss. Wegen der Verdammniss der nicht getauften Kinder s. *Winer* S. 131 ff. *Luther's Bekämpfung der katholischen Tauflehre: *Plitt*, I, 253 ff.*

[4] Während die Lutheraner nach dem Vorgange Luthers (s. *Schenkel* I, S. 440 ff.) einen wirklichen *Glauben* von Seiten der Kinder statuiren und somit die Taufgnade objectiv fassen, begnügen sich die Reformierten damit, dass die Kinder einstweilen durch die Taufe in den Bund Gottes aufgenommen werden, auch wenn von ihrer Seite noch kein Glaube vorhanden ist. Vgl. lutherischer Seits *Gerhard* loci theolog. XXI, c. 8 §. 222: Quamvis τεκμήρια et effectus fidei in infantibus non ita in oculos et sensus externos incurrant, ut fidei in adultis, non tamen ob id omnes fidei fructus in infantibus sunt negandi, cum Scriptura ipsis tribuat Dei laudem (Ps. 8, 3), Dei cognitionem (1 Joh. 2, 14), victoriam mundi (c. 5, 4), quos esse fidei fructus et bona opera nemo inficias iverit. . . . Arbor bona in media hieme non destituitur proprietate bonos fructus proferendi, quamvis exterius id non appareat: et nos fidem infantibus ex eo negabimus, quod externos ejusdem fructus non proferant? Ut in seminibus et surculis arborum res se habet, quamquam non ferunt fructus, tamen inest eis vis et natura, ut fructus suo tempore producant: sic infantum fides ἐνέργειαν exteriorem suo tempore exserit et fert fructus Deo placentes. — Dagegen die Reformierten, z. B. *Musculus* p. 336: Infantulos habere fidem, non probare possumus, nec satis est occultam habere fidem, sed fidei professio requiritur, quae certo illis tribui non potest. *Vitringa*, aphorism. p. 250: Baptizandi sunt fidelium infantes, quia justa praesumtio est, quod a Spiritu S. ut haereditas Chrisi occupati sint et suo tempore vere sint credituri. Vgl. *Schweizer*, Glaubenslehre II, S. 620. — *Neuere Unterss. über die Tauflehre der Reformierten, bes.

Zwingli's bei *Usteri*, St. Kr. 1882, 205 ff.; 1883, 155 ff.; 610 ff.; 730 ff. Darnach sind zwei Stadien in Zw.'s Tauflehre zu unterscheiden. Ausgehend von dem auch biblisch fundierten Begriffe der Taufe als Pflichtzeichen habe Zw. anfänglich diesen um so mehr betont, da er gerade ihn am besten gegen die Wiedertäufer zur Stütze der Kindertaufe verwerten konnte. Dann weitergehend habe Zw. auch die Bedeutung der Taufe als Pfand und Siegel anerkannt und damit den Weg eingeschlagen, auf welchem Bullinger und Calvin weiter gegangen sein; vgl. dazu: Th.J.B. 1882 f.*

5 Vgl. oben bei den Sacramenten § 258 Note 7. Doch ist (nach reformierter Lehre) die Taufe nicht in *der* Weise notwendig, dass, wenn sie äusserer Umstände wegen nicht erteilt werden *kann*, dadurch dem Nichtgetauften ein Nachteil erwächst. Vgl. *Zwingli* (vom touf. Werke II, S. 242), der sich auf den Schächer am Kreuz beruft, der ohne Taufe in's Paradies gekommen sei: „Desshalb danach erlernet wird, dass der Wassertouf ein ceremonisch Zeichen ist, an das die Seligkeit nicht gebunden ist." Und *Calvin*, Instit. IV, 16 § 26: Clara est Domini promissio: Quicunque in Filium credidit, non visurum mortem nec in judicium venturum, sed transiisse a morte ad vitam (Joh. 5, 24): nondum baptizatum nullibi damnasse comperitur. Quod in eam a me partem accipi nolo, perinde ac si baptismum contemni impune posse innuerem (quo contemptu violatum iri Domini foedus affirmo: tantum abest, ut excusare sustineam): tantum evincere sufficit, non esse adeo necessarium, ut periisse protinus existimetur, cui ejus obtinendi adempta fuerit facultas.

6 *Zwingli* kann hierals Vorläufer der Socinianer gelten, insofern er in seinen Bestimmungen über die Taufe hinter den spätern Bestimmungen der reformierten Kirche zurückbleibt, von Luther aber sich wesentlich unterscheidet. Nach der Conf. ad Carol. V. hat ihm die Taufe auch nur die significative Bedeutung von der Aufnahme in die Kirche. Non quod baptismus rem praestet, sed ut rem prius praestitam multitudini testetur. Vom touf (Werke II, 1 S. 301): „Die seel mag kein element oder üsserlich ding in diser Welt reinigen, sunder reinigung der seel ist der einigen gnad Gottes. So folgt, dass der touf kein sünd abwäschen mag, und aber von Gott ist yngesetzt, so muss er je ein *pflichtzeichen* syn des Volkes Gottes *und sust nüts anders*." Vgl. S. 238 ff. *doch auch oben N. 4 z. E.* So ist auch dem Socinianismus die Taufe ein blosser Einweihungsritus. Es kommt ihr keine effective, sondern nur eine declarative Bedeutung zu. *F. Socin*, de baptismo aquae disp. (Bibl. fr. Pol. I, p. 709 ss.) p. 620: In nomine Jesu Christi aqua baptizari nihil aliud est, quam publice Christo nomen dare, ejusque fidem, quae in corde latet, palam testari ac profiteri, ita ut non Christianum ulla ex parte baptismus *efficiat*, sed *indicet* atque *declaret*. Vgl. die Symbole bei *Winer* p. 128 u. *Fock* S. 582 ff. Annähernd daran die Arminianer und Mennoniten, welche in ihr nur eine sinnbildliche Mittheilung der Gnade sehen, ebend. S. 129. Ganz anders *Luther* in der Postille III, 34 (Walch XII, S. 714): „Und wird also das *Blut Christi* kräftiglich in die Wassertaufe gemenget, dass man sie nun also nicht soll ansehen noch halten für schlecht lauter Wasser, sondern als schön gefärbet und durchröthet mit dem theuern rosenfarben Blute des lieben Heilandes Christi." (Den Umstand, dass Blut und Wasser aus Christi Seite geflossen, deutet er auf die Taufe, während Andere es auf das Abendmahl bezogen.) Vgl. auch den gr. Katechismus: „Also fasse nun den Unterschied, dass viel ein ander Ding ist Taufe denn alle andere Wasser, nicht des natürlichen Wesens halben, sondern dass hie etwas Edleres dazu kommt; denn Gott selbst seine Ehre hineinsetzet, seine Kraft und Macht daranlegt. Darum ist es nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser und wie man's mehr loben kann, alles um des Wortes willen, welches ist ein himmlisch heilig Wort, das niemand genug preisen kann" u. s. w. Gegen eine rein physische (magische) Verbindung der göttlichen Gnade mit dem Wasser bemerkt indessen *Joh. Gerhard*, loci theol. XXI, c. 7 §. 122: Nec dicimus, quod aquae vis regenerandi tamquam subjecto φυσικῶς inhaereat, aut quod naturali quacunque ratione et vinculo quodam insolubili gratia Spiritus Sancti ei

sit adligata, sed sacramentali mysterio vim illam huic sacramento ex ordinatione divina ὀργανικῶς et ὑπερφυσικῶς ad salutem credentium conjunctam esse dicimus*).

7 Die Wiedertäufer gingen hier, wie die Reformatoren, von dem formalen Schriftprincip aus; sie leugneten, dass die Kindertaufe in der heil. Schrift geboten sei. Die Reformatoren behaupteten es, obwohl die von ihnen angeführten Stellen, Marc. 10, 15. 1 Cor. 16, 15. Act. 16, 15, nicht stichhaltig sind. S. *Zwingli's* Schrift „vom touf, vom widertouf und vom kindertouf" (Ausg. von Schulthess II, 2, S. 230), womit die lat. Schrift „in Catabaptistarum strophas elenchus" zu vergleichen. (Zwingli unterschied zwischen der Geistestaufe und der Wassertaufe. Je mehr er in der letztern einen äussern Ritus erkannte, desto weniger konnte er Bedenken tragen, sie den Kindern zu ertheilen.) Zwingli, und mit ihm Calvin und die Reformierten überhaupt, brachten besonders die Kindertaufe mit der *Beschneidung* zusammen. Zwingli a. a. O, S. 297: „Die bschnydung ist ein zeichen des gloubens gewesen (Röm. 4, 11) und ist den kinden ggeben. Nun ist der touf anstatt der bschnydung; so soll und mag er ouch den kinden ggeben werden. Dieser syllogismus thut jnen (den Wiedertäufern) seer wee im magen, mögend jn nit verdöwen, darum dass er so starke kraft hat us Gottes wort." *Calvin* Instit. IV, 15 s. (wo indessen die Beweisgründe schwerlich alle Stich halten). — Die katholischen, lutherischen und reformierten Symbole s. bei *Winer* S. 130. Dazu noch *Luthers* gr. Katech.: „ . . . Dass die Kindertaufe Christo gefalle, beweiset sich genugsam aus seinem eigenen Worte, nämlich dass Gott derer viele heilig machet und den heiligen Geist gegeben hat, die also getauft sind, und heutiges Tages noch Viele sind, an denen man spüret, dass sie den heiligen Geist haben, beide der Lehre und des Lebens halber. . . . Wo aber Gott die Kindertaufe nicht annähme, würde er deren keinem den heil. Geist geben. Summa, es müsste so lang Zeit her bis auf diesen Tag kein Mensch auf Erden ein Christ sein. . . . Weil . . . *die heil. christliche Kirche nicht untergehet bis ans Ende der Welt*, so müssen sie bekennen, dass solche Kindertaufe Gott gefällig sei. . . . Dies ist fast der beste und stärkste Beweis für die Einfältigen und Ungelehrten, denn man wird uns diesen Artikel: Ich glaube eine heilige christliche Kirche, die Gemeine der Heiligen u. s. w. nicht nehmen noch umstossen." Vgl. auch *Plitt*, 258 f. — Die Ansichten der spätern lutherischen und reformierten Dogmatiker (über den Glauben der Kinder nach Matth. 18, 6 und über Verantwortlichkeit der Pathen) s. bei *de Wette* S. 179 f. — Die Socinianer und Arminianer billigen die Kindertaufe gleichfalls, obwohl sie sie nicht für durchaus notwendig halten; vgl. *Winer* S. 132. Eben aus dem Gebrauch der von ihm adoptierten Kindertaufe heraus argumentiert Socin gegen die kirchliche Lehre, als ob mit ihr die Wiedergeburt verbunden sei, da bei Kindern die Wiedergeburt noch nicht stattfinden könne: unter Tit. 3, 5 sei nicht die Wassertaufe zu verstehen, sondern die geistige Erneuerung: Cat. Rac. qu. 348 s. *Fock*. S, 583. — *Labadie* und seine Anhäuger verwarfen nach strenger Consequenz nicht nur die Kindertaufe als solche, sondern überhaupt die Taufe eines jeden noch nicht Wiedergeborenen, sei er gross oder klein; siehe *Arnold* Tl. II, B. XVII, C. 21, §. 17. *Göbel* a. a. O. S. 240.

8 Vgl. *Winer* S. 133 Anm. 1. Die Praxis einiger fanatischer Priester zur Zeit der Reformation wich hierin freilich von den Grundsätzen der eigenen Kirche ab. Die Mennoniten tauften erst die, die zu ihnen übertraten, wieder; nachher hörte dieser Gebrauch auf. Auch die Labadisten tauften solche nicht wieder, die als Kinder waren getauft worden (*Arnold* a. a. O.). Bei einigen Schwärmern fand die Wiederholung der Taufe immer wieder statt.

---

*) Eigentümlich fasst *Osiander* die Bedeutung des *Wassers* auf. Es symbolisiert ihm das Gesetz. Gleichwie das Wort des Gesetzes dem Menschen Gottes *Zorn* eröffnet, also auch das Wasser. Der Mensch erbebt und erkaltet am Leibe, wenn er ins Wasser kommt, wie er im Gemüt ob dem Gesetz erschrickt, erbebt oder erkaltet. Aber wie das Gesetz den Menschen nicht tödtet, dass er verderben soll, so tauft man den Menschen auch nicht, dass er ertrinken soll, sondern man zieht ihn wieder heraus und lässt ihn leben (Rom. 6, 3. 7). Vgl. *Heberle* Stud. u. Krit. 1844. S. 408.

Rücksichtlich der Befähigung zum Taufen wird zwar von allen Confessionen, die einen geordneten Priester- oder Lehrstand annehmen, auch diesem das Taufen zugewiesen (Cat. rom. qu. 18. Conf. helv. II c. 20).

So eifersüchtig indessen sonst die katholische Kirche auf den Priesterstand ist, so gestattet sie doch gerade hierin eine Ausnahme, weil sie von der absoluten Notwendigkeit der Kindertaufe ausgeht. In Abwesenheit des Priesters können bei dringenden Fällen Laien, und wenn unter diesen keine männlichen Geschlechtes vorhanden sind, auch Weiber (Hebammen) die Taufe verrichten: Cat. rom. qu. 19. Dagegen erklärt sich die reformierte Kirche aufs Bestimmteste. Confess. helv. a. a. O.: Docemus baptismum in ecclesia non administrari debere a mulierculis vel obstetricibus. Paulus enim removit mulierculas ab officiis ecclesiasticis. Baptismus autem pertinet ad officia ecclesiastica. — In der Praxis entfernt sich die zwinglisch-reformierte Kirche am weitesten vom Katholischen, dass sie nicht nur die sogenannte Nottaufe, sondern auch die Jähtaufe verwirft, welche letztere in der lutherischen Kirche (und auch in weniger streng reformirten Kirchen) in Uebung ist. Dasselbe gilt von der Haustaufe.

§. 271.

Eschatologie.

Rücksichtlich der letzten Dinge [1] endlich fand (mit Ausnahme der Lehre vom Fegfeuer, §. 261), eine beinahe vollkommene Uebereinstimmung zwischen Katholiken und Protestanten statt, und auch die kleinern Religionsparteien schliessen sich im Ganzen an dieselben Erwartungen der Wiederkunft Christi zum Gericht und der Auferstehung der Körper an; und wenn auch die Vorstellungen von Seligkeit und Verdammniss sich nach den verschiedenen Glaubensweisen verschieden modificierten [2], so wurde doch darüber nichts Symbolisches festgesetzt [3]. *Calvin* widersetzte sich der Psychopannychie, die von einigen Wiedertäufern aufgewärmt wurde [4], und die helvetische Confession verwarf ausdrücklich den Satz, dass abgeschiedene Geister auf Erden wieder erscheinen könnten [5]. Die fanatischen Meinungen der Wiedertäufer von der Wiederbringung aller Dinge und dem Chiliasmus wurden protestantischer Seits verworfen [6]. Indessen tauchten die chiliastischen und verwandten Meinungen auch sonst hier und da in der protestantischen Kirche wieder auf, und fanden in der Mystik ihre Nahrung [7]. *Wilhelm Petersen* und seine Gattin verkündeten die Nähe des tausendjährigen Reiches [8], aus Missverstand der *Spener*'schen Lehre von der Zukunft besserer Zeiten und der einstigen Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden [9].

[1] Gewöhnlich zählte man in der protestantischen Dogmatik zu den letzten Dingen vier: mors, resurrectio, extremum judicium und consummatio mundi; doch fanden auch andere Zählungen statt. Vgl. *de Wette* S. 207. *Ueber die Abschwächungen, welche ein *Denck* u. A. in die Lehre vom Weltgerichte hineintrugen, vgl. *Plitt*, a. a. O. (II) S. 418 f.*

[2] Ueber den Himmel z. B. der Lutheraner und der Reformierten s. *Schneckenburger*, über den doppelten Stand Christi S. 115.

[3] Confess. Aug. art. 17 (p. 14): Item docent, quod Christus apparebit in consummatione mundi ad judicandum, et mortuos omnes resuscitabit; piis et *electis* dabit vitam aeternam et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur und so in ähnlichem Sinne anderwärts); dazu: *Plitt*, a. a. O. (II) S. 413 ff. — Erst die spätern Dogmatiher mühten sich (im Geiste der Scholastiker) damit ab, den Unterschied

zwischen der Seligkeit zu bestimmen, welche die Seele *ohne* Leib geniesst, und der, welcher sie einst theilhaftig werden wird nach der Auferstehung des Leibes. Man unterschied von dem letzten öffentlichen Gerichte am jüngsten Tage das judicium extremum particulare et occultum, das bei eines Jeden Tode stattfindet.

4 Traité, par le quel èst prouvé, que les âmes veillent et vivent après qu'elles sont sorties des corps, Orléans 1534. Auch lat.: Psychopannychia, quo refellitur eorum error, qui animos post mortem usque ad ultimum judicium dormire putant, Par. 1534. Vgl. *Henry*, I, S. 63 ff. — Auch die alte Frage, ob die Seele an und für sich unsterblich sei? (oben §. 58) wurde im 17. Jahrhundert wieder aufgenommen. Der gelehrte Theolog und High-church-man *Henry Dodwell* lehrte aus orthodoxem Interesse (um die Taufgnade zu erhöhen), die Seele sei an sich sterblich, werde aber von Gott durch ihre Verbindung mit dem göttlichen Geiste unsterblich gemacht. Einzig die bischöfliche Kirche ist im ächten Besitz dieser Taufgnade! — Diese Behauptung rief mehrere Gegenschriften hervor. Der Streit dauerte hauptsächlich von 1706—1708. S. *Lechler*, Geschichte des englischen Deismus S. 211 ff. — Ebenso fand der Seelenschlaf an dem Engländer *W. Coward* (1702—1704) einen Vertheidiger. Vgl. *Baumgarten* Geschichte der Religionsparteien S. 71.

5 Art. 26 (in Beziehung zunächst auf das Fegfeuer): Jam quod traditur de spiritibus vel animabus mortuorum apparentibus aliquando viventibus et petentibus ab eis officia, quibus liberentur, deputamus apparitiones eas inter ludibria, artes et deception esdiaboli, qui, ut potest se transfigurare in angelum lucis, ita satagit fidem veram vel evertere vel in dubium revocare (Deut. 18, 10 f. Luc. 16, 31).

6 Confess. Aug. l. c.: Damnant Anabaptistas, qui sentiunt, hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse. Damnant et alios, qui nunc spargunt judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis. Vgl. dazu *Plitt*, S. 419 ff.

7 *Michael Stiefel, Valentin Weigel, Jacob Böhme, Felgenhauer, Drabicius, Quirinus Kuhlmann* u. s. w. Vgl. *Corrodi*, Geschichte des Chiliasmus, Frankf. 1781. Ueber die Verkündigung des jüngsten Tages durch M. Stiefel vgl. u. a. den Brief von *Joh. S. Weller* an *J. Brismann* (bei *Burkhardt*, Luthers Briefwechsel S. 216).

8 *Joh. Wilh. Petersen* (seit 1688 Superintendent zu Lüneburg, 1692 abgesetzt, † 1727 auf seinem Gute Thymern bei Zerbst) gab 1700—1710 verschiedene Schriften über die Wiederbringung, Mysterium apocatastaseos, heraus, worin die gewöhnliche chiliastische Lehre (von einer doppelten Auferstehung, einem tausendjährigen Messiasreich auf Erden) mit den origenistischen Meinungen von der Wiederbringung aller Dinge verbunden war*) Seine Gattin, *Johanna Eleonora von Merlau,* stimmte ihm in allem bei, und zugleich rühmten sich beide, besondere Offenbarungen von Gott erhalten zu haben. S. Sein Leben, von ihm selbst beschrieben, 1717, ihr Leben 1718. *Corrodi* III, 2 S. 133 ff. *Ritschl,* Pietismus II, 233 ff.; *Franck.* Gesch. d. prot. Theol. II, 150 ff.

9 *Spener* hegte, im lebendigen Glauben an den einstigen Sieg des Christentums, „*eine Hoffnung besserer Zeiten*". Vor dem jüngsten Tage werden die Juden bekehrt und das Papstthum gestürzt werden. Dieser herrliche Zustand hebt aber (nach ihm) das Gnadenreich nicht auf, tritt auch gar nicht auf weltliche Weise hervor. Selbst über die Zeitdauer (der 1000 Jahre) wagte Spener nichts zu bestimmen. „*Leicht wurde es aber der Gegenpartei, aus den bescheidenen Hoffnungen Speners gehässige Folgerungen zu ziehen*", *Schröckh* VIII, S. 292. — *Joach. Lange* setzte die apokalyptischen Forschungen bereits in einem buchstäblichern Sinne fort, als sein Lehrer; s. *Corrodi* III, 1 S. 108 ff. und *Ritschl*, Pietismus II, passim.

---

*) Auch bei ihm findet sich die oben (§ 266 Note 7) erwähnte Vorstellung von einer himmlischen Menschheit Christi.

FÜNFTE PERIODE.

Vom Jahre 1720 bis auf unsere Zeit.

Die Zeit der Kritik, der Speculation und der Gegensätze zwischen Glauben und Wissen, Philosophie und Christentum, Vernunft und Offenbarung, und der angestrebten Vermittlung dieser Gegensätze.

A. Allgemeine Dogmengeschichte der fünften Periode.

§. 272.

Einleitung.

Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts, Heidelb. 1836 ff. II Bde. bis 1763. *J. L. K. Gieseler*, Kirchengeschichte der neuesten Zeit von 1814 bis auf die Gegenwart, Bonn 1855. *F. C. Baur*, Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, Tübing. 1862. *F. Nippold*, Handb. d. neuesten K.-G., Elberfeld 1867; 3. Aufl. 1880. *Gervinus*, Gesch. des 19. Jahrhunderts. IV. 1859. (Weitere Litt. s. *Encykl.* S. 293. f.)

J. K. L. Gieseler, Rückblick auf die theol. u. kirchl. Entwicklung der letzten 50 Jahre, Gött. 1837 (krit. Pred.-Bibl. XVIII, 5 S. 908 ff,). Dagegen: Abriss und Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland stattgefunden, in der Berl. Ev. KZ. Dec. 1838. (*Tholucks* vermischte Schriften II.) *Neander*, das verflossene halbe Jahrhundert in seinem Verhältniss zur Gegenwart, in der Zeitschr. für christl. Wissensch. und christl. Leben, 1. Jahrg. 215 ff. Die antirationalistische Litteratur seit dem Anfang dieses (19.) Jahrh. in *Tholucks* Anzeiger, 1836 Nr. 15—18. *K. F. A. Kahnis*, der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts, Lpz. 1854. 2. Aufl. 1860. *Karl Schwarz*, zur Geschichte der neuesten Theologie, Leipz. 1856. 4. Aufl. 1869. *Wangemann*, Sieben Bücher preussischer Kirchengeschichte, Berlin 1858. †*Jörg*, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung, Freib. 1858. II, *Karl Beck*, christliche Dogmengeschichte (2. Aufl.) 1864. *Gass*, Gesch. d. protest. Dogm. IV. Bd. 1867. *Franck*, Gesch. d. prot. Theol. III. Bd. 1867.

Durch die Reformation des 16. Jahrhunderts war einerseits der Forschungsgeist angeregt und der menschliche Autoritätsglaube erschüttert, und so eine freie Bewegung vorwärts eingeleitet; es war aber eben so bestimmt auf den einmal in Christo gelegten Grund hingewiesen und der Glaube an die göttliche Autorität der Schrift

befestigt, mithin auch der Blick rückwärts in die Anfangszeit der Kirche gelenkt worden. Beides ist nicht zu übersehen bei der Würdigung des *Protestantismus* und seiner Bedeutung für die Geschichte. Hatte nun das 16. Jahrhundert in seiner zweiten Hälfte, und vollends das 17. sich dadurch dem Protestantismus innerlich entfremdet, dass es das Princip der Entwicklung und des Fortschritts aus den Augen setzte und durch die Unterwürfigkeit unter ein neues Joch menschlicher Autorität in die Stabilität zurückversank: so riss sich dagegen das 18. Jahrhundert in immer kühnerm Drange nach Aufklärung und Geistesfreiheit auch allmählich von dem Fundamente los, auf das die Reformatoren allein mit Sicherheit gebaut, und für das die Märtyrer der evangelischen Kirche eben so gut als für die Denk- und Gewissensfreiheit ihr Blut verspritzt hatten. Mit der Autorität der symbolischen Bücher sank allmählich auch das Ansehen der Sc, hriftund bald gewannen in verschiedenen Punkten *die* Lehrsätze die Oberhand, welche von den ersten Protestanten so gut als von den Katholiken als antichristliche waren verworfen worden. So gut indessen das 17. Jahrhundert neben der Mehrzahl der stabilen auch bewegliche und freie Geister kannte, eben so gut bewahrte auch die neue Zeit, mitten im Drang und Sturm, eine conservative und wiederherstellende Richtung; und auch an vermittelnden Versuchen fehlte es nicht. Diesen merkwürdigen Kampf zu verfolgen, und die verschiedenen in denselben eingreifenden Momente teils in ihrer Besonderung, teils in ihrer Verbindung nachzuweisen, ist die Aufgabe der neuern Dogmengeschichte, die jedoch ihrer historischen Seite nach grossenteils mit der neuern Kirchengeschichte zusammenfällt, nach der Seite ihres materiellen Inhaltes hin in die Dogmatik selbst übergreift, je näher sie an die Gegenwart heranrückt. — *Eine eigentümliche Entwickelung weist die *katholische Kirche* in diesem Zeitraume auf. Der allgemeinen Strömung des Zeitalters der Aufklärung hat auch sie sich nicht entziehen können, und wenn die Wirkung davon sich im allgemeinen mehr in privaten Äusserungen und in der Gesamtanschauung weiter Kreise kundgethan hat, so zeigt sich doch ihr Rückschlag auch in der von höchster Stelle getroffenen Massnahme der Aufhebung des Jesuitenordens 1774 „für immer.“ Mit der Restauration des Papsttums aber (1814) begann eine neue Concentrierung aller Kräfte getragen von dem jesuitisch-papalen Geiste, ähnlich wie zur Zeit der Gegenreformation, uud führte bis zu dem theoretischen Abschluss dieser ganzen Richtung in der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes (1870), während diejenigen, welche einem romfreien Katholizismus zustreben, sich im *Altkatholizismus* zusammen fanden.*

§. 273.

Einfluss der Philosophie auf die Theologie.

Zur Lit. vgl. Encycl. S. 306 f.

Es ist ein unüberwindliches Zeugniss für die praktische Natur des Christentums, dass die Wiederherstellung seiner reinern Grundsätze ebensowenig wie seine Stiftung von einem philosophischen System ausging[1]. Ebensosehr aber spricht es auch wieder für seinen tiefern speculativen Gehalt und seine hohe wissenschaftliche Bedeutung, dass zu allen Zeiten die Philosophie sich mit ihm in freundlichen oder feindlichen Contact gesetzt und es entweder speculativ und dialektisch zu durchdringen, oder auch wohl es geistig zu überwinden und dadurch zu verdrängen gesucht hat[2]. Nachdem nun der grossartige Versuch einer Durchdringung in der Scholastik anfänglich nicht ohne Glück gewagt, zuletzt aber in Spitzfindigkeit ausgeartet und dadurch bei den Evangelischgesinnten in Missachtung gekommen war, blieb die protestantische Theologie, die im Gegensatz zu dieser Philosophie entstanden, auch längere Zeit ohne nähere Berührung mit dem philosophischen Gedanken in seiner streng wissenschaftlichen Gestalt[3]; dennoch kann nicht in Abrede gestellt werden, dass eben der Protestantismus es war, der die neuere Philosophie geweckt und zu ihrer Entwicklung ihr verholfen hat.

[1] S. oben §. 17 und §. 211.

[2] Man denke an die Erscheinungen des Neoplatonismus, Gnosticismus und der alexandrinischen Religionsphilosophie in der ersten Periode, an den Scholasticismus in der dritten.

[3] Man begnügte sich mit dem formalen Gebrauch der Philosophie, der logischen Anordnung und Verbindung des Stoffes. Vgl. §. 238.

§. 274.

Der Wolffianismus.

H. Wuttke, Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung, Lpz. 1881. *Niedner*, KG. S. 755 ff. *Kuno Fischer*, Geschichte der neueren Phil. 1855. u. *F. E. Zeller*, Gesch. d. deutschen Phil. seit Leibnitz, München 1873 (2. Aufl. 1875); *ders.* Chr. Wolff's Vertreibung aus Halle (Vortr. u. Abh. I. Lpz. 1875). Vgl. *G. Frank*, Art. Wolff, RE² XVII.

Nachdem nun aber *Christian Wolff*[1] der Leibnitzischen Philosophie (mit einigen Modificationen) zu allgemeinerer Geltung verholfen hatte, wurde der Einfluss dieser Leibnitz-Wolffischen Philosophie auch auf dem theologischen Gebiete vernehmbar. Das Bestreben, auf demonstrativem Wege eine natürliche Religion (unabhängig von der Offenbarung, aber nicht im Widerspruch mit ihr) zu gründen[2], erregte auf der einen Seite, namentlich bei den Pietisten, Verdacht und zog sogar partielle Verfolgungen nach sich[3], auf der andern Seite aber

kam dieses Bestreben jener gemässigten, verstandesnüchternen Orthodoxie zu statten, die zu Anfang des Jahrhunderts ihre gelehrten und würdigen Vertreter hatte[4]. Sie war es, die sich auch bald, wenn gleich unter verschiedenen Modificationen, mit der demonstrativen Methode befreundete, in der guten Meinung, die dem Zeitgeist so willkommene natürliche Theologie zu einer bequemen Staffel für die geoffenbarte zu benutzen, und auch die Wahrheiten der letztern, so gut es ging, mit soliden Gründen zu stützen[5].

[1] Geb. 1679 zu Breslau, 1707 Professor der Mathematik in Halle, 1723 durch einen Cabinetsbefehl Friedrich Wilhelms I. entsetzt und (bei Strafe des Stranges!) verwiesen (Cassel und Marburg), unter Friedrich II. 1740 wieder zurückberufen; ward Kanzler, † 1754.

[2] Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, 1719 — Anmerkungen über die vernünftigen Gedanken u. s. w. — Theologia naturalis 1736 u. a. m..

[3] *Joach. Lange* (geb. 1670, † 1744 als Professor zu Halle): Causa Dei et religionis adversus naturalismum, atheismum, Judaeos, Socinianos et Pontificios, Hal. 1726. 1727. III. u. a. m. Ueber die weitere Streitigkeit (auch manche Berichtigung bisheriger Angaben) und die dahin gehörigen Schriften s. *Wuttke* a. a. O. — Ausser Lange nahmen noch gegen Wolff Partei: *Francke, M. Daniel Strähler* u. A. Auch *Val. Löscher* († 1749) und *Joh. Franz Buddeus* zu Jena (Bedenken über Wolffs Philos. 1724), sowie die Universität Upsala erklärten sich gegen ihn; geschweige die Katholiken, an ihrer Spitze die Jesuiten, obwohl diese auch mitunter wieder in ihren Schulen von der Wolffischen Philosophie Gebrauch machten*).

[4] Schon vor Wolff hatte *Pufendorf* den Vorschlag gemacht, die christliche Religion nach der mathematisch-demonstrativen Methode zu behandeln, und sich davon grosse Vorteile versprochen (epist. ad fratrem, in Act. erudit. Lips. supplem. T. II, sect. 2, p. 98); *Heinrich* S. 438. Aber auch unabhängig von dieser Methode hatten um die Zeit herum, in der der Wolffianismus auftrat, mehrere Theologen angefangen, die Dogmatik freier und unabhängiger von herkömmlicher Autorität zu behandeln: ein Beweis, dass das Streben, das bei Wolff in strengerer Form heraustrat, in der Zeit lag. Dahin gehören: *Christ. Matth. Pfaff* (geb. 1686, † 1760): Institutt. theolog. dogmat. et moral. Tub. 1720; *J. F. Buddeus* selbst (trotz seines Widerspruchs gegen Wolff, s. den vor. §.; geb. 1667, † 1729): Institutt. theolog. dogm. Lips. 1723. 1724. 1727. 1741.; *Chr. Eberhard Weissmann* (geb. 1677, † 1747): Institutt. theolog. exegeticodogmaticae, Tub. 1739. 4.; *J. Lorenz von Mosheim* (geb. 1694, † 1755): Elementa theolog.-dogmat., herausgeg. von *Windheim*, Norimb. 1758. Desgleichen bahnte in der reformierten Kirche, neben J. A. Turretin und Sam. Werenfels (vgl. §. 225), der Neufchatelsche Pfarrer *J. F. Osterwald* (geb. 1663, † 1747) den Uebergang in die neuere Zeit. Sein Compendium theologiae (Basil. 1739.) blieb lange Zeit hindurch das Lehrbuch der reformierten Schweizer.

[5] An die Wolffische Methode schlossen sich genauer an, in der luther. Kirche: *Jak. Carpov* (geb. 1699, † 1768): Oeconomia salutis N. T. s. Theolog. revel. dogm. methodo scientifica adornata, Vimar. 1737—1765. IV. 4.; *Joh. Gust. Reinbeck* (geb. 1682, † 1741

*) Die Gefahr, die man von der Wolffischen Philosophie befürchtete, war übrigens keine so ganz eingebildete, wenn sie auch gleich oft in Beziehung auf persönliche Urteile auf Consequenzmacherei ruhte. „*Der Wolffianismus war allerdings der orthodoxen Theologie nicht unmittelbar gefährlich, vielmehr findet man bei vielen Wolffianern, dem positiven Glaubenssystem gegenüber, teils ein enthaltsames Gewährenlassen, teils ein formalistisches Bestätigen; allein die durch Wolff eingeführte Unterscheidung der natürlichen und geoffenbarten, d. h. der demonstrierbaren und der blos durch den Glauben aufzufassenden Religion, bahnte dem deistischen Primat der natürlichen Religion den Weg.*“ *Lechler*, Geschichte des Deismus S. 448. Vgl. *Tholuck*, a. a. O. S. 10—23. *Saintes-Ficker* (vgl. die Litt. zum folg. §.) S. 54 ff.

als Cons.-Rat in Berlin, auch als Prediger berühmt): Betrachtungen über die in der Augsb. Confess. enthaltenen und damit verknüpften göttlichen Wahrheiten, 1731—1741. IV.*); *G. H. Ribow* (geb. 1703, † 1774): Institutt. dogmat. theolog. methodo demonstrativa traditae, Gott. 1740. 1741; *Israel Gottl. Canz* (geb. 1690, † 1753): Compend. theolog. purioris, Tub. 1752**); *Peter Reusch* (geb. 1683, † 1757): Introductio in theolog. revelatam, Jen. 1744; *J. E. Schubert* (geb. 1717, † 1774): Indroductio in theolog. revel. Jen. 1749., und Institutiones theolog. dogm. 1749. 1753.; *Siegm. Jak. Baumgarten* (geb. 1706, † 1757): Theses theolog. seu elementa doctrinae sanctioris ad duct. breviarii, ed. *J. A. Freylinghausen*, Hal. 1746. 1750. 1767.; Evangelische Glaubenslehre mit Einleit. von *Semler*, Halle 1759. 1760. III. (über den Einfluss des Werkes auf seine Zeit s. *Tholuck* II, S. 12.) — In der reformierten Kirche folgten dieser Methode mehr oder weniger, zum Theil auch unter Einschränkungen und Verwahrungen: *Daniel Wyttenbach* (zu Bern; geb. 1706, † 1779 als Professor in Marburg): Tentamen theolog. dogmat. methodo scientifica pertractatae, Bern. 1741. 1742. III. Francof. ad M. 1747. IV.; *Joh. Friedr. Stapfer* (zu Bern, † 1775): Institutiones theolog. polemicae, Tur. 1743—1747. V., Grundlegung zur wahren Rel. (populär), Zür. 1746—1753. XII.; *J. Chr. Beck* (zu Basel; geb. 1711, † 1785): Fundamenta theolog. naturalis et revelatae, Bas. 1757 (vgl. die Prolegg., in welchen sehr nachdrücklich die Behandlung der natürlichen Religion als eines Vorwerkes zur geoffenbarten empfohlen wird, p. 25 s.); Synopsis institutionum universae theologiae, Bas. 1765 (bis um 1822 das dogmatische Lehrbuch in Basel); und *Sam. Endemann* (geb. 1727, † 1789 als Professor zu Marburg): Institutiones theolog. dogmat. T. I. II. Hanov. 1777.

§. 275.

Einfluss des Deismus und Naturalismus. Aufklärungsversuche.

Lerminier, de l'influence de la philosophie du 18e siècle, Par. 1833. Leipz. 1835. *Henke*, Kirchengeschichte VI (des 18. Jahrh. II), herausgeg. von *Vater*. *Städlin*, Gesch. des Rationalismus und Supranaturalismus, Gött. 1829. S. 119 ff. *Amand Saintes*, histoire critique du rationalisme en Allemagne, Par. et Leips. 1841. 2. Aufl. 1843; ins Deutsche übers. von *Ch. G. Ficker*, Lpz. 1847. *Schlosser*, Gesch. des 18. Jahrh. Bd. I, S. 477. II, S. 443 ff. Meine Kircheng. des 18. u. 19. Jahrh. 2. Ausg. Lpz. 1848. II. *Ulrici*, franz. Encyklopädie, RE² IV, 205—213. *Hettner*, Lit. Gesch. d. 18. Jahrh. 6 Bde. (4. Aufl. Braunschweig 1879 ff.) Zur Lit. vgl. noch: Encycl. S. 307 f.

Während so in Deutschland die natürliche Religion und Theologie in strenger und mitunter pedantischer Wissenschaftlichkeit, immerhin aber in ihren gemessenen Schranken und im ehrlichen Dienste der Offenbarung sich bewegte, nahm der schon in der vorigen Periode ausgebildete Deismus und Naturalismus in England und Frankreich weiter überhand[1], und fing bald auch an, Deutschland zu bedrohen[2]. Die mächtigsten Angriffe gegen das positive Christentum erhoben sich nach der Mitte des Jahrhunderts in den *Wolfenbüttelschen Fragmenten*[3], welche die Veranlassung zu einem offenen Principienkampfe wurden in Beziehung auf die Rechte der Vernunft in Glaubenssachen[4]. Der Geist des Zeitalters (unter Fried-

---

*) Die Antiwolffianer hatten gleich nach Erscheinung des ersten Teiles geargwohnt, dass der Verfasser im Herzen ein Socinianer oder gar ein Naturalist sei, und er werde die Lehre von Christo weder abhandeln wollen, noch können. Indessen war der Argwohn unbegründet. S. *Heinrich* S. 444.

**) Derselbe schrieb auch: Philosophiae Leibnitzianae et Wolffianae usus in theologia per praecipua fidei capita, Lips. 1749 (damals viel verbreitet).

rich dem Gr.)[5] wirkte mit, eine deistische Gesinnung, zunächst unter den vornehmern Ständen, zu befördern; und nicht allein die Wortführer der Litteratur des 18. Jahrhunderts[6], sondern auch wohl Männer, die im Dienste der Kirche standen, suchten ihr allmählich bei den Gebildeten und selbst im Volke Eingang zu verschaffen[7].

[1] Vgl. §. 238 und die dort angeführte Schrift von *Lechler*. An die dort genannten Engländer, wovon einige noch (*Woolston, Tindal, Chubb*) in unsere Periode herüberreichen, schliessen sich schon an: Viscount *Bolingbroke* († 1751) und (einer der Edelsten) *David Hume* († 1776). Der erstere bildete zugleich den Uebergang zu dem leichtfertigen französ. Naturalismus und crassen Materialismus, wie sie in dem *Systême de la nature* (1740), in *Condillac* († 1780), *La Mettrie* († 1751), *Helvetius* († 1771), *Voltaire* († 177) und den sogenannten Encyklopädisten (Encyclopédie, ou dictionnaire universel etc. 1751), *d'Alembert* († 1783) und *Diderot* († 1784) zur Erscheinung kamen. — Verschieden in Charakter und Tendenz, aber gleichfalls gegen den positiven Glauben eingenommen ist *J. J. Rousseau* († 1778) Emile (Bekenntnisse des savoyischen Vicars). — Eine Vergleichung der englischen Deisten mit den französischen Naturalisten s. bei *Henke* a. a. O. § 10. Jedenfalls hatten die tiefsinnigeren Engländer einen weit entschiedeneren Einfluss auf die deutschen Gelehrten, als die Franzosen, die um so leichter sich bei den Laien empfahlen. Blos der (protestantische) Rousseau weckte deutsche Sympathien. Vgl. *Tholuck* II, S. 33.

[2] Es ist merkwürdig, aber nichts weniger als unerklärlich, dass sich in Deutschland der Deismus auch an den Mysticismus anschloss, woraus sich dann aber der vollendetste Subjectivismus entwickelte. Dies tritt zu Tage bei *Joh. Conrad Dippel*, († 1734) welcher den Weg aus dem Pietismus durch den Deismus bis zur äussersten subjektivischen Freigeisterei durchlief (vgl. *Bender*, J. C. Dippel, Bonn 1882, *Ritschl*, Gesch. d. Pietismus II, S. 322 ff.) und bei *J. Chr. Edelmann* (geb. 1698, † 1767), welcher letztere nach kurzer Verbindung mit den Inspirierten in die Fusstapfen Knutzens trat (vgl. *Henke* § 23 b.) Ueber Edelm. u. seine Schrift: Moses mit aufgedecktem Angesicht, Freib. [Berleburg] 1740. II. vgl. *J. H. Pratje*, hist. Nachr. von Edelmann, Hamb. 1785. und *W. Elster*, Erinnerungen an J. C. Edelmann, Clausthal 1839. *Ritschl*, a. a. O. S. 352 ff — Nach deistischen Grundsätzen bearbeitete der Philolog und Mytholog *Chr. Tob. Damm* (geb. 1699, † 1778) 1765 dass N. Test. (unter königlichem Schutze), und reducierte die Religion Jesu auf die blosse Naturreligion, in seinen Schriften über den histor. Glauben, 1772. II., und über die Religion 1773. — Auch die Schriften der englischen Deisten wurden häufig ins Deutsche übersetzt und von Vielen mit Heisshunger verschlungen; s. das Bekenntn. von *Laukhard* (bei *Lechler* S. 451; *Tholuck* II, S. 31). Ein Verzeichniss der merkwürdigsten deistischen Schriften s. bei *Baumgarten*, Geschichte der Religionsparteien S. 129.

[3] Unter dem Titel „Zur Geschichte der Litteratur, aus den Schätzen der herzogl. Bibl. zu Wolfenbüttel" gab *G. E. Lessing* Beiträge heraus, verschiedene Abhandlungen und Nachrichten enthaltend. Als dritter Beitrag erschien 1774: Fragment eines Ungenannten, von Duldung der Deisten (mehr apologetisch für die Duldung). Darauf 1777 im vierten Beitrag fünf Fragmente: 1) Von der Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln. 2) Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten. 3) Durchgang der Israeliten durchs rothe Meer. 5) Dass die Bücher des A. Test. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren. 5) Ueber die Auferstehungsgeschichte. 1778 folgte das Stärkste von allen: Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, noch ein Fragment des Wolfenbüttler Ungenannten. Nach Lessings Tode liess *C. A. E. Schmidt* (angeblich ein Laie) die übrigen noch ungedruckten Werke des Fragmentisten erscheinen (meist über das A. Test.). Dass Lessing nicht der Verfasser war, ist ausgemacht. Gewöhnlich werden die Fragm. dem

H. S. Reimarus (geb. 1694 zu Hamburg, † daselbst 1768, Verfasser eines Systems der natürl. Religion 1754) zugeschrieben; doch s. d. genauere Untersuchung in *Illgens* hist. Zeitschr. 1839, S. 97 ff. Dagegen: *Lachmann*, Ausg. von Lessings Werken Bd. XII. *Guhrauer*, Bodins Heptaplomeres, Berlin 1841. S. 157 ff. *D. L. Strauss*, H. S. Reimarus u. s. w., Leipzig 1862; *C. Mönckeberg*, H. S. Reimarus u. Joh. Chr. Edelmann, Hamburg 1867. *Berthean*, Art. „Fragmente" RE[2] IV, 597—603. Vgl. auch *Nippold*, Neueste KG. II, S. 147 ff.

4 Streit Lessings mit dem Hauptpastor Götze zu Hamburg — Nathan der Weise (1779) — Erziehung des Menschengeschlechts 1780 (ob die Grundlage von *Thaer?* s. *Illgen* a. a. O.) — Theol. Nachlass 1784. Ueber Lessings Verhältniss zum Christentum s. *Twesten*, Dogmat. I, S. 19. *Röhr*, kl. theol. Schriften 1841. S. 158 ff. *Karl Schwarz*, Gotthold Ephraim Lessing als Theologe, ein Beitrag zur Geschichte der Theol. im 18. Jahrh. Halle 1854. *Wackernagel* Lessings Nathan der Weise, in Gelzers Mon.-Bl. VI, 4. Weitere Lit. bei *Bertheau*, Art. ‚Lessing' RE[2] VIII.

5 Ueber Voltaire's Aufenthalt am preuss. Hofe u. Friedrichs II. Schriftstellerei s. *A. F. Büsching*, Charakter Friedrichs II. Halle 1778. *Preuss*, Friedrich d. Gr. Berlin 1833. 1834. V.

6 „*Die allgemeine deutsche Bibliothek unter Nicolai, in ihren ersten Jahrzehnten* (*seit* 1765) *ein allein herrschendes Litteraturgericht, bekämpfte den alten Glauben in schleichendem Tone, und warf auf alles, was über ihre kahle Verständigkeit und Moralität hinausging, den Vorwurf des Aberglaubens oder den Verdacht des Jesuitismus*", *Hase*, Kirchengesch. §. 402 (10. Aufl. 1877). Einer deistischen Gesinnung förderlich, und in Schule und Haus dieselbe verbreitend, war der Philanthropinismus von *Basedow* (geboren 1723, † 1790), *Salzmann* (geb. 1744, † 1811), *Campe* (geb. 1746, † 1818). Ueber des Ersteren Philalethie (Altona 1764. II.) s. *Heinrich* S. 467 ff. Im Volke selbst hatte das dogmatisch-theologische Interesse bedeutend abgenommen. Ein prosaisches Nützlichkeitssystem streifte alle Poesie des Lebens ab und reducierte auch die Religion auf eine brauchbare Bürgermoral. Bei den frömmer Gesinnten stand *C. F. Gellert* (1715—1769) mit einem etwas breit moralisierenden, aber auf tiefer Empfindung ruhenden Christentum noch immer in hohem Ansehen, und auch *Klopstocks* Messias (1748), einst mit Jubel begrüsst, war noch nicht vergessen. Gleichwohl gewann durch *Wielands* Vermittelung (seit 1760) sowohl die feinere Freigeisterei, als die französische Frivolität Eingang in das deutsche Volk. Auf den Zusammenhang der Sentimentalität (die dem religiösen Gefühl als Surrogat dienen sollte) und der Deisterei hat *Baumg.-Crusius* treffend aufmerksam gemacht, Compend. I, S. 445, Anm. k. (Ueber Lessing s. oben Note 4, über Herder unten §. 281.) — Auch an Versuchen, dem Deismus einen socialen Halt zu geben, fehlte es nicht: *Weishaupt* u. die Illuminaten 1777 — Freunde der Aufklärung in Berlin 1783 (s. *Tholucks* Anz. 1830, Nr. 8) — *Bahrdts* Gesellschaft der XXII (*Tholuck*, II, S. 115.)

7 *C. F. Bahrdt*, (geb. 1741, † 1792), vgl. seine Selbstbiographie, Berlin 1790 ff. und *G. Frank*, Hist. Taschenb. 1866. In seinem Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik (Gotha und Lpz. 1769. 1770. Frkf. u. Lzg. 1771. 2 Tle.; s. *Heinr.* S. 469 ff.) äusserte er sich noch ziemlich orthodox; später wirkte er nur zerstörend, so in seinem Glaubensbekenntniss (1779), in den Briefen über die Bibel im Volkston (1782), dem Plan und Zweck Jesu (1784) u. a. — Von anderen theologischen Schriftstellern dieser Zeit halfen den Deismus oder doch den dogmatischen Indifferentismus und eine seichte Aufklärung befördern *J. A. Eberhard*, (Prediger zu Charlottenburg, nachmals Professor zu Halle, † 1809) durch die neue Apologie des Sokrates, Berl. 1776. 1778. II.; *G. S. Steinbart* (Prof. der Theologie zu Frankfurt a. d. O., † 1809) durch sein (eudämonistisches) System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums, für die Bedürfnisse seiner *aufgeklärtern* Landsleute und Andere, die nach Weisheit fragen, eingerichtet, Züll. 1778. 1780. 1786 (vgl. *Heinrich* S. 488 ff.); *W. A. Teller* (Probst zu Berlin, † 1804) durch sein die herkömmlichen Vorstellungen teils wirklich berichtigendes, teils aber auch verflachendes Wörterbuch

(zuerst Berlin 1772). Dieser vermeintlichen Aufklärung dienten auch noch verwässerte und geschmacklose Bibelübersetzungen, wie sie an der schon etwas ältern Wertheimer (1735) ein würdiges Vorbild hatten; die aus gänzlicher Verkennung des christlichen Cultus und seiner Feste hervorgegangenen Natur- und Moral-, Landwirthschafts- und Kuhpockenpredigten; die (Dietrich'schen und Teller'schen) Verschlimmbesserungen der Gesangbücher u. a. m. Und aus dem allen sollte nur um so herrlicher die Nutzbarkeit des Predigtamtes hervorleuchten!

§. 276.

Apologetische Versuche. Veränderte Gestalt in der Theologie. Neuere dogmatische Compendien.

Die Angriffe der Deisten riefen wohl Gegenschriften und Antideistica in Menge hervor[1]; bald aber zeigte sich's, dass man über den Operationsplan nicht einig war, und immer schwerer ward es, bei dem Dunkel, in dem man tappte, Freund und Feind zu unterscheiden[2]. Gaben doch viele der Würdigsten und Edelsten gern die vermeintlichen Vorwerke preis, um die Burg selber zu retten, und hofften sie doch nicht ohne Grund, durch licht- und geschmackvollere Behandlung der christlichen Wahrheiten und durch Anschluss an die Zeit und ihre Bedürfnisse der bei den Gebildeten in Missachtung gekommenen „Religion Jesu" neue Verehrer zu gewinnen[3]. Dass es bei'm Alten nicht bleiben könne, wurde nur zu tief gefühlt, und auf ein Neues hatte auch die theologische Wissenschaft schon von den ersten Decennien des Jahrhunderts an hingearbeitet. Die unbefangene Bibelforschung war durch genauere Kenntniss des Orients und durch ein gründliches klassisches Studium gefördert, die Geschichte des Bibeltextes durch kritische Forschungen eines *Mill*, *Wetstein*, *Bengel* u. A. aufgehellt[4], demnach auch die Geschichte des Kanons neuen Untersuchungen unterworfen worden. *Michaelis*[5], *Ernesti*[6] und *Semler*[7] führten hierin eine neue Periode herbei. Auch die Kirchengeschichte hatte seit *Mosheim* sich vom Dienste des kirchlichen Parteieifers losgemacht, und bei allem Halten an der Orthodoxie doch eine unbefangenere Würdigung häretischer Lehren und Denkweisen angebahnt[8]. Und so trugen auch die dogmatischen Compendien von *J. D. Michaelis*[9], *J. D. Heilmann*[10], *G. T. Zachariä*[11], *G. F. Seiler*[12], *J. Ch. Döderlein*[13], *S. F. N. Morus*[14] u. A. die Spuren dieser Fortschritte an sich, so sehr sie auch noch sich bemühten, die ‚Reinheit' des evangelischen Lehrbegriffs möglichst zu bewahren. Weniger streng nahmen es bereits in letzterer Hinsicht *W. A. Teller*[15], *E. J. Danov*[16], *J. F. Gruner*[17], *J. C. R. Eckermann*[18], *C. Ph. Henke*[19], in welchen die neologische Richtung immer unverhüllter hervortrat. Unter den reformierten Dogmatikern blieb *Stosch*[20] dem ältern Lehrbegriffe getreu, während *Mursinna*[21] mit einiger Vorsicht der Aufklärung zusteuerte.

[1] Unter den Wolffianern selbst trat der Professor der Philosophie zu Halle, *Stiebritz*, abwehrend auf in seinem „Beweis für die Wirklichkeit einer Offenbarung wider die Naturalisten, nebst einer Widerlegung derer, welche dem Wolffischen System eine Beförderung der Naturalisterei beimessen“ Halle 1746. (*Thorschmidt*, Freidenkerbibliothek II, S. 655 ff. *Lechler* S. 449.) — Nach dem Vorgange des Kanzlers *Pfaff* (akademische Reden über den Entwurf der theologiae antideisticae 1759) wurden besondere Vorlesungen gegen die Deisten gehalten (*Lechler* ebend.; *Tholuck*, Schriften II, S. 25). Ueber die apologet. Litteratur s. *Tholuck* I, S. 150 ff. — Unter den Engländern: *Lardner* (the credibility of the gospel history, Lond. 1730—1755. XII.), *Addison, Newton, Berkley* u. A. Unter den Deutschen: *Haller* (Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung, Bern 1772), *Lilienthal* (gute Sache der Offenbarung, Königsberg 1750—1782), *Less, Nösselt* u. A. Besonders viele Gegenschriften veranlassten auch die Wolfenb. Fragmente (vgl. allg. Bibl. Bd. XXX u. XL): die vorzüglichsten von *Döderlein, Less, Michaelis, Barthels, Semler.* Vgl. oben § 275, 3.

[2] *Skelton*, offenbare Deisterei 1756. II. Tl. Vorr. (bei *Tholuck* I, S. 21): „Unsere neuen Schutzredner des Christentums verteidigen dasselbe oft mit deistischen Grundsätzen, und überdies sind sie zu bald fertig, ihre eigenen Glaubensartikel in eine neue Form zu giessen; sie hoffen dadurch ihrer Sache einen Vorteil zu gewinnen.“ Ein Beleg dazu ist *Joh. Taylor.* Vgl. *Ernesti*, neue theologische Bibl. I, S. 115. *Tholuck* a. a. O. 30.

[3] So *Jerusalem, Spalding, Zollikofer* u. a., deren redlicher Wille unverkennbar zu Tage liegt. S. *Jerusalem*, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion 1768. II. 5. Ausg. 1773—1792. Fortsetz. II. 1793. *J. J. Spalding*, († 1804), Gedanken über den Wert der Gefühle im Christentum 1761 (1784) — über die Nutzbarkeit des Predigtamts 1775 — vertraute Briefe, die Religion betreffend, 1788. *G. J. Zollikofer* (Predigten u. Andachtsbücher). Ihnen reihte sich auch *A. W. Sack* an. Sehr billig urteilt über die Accommodationstheorie dieser Männer *Steffens*: Was ich erlebte I, S. 258 ff.

[4] Vgl. die Einl. ins N. Test. Wie sehr die Kritik in Verbindung gebracht wurde mit den neologischen Bestrebungen, zeigt die Geschichte Wetsteins; s. meine Abh. in Illgens Zeitschr. 1839, 1. Aber auch die dogmatisch entgegengesetzte Richtung *Bengels* erkannte ebensosehr die Notwendigkeit der Kritik, und übte diese im Dienste des Herrn.

[5] Joh. David, geb. 1717, † 1791. Vgl. *Tholuck*, a. a. O. S. 130. Aus seiner Schule ging *Eichhorn* hervor. Die unbefangene Kritik und Exegese ward jedoch bald auch wieder eine im Dienste der Zeitansichten befangene. Natürliche Wundererklärung.

[6] Joh. Aug., geb. 1707, † 1781. Institutio interpretis N. Test. Lips. 1761, ed. *Ammon*, 1792. 1809. 8. — *„der Theolog, an dessen Namen die Geschichte den Uebergang zu den freiern Grundsätzen für die Auslegung der Schrift zunäschst angeknüpft hat“*, *Klausen*, Herm. 291. Ueber die (nur beschränkten) Verdienste des Buches ebend. bis 294.

[7] Joh. Salomo, geb. 1725, † 1791 als Professor in Halle. Vgl. seine (auch in die Geschichte der Zeit eingreifende) Selbstbiographie, 1781. 1782. II. Semler war es vorzüglich, der *„ohne eine eigene Schule zu bilden, doch den Brand in sich trug, aus welchem die Funken auf den überall unter den Zeitgenossen verbreiteten Zunder aussprühten und eine Evolution veranlassten, die bis zu diesem Augenblicke fortdauert“*, *Tholuck* II, S. 39. Von seinen zahlreichen (171) Schriften gehören besonders hierher: Von freier Untersuchung des Kanons (Halle 1771—1775) — Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam (Hal. 1774) — Versuch einer freien theologischen Lehrart (Halle 1777 ff.). Beseitigung des Localen und Temporären in der Schrift, und Unterscheidung von Theologie und Religion (Moralität) sind die cardines der Semlerschen Theologie. Vgl. die Charakteristik bei *Tholuck* a. a. O. *H. Schmid*, die Theologie Semlers, Nördlingen 1858. Durch seine Einl. in die Baumgartensche Glaubenslehre legte S. den Grund zur Dogmengeschichte (s. oben § 16.) Vgl. *Diestel*, Zur Würdigung Semler's (Jahrbb. f. D. Th. 1867, S. 471 ff.). *Gass*, Gesch. d. prot. Dogm. IV 1867. *Frank*, Gesch. d. protest. Theol. III, 1867.

[8] S. *F. Lücke*, narratio de Joanne Laurentio Moshemiio, Gott. 1837. Bald nachher machte sich auch die Kirchengeschichte, wie die Exegese, dem Zeitgeiste dienstbar. (*Spittler* u. *Henke*, Pragmatismus von *Planck*.) Die Dogmengeschichte ward benutzt, das Wandelbare an den Dogmen nachzuweisen.

[9] S. oben n. 5. Comp. theol. dogm. Gott. 1760. Ed. 2. 1784. Ueber Mosheim vgl. *Henke*, RE[2] X, S. 328 ff.

[10] Geboren 1727, † 1764 als Professor zu Göttingen: Comp. theolog. dogm., Gott. 1761. Ed. 3. 1780.

[11] Geb. 1729, † 1777 als Professor zu Kiel: Biblische Theologie, oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren, Gött. u. Kiel 1771—1775; letzter Teil von *Vollborth* 1786. Der Verfasser versteht unter biblischer Theologie *„nicht eine solche, deren Inhalt aus der heil. Schrift genommen ist — in diesem Verstande muss jedes theologische System biblisch sein — sondern überhaupt eine genaue Bestimmung der gesammten theologischen Lehren mit allen dazu gehörigen Lehrsätzen und des nach biblischen Begriffen richtigen Verstandes solcher Lehrsätze, nach ihren richtigen Beweisgründen"* *Heinrich*, S. 515 ff. Also der erste Versuch, die *biblische Dogmatik* (unabhängig von der kirchlichen) als selbständige Wissenschaft zu behandeln. — Ihm folgten darin *W. F. Hufnagel* (Handb. der biblischen Theol. Erl. 1785—1791), *Ammon*, *de Wette*, *Baumg.-Crusius* u. A.

[12] Geb. 1733, † 1897 als Prof. in Erlangen: Theol. dogm. polem. c. comp. dogm. Erl. 1774. Ed. 3. 1789.

[13] Geb. 1745, † 1792 (lehrte zu Altorf und Jena), Professor zu Bützow: Institutio theologi christiani in capitibus religionis theoreticis nostris temporibus accommodata, Alt. 1780. 1782. 1784. 1787. II. Der Verfasser sagt in der Vorrede (bei *Heinrich* S. 493): „Der Dogmatiker muss in unsern Tagen zwar nicht neue Lehren erfinden und über die Bibel hinausgehen, aber auch *nicht bei den Alten stehen bleiben*, sondern das, was von ihnen gesagt worden ist, richtiger bestimmen, die neuern Erklärungen und Vorstellungen einzelner Lehren nutzen, und dabei *hauptsächlich auf unsere Zeitverhältnisse Rücksicht nehmen*. Er muss daher untersuchen, welche Lehren jetzt am meisten bezweifelt und bestritten werden, und sie desto sorgfältiger und richtiger bestimmen. Auch bei den Beweisen muss er sich *nach den Umständen der Zeit richten*, und nicht alle schwankenden und unsichern Gründe des Altertums billigen und beibehalten; vielmehr muss er die *grossen Fortschritte, die zu unsern Zeiten in der Auslegungskunst gemacht worden sind*, dazu nutzen, dass er in der Wahl der Beweise der Glaubenslehren vorsichtig sei; nicht auf die Menge derselben, sondern auf ihre innere Güte sehen, und daher nur solche wählen, die deutlich und bündig sind" u. s. w.

[14] Geb. 1736, † 1792 als Prof. in Leipzig: Epitome theol. christ. Lips. 1789. (*Heinrich* S. 498 ff.)

[15] Geb. 1734, † 1804 (vgl. §. 275 Note 7): Lehrb. des christlichen Glaubens 1763; Religion der Vollkommern 1792.

[16] E. Jak., geb. 1741, † 1781 als Professor zu Jena. Theol. dogm. instit. libb. II, Jen. 1772. 1776. Von ihm sagt der (Bahrdtsche) Ketzeralmanach von 1781: *„er trage einen Oberrock wie die regulierten Theologen, darunter aber stecke eine Uniform vom Freicorps."* Vgl. *Frank*, Gesch. d. Rationalism. 1875, S. III ff.; 127 ff.

[17] Joh. Friedr., geb. 1723, † 1778 als Prof. zu Halle. Institutionum theologiae dogmat. libb. III, Hal. 1777. — *„ein Mann von selbständigem Genie und historischer Gelehrsamkeit, dessen Bestreben besonders dahin ging, ähnlich wie Semler den spätern Ursprung und die vielfache Wandlung des orthodoxen Lehrbegriffs nachzuweisen, nur dass bei Gruner die Platonizantes alles erklären mussten, bei Semler die Judaizantes"*, *Tholuck* a. a. O. S. 106. Vgl. *Heinrich* S. 482. Durch das ganze Buch herrscht der Hauptgedanke, dass schon gegen Ende des ersten Jahrhunderts die christliche Religion in ihren Hauptlehren durch die alexandrinische, platonisch-orientalische Philosophie verdorben worden sei.

18 J. Casp. Rud., geb. 1754, † 1836 als Professor in Kiel. Compend. theol. christ. bibl. hist. 1791 — Handb. für das systematische Studium der christlichen Glaubenslehre 1801. 1803. IV.

19 Conr. Phil., geb. 1752, † 1809 als Prof. in Helmstädt und Abt zu Michaelstein. Lineamenta institutt. fidei christ. histor. criticar. Helmst. 1793. Ed. 2. 1795. Der Verfasser bezeichnet in der Vorrede dreierlei Arten des Aberglaubens (superstitio), die er zu bekämpfen habe: 1) die Christolatrie, 2) die Bibliolatrie, 3) die Onomatolatrie, und redet zugleich mit hoher Achtung von Morus und Döderlein. Vgl. *Henke* (Sohn) RE² V, S. 779—782.

20 Eberhard Heinr. Daniel, geb. 1716, † 1781 als Prof. der Theologie zu Frankfurt a. d. O. Introductio in theol. dogm. Frcof. ad Viadr. 1778 — Institutt. theol. dogm. ibid. 1779. (*Heinrich* S. 551.)

21 Samuel, geb. 1717, † 1795 als Prof. zu Halle; nach Bahrdts Ketzeralmanach „*der Stabsfourier des reformierten Freicorps.*" Comp. theol. dogm. Hal. 1777. *Heinrich* S. 549: „*Er hat das, was in den neuern Zeiten zur Berichtigung des theologischen Lehrbegriffs von Andern geschrieben ist, fleissig genutzt; dabei hat er die Meinungen älterer Theologen nicht übergangen, sondern sie mit ihren gewöhnlichen Gründen angeführt, doch so, dass er nicht allezeit darüber geurteilt, sondern oft dem Leser die Wahl zwischen dem Alten und Neuen gelassen hat.*"

Populäre Dogmatiken erschienen in einem Altes und Neues vermittelnden Sinne von *Less* (1779. 1789) und *Griesbach* (1786. 1786).

§. 277.

Gegenwirkung. Religionsedict. Der orthodoxe Pietismus.

Dem unaufhaltsam vorwärts dringenden Strome der Aufklärung von aussen einen Damm zu setzen, war ein gewagtes Unternehmen, wie sich dies an dem nutzlosen Erfolg des im Jahr 1788 erlassenen preussischen Religionsedicts und der Errichtung eines Glaubenstribunals zeigte[1]. Von innen heraus sollten sich die entgegengesetzten Elemente von selbst geltend machen. War auch der Halle'sche Pietismus in seinem zweiten Stadium ermattet und in todten Formalismus ausgeartet[2], so stellte sich doch auch jetzt der demonstrativen, wie der negativen Verstandesrichtung eine positive, mit pietistisch-mystischen Elementen versetzte Glaubensrichtung entgegen, als deren Vertreter wir die Würtemberger *J. A. Bengel*[3] und *F. Ch. Oetinger*[4] zu betrachten haben, und an welche auch *Ch. A. Crusius*[5] sich anreiht. Zu Stützung des positiven Glaubens im Volke wurden auch jetzt fromme und gelehrte Vereine errichtet[6], und so erhielt sich nicht nur bei Vielen der Glaube der Väter als todtes Erbgut, sondern nahm hier und da, meist in der Form des Pietismus, der verflachenden Zeitrichtung gegenüber, seine feste und bewusste Stellung ein[7].

1 Friedrich Wilhelm II, vom Minister *Wöllner* veranlasst, erliess dasselbe unterm 9. Juli; s. Acten, Urkunden und Nachrichten zur neuesten Kirchengeschichte, Bd. I, S. 461 ff. — Censuredict — Immediat-Examinations- und Visitationscommission (*Hermes, Hillmer, Woltersdorf*) — Proceduren derselben — Zopfprediger *Schulz* zu Gielsdorf (1791). Schriften für

und wider das Edict, in *Henke's* Beurteilung aller Schriften, welche durch das preuss. Rel.-Edict veranlasst sind, Kiel 1793. Ueber den schlechten Erfolg der Massregel sprach sich *Hermes* (in Halle) aus: „*Man hält uns für mächtig, und doch haben wir noch nicht einen neologischen Dorfprediger absetzen können; so arbeitet uns alles entgegen.*" S. *Tholuck* II, S. 126. *Frank,* Gesch. d. prot. Th. III, 172 ff. *Wagenmann*, Art. Wöllner RE² XVII.

² S. *Semlers* Biographie I, S. 48 ff. „*Viele fromme und in vieler Beziehung ehrenwerte Männer, welche der zweiten Generation der Halle'schen Schule angehörten, hatten ein gedrücktes, scheues und peinliches Wesen*" *Tholuck* II, S. 8. Vgl. *H. Schmid.*, Geschichte des Pietismus, Nördlingen 1863. Uebrigens hatte auch das Benehmen in der Wolffischen Streitigkeit den Halle'schen Pietismus in Misscredit gebracht.

³ Geb. 1687, erst Klosterpräceptor und Prediger, † als Prälat und Doctor der Theologie in Stuttgart 1752. S. *J. Ch. Burk*, Dr. J. A. Bengels Leben und Wirken, Stuttg. 1832. *Ders.*, Art. ‚Bengel' in RE² II s. n. — Seine Verdienste um Kritik — Chiliasmus — seine dogmatischen Ueberzeugungen (als Frucht exegetischer Untersuchungen, *Burk* S. 353 ff.); *von der Goltz,* die theologische Bedeutung J. A. Bengels und seiner Schule, Jahrbb. f. D. Th. VI, 3) *Ritschl,* Gesch. d. Piet. III (1886) S. 42 ff.

⁴ Geb. 1702, † 1782 als Prälat des Klosters Murrhard: Theologia ex idea vitae deducta in VI locos redacta, quorum quilibet 1) secundum sensum communem, 2) sec. mysteria scripturae, 3) sec. formulas theticas nova et experimentali methodo pertractatur, Francof. et Lips. 1765. 8. Der Verfasser sucht die ganze Glaubenslehre aus der Idee des Lebens dynamisch-genetisch zu entwickeln. Im Gegensatz gegen Wolffs mathemat. Methode bemerkt er praef. p. 3: Ordo geometricus incipit ab una aliqua idea abstracta; ordo geerativus, ut in seminibus patet, incipit a toto idque per minima explicat aequabiliter, quod nos nonnisi simulacris imperfectis imitari possumus. Er erteilt daher den Rat, erst überall den sensus communis, cujus praeceptor est ipse Deus (Ps. 94, 10), dann die Schriftlehre zu befragen und darauf die Kirchenlehre zu bauen. Er beklagt an der Wolffischen Philosophie vor allem das, dass sie die bezeichneten Worte der Schrift von Leben, Reich, Geist u. s. w. in blosse Abstracta verwandelt habe, woraus ein unwahrer, alles in blosse symbolische Redensarten verflüchtigender Idealismus entstehe; mischt aber dann freilich eine Menge Kabbalistisches ein und verweist dabei auf sein durch und durch kabbalistisches Buch: Oeffentliches Denkmal der Lehrtafel der Prinzessin Antonia u. s. w. Tüb. 1763. Es durchkreuzen sich bei ihm das Mystisch-Speculative Jak. Böhme's und das Pietistisch-Praktische Speners zu *einem* Ganzen. Ueber seine Stellung zu Swedenborg s. den folg. §. Vgl. „die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet und auf 6 Hauptstücke zurückgeführt" von *M. Friedr. Chr. Oetinger,* deutsch von *Jul. Hamberger*, Stuttg. 1852 u. *C. A. Auberlen,* die Theosophie Friedr. Chr. Oetinger's nach ihren Grundzügen; ein Beitrag zur DG und zur Gesch. der Phil. mit Vorw. v. *G. Rothe*, (Tüb. 1848.) Basel 1859. Oetingers sämmtliche Schriften, herausg. von *Ehmann*, V. 1848—64. Vgl. *Hamberger's* Art. RE² XI. *Ritschl,* Gesch. d. Piet. III (1886) S. 120 ff.

⁵ Ein Schüler Bengels und Gegner der Leibnitz-Wolffischen Philosophie, geb. 1715, † 1775, als Professor der Theologie und Philosophie in Leipzig; Opuscula philosophico-theologica, Lips. 1750 — die wahre Gestalt der Religion 1754 — Hypomnemoneumata ad theolog. propheticam, Lips. 1764—1771. II. — Vorstellung von dem eigentlichen schriftmässigen Plan des Reichs Gottes, Lpz. 1768. 8. — Moraltheologie, ebend. 1782. 1773. Vgl. *Würtemann*, Einl. in das Lehrgebäude des Hrn. Dr. Crusius, Wbg. 1757. *Schröckh* VI, S. 106 ff. VII, S. 647. VIII, S. 41 u. 108. *Buhle,* Bd. V, S. 589 ff. *Reinhard*, Geständn. S. 68 ff.

⁶ Zu Stockholm (1771) — im Haag (1785) — die deutsche Christenthumsgesellschaft, *ohne Rücksicht auf Confessionsunterschied*, gestiftet von dem lutherischen Theologen *J. A. Urlsperger* (seit dem J. 1779; Basel, London und Berlin werden als die Hauptsitze bezeichnet), s. *J. A. Urlsperger,* Beschaffenheit und Zweck einer zu errichtenden *deutschen Gesellschaft* tüchtiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit, Basel 1781.

7 *Bretschneider*, die Grundlage des evangelischen Pietismus, Lpz. 1833. *Binder*, der Pietismus und die moderne Bildung, Stuttg. 1839. *Märklin*, Darstellung und Kritik des modernen Pietismus, ebend. 1839. Vgl. *Dorner*, in St. Kr. 1840, I.

§. 278.

Zinzendorf und die Brüdergemeinde. Wesley und die Methodisten. Swedenborg.

Aus dem grossenteils verkommenen Pietismus[1] hervorgegangen, aber von ihm in Einzelnem abweichend, mehr auf Organisation eines besondern Gemeindewesens, als auf die Reformation der Kirche (und deren Lehre) im Grossen hinsteuernd, übte die von dem *Grafen von Zinzendorf*[2] zu Herrnhut gegründete Brüderunität mit ihren Verzweigungen[3] einen bedeutenden Einfluss auf die Zeit und das christliche Leben in ihr; und wenn auch Zinzendorf für seine Person sich an die Augsburgische Confession anschloss (ohne darum die Mitglieder anderer christlicher Bekenntnisse auszuschliessen)[4], so drückte er doch der altlutherischen Theologie durch das Urgieren gewisser Lehrpunkte und durch die Art ihrer Behandlung ein eignes modern-sentimentales Gepräge auf. Eine auf die Person des Heilandes concentrierte feurige Liebe zu ihm und das gläubige Umfassen seines Verdienstes, mit vorwiegender sinnlicher Färbung, bildet das Eigentümliche der herrnhutischen Theologie[5], die im Gefühl ihres höhern Berufs sowohl den Spott der Welt, als die missbilligenden Urteile gelehrter und frommer Theologen[6] ruhig über sich ergehen liess. — Der Stifter der Methodistensecte, *Johann Wesley*, ging bei seinen strengen Busspredigten mehr von praktischen als wissenschaftlichen Gesichtspunkten aus, und wirkte in seiner Zeit mehr auf England als auf Deutschland ein[7]. Mehr Anklang fand dagegen neben der pietistisch-mystischen Richtung in Deutschland auch noch die theosophische, wie diese in einem eigenen Gemisch von rationalistischen Ideen bei *Swedenborg*, dem Stifter der Kirche des neuen Jerusalems, hervortrat, und auch in weitern Kreisen sich Bahn machte[8].

1 Der Pietismus war zu Anfang des 18. Jahrhunderts entweder in todten Formalismus ausgeartet oder es hingen sich demselben allerlei schwärmerische Richtungen an, die mehr von der Kirchen- als von der Dogmengeschichte zu würdigen sind; vgl. *F. W. Krug*, kritische Geschichte der protestantisch-religiösen Schwärmerei, Sectiererei und der gesammten un- und widerkirchlichen Neuerungen im Grossherzogtum Berg, Elberfeld 1851. 8. *W. Barthold*, die Erweckten im protestantischen Deutschland während des Ausgangs des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts (in Raumer's Taschenb. 1852). *Göbel* a. a. O. *Ritschl*, Gesch. d. Piet. II (1884).

2 1700—1760, s. die Biographien von *Spangenberg*, *Schrautenbach* (Gnadau 1851), *Varnhagen von Ense* (biograph. Denkmale, Bd. V), *Verbeek*, *Tholuck* (vermischte Schriften (I, S. 433), *G. Müller* (Selbstbekenntnisse merkwürdiger Männer, Bd. 3) *Herder*, Adrastea Werke zur Phil. X, S. 71), *Knapp* in der Vorr. zur Ausg. seiner Lieder, *Burkhardt*, Graf

Zinzendorf u. die Brüdergemeine, Gotha 1866. *Ritschl*, Gesch. d. Piet. III (1886) S. 195 bis 437.

[3] Stiftung der Gemeinde 1722. Ueber die Geschichte derselben: *Cranz* alte und neue Brüderhistorie, Barby 1772, fortges. von *Hegner* 1794—1804; *Schaaf*, die evangel. Brüdergemeine. Lpz. 1825. Vgl. die Litt. bei *Niedner*, KG. S. 763.

[4] Die (relative) Indifferenz gegen den Confessionsunterschied hat namentlich bei Vielen Anstoss erregt. Zinzendorf selbst bekannte sich zur Augsburgischen Confession, und so ward auch seine Gemeinde 1748 vom chursächsischen Kirchenrathe als eine der Augsburgischen Confession verwandte Gemeinde angesehen. Indessen schlossen sich auch die reformierten Gemeinden (in der διασπορᾷ) unbedenklich der Unität an (z. B. in Basel).

[5] Ausdrücke, wie *Bluttheologie, Wunden-Litanei, Wunden-Homilien* u. s. w. wählten Zinzendorf und seine Anhänger selbst; häufiges Spiel mit dem Blut und den Wunden, der Seitenhöhle, in den Zinzendorfischen Liedern. Vgl. indessen: Die *altlutherische Bluttheologie* in einem Auszuge aus des sel. Dr. Ahasveri Fritzschens sogenannten Himmelslust und Weltunlust, mit dem Motto: Pasce me vulneribus, mens dulcescet, Lpz. u. Görlitz 1750 — woraus erhellt, dass diese Sprache auch schon vor Zinzendorf von Andern geführt wurde. (Ahasv. Fritsche † 1701.) — Eine keuschere Sprache führte jedoch schon der Bischof *A. G. Spangenberg* (geb. 1704, † 1792) ein, s. dessen Idea fidei fratrum oder kurzer Begriff der christlichen Lehre, Barby 1779. 1783, worin sich (mit Ausnahme dessen, was die Einrichtungen der Gemeinde betrifft) nichts findet, das nicht auch schon von andern evangel. Theologen gelehrt worden wäre. *„Das Charakteristische der Spangenbergschen Lehrdarstellung ist eine grosse Besonnenheit und Vorsicht, das Bestreben in keinem Stück über das unmittelbare Zeugniss des Geistes in Schrift und Erfahrung hinauszugehen und wo möglich nicht von dem evangelisch-kirchlichen Lehrtypus abzuweichen“ Burkhardt* a. a. O. *S.* 153.

[6] *Carpzov* zu Dresden, *Siegmund Jak. Baumgarten* zu Halle, *Joh. Phil. Fresenius* zu Frankfurt a. M. (1747—1739), *J. A. Bengel* (1751), Abt *Steinmetz* im Kloster Bergen, *J. G. Walch* u. A.

[7] Geb. 1703, † 1791. Vgl. *Southey*, the life of John W. and the rise and progress of methodism, ed. 2. Lond. 1820. II.; ins Deutsche übers. von *F. A. Krummacher*, Hamb. 1828. *H. Moore*, the life of J. W. Lond. 1824. II. *Watson*, Leben des J. W., mit Vorr. von *Bonnet*, Frankf. 1839. *Smith*, Hist. of Meth. III Bde. 1857; *Stevens*, dass. III Bde. 1868. *Jakoby* (Prediger der bisch. Methodistenkirche), Handbuch des Methodismus, Bremen 1853. 2. Aufl. 1855. Vgl. den Art. „Methodismus“ in RE² IX, S. 681—719, von *Schoell*. — Neben W. wirkte *J. G. Whitefield* (1770). Works of Whitefield. IV. London 1771. — Beide zerfielen in der Folge mit einander in Beziehung auf die Gnadenlehre, da Wesley arminianisch, Whitefield streng calvinisch lehrte. Auch mit den Pietisten und Herrnhutern waren sie nicht ganz eins. Man kann sagen, dass der Herrnhutismus durch das einseitige Hervorheben der schon geschehenen Versöhnung und des Gefühls der schon erlangten Gnade mehr beruhigend, aber auch leicht verweichlichend, der Methodismus durch das beständige Fordern des Busskampfes heilsam sittlich aufregend, aber auch leicht beängstigend nach innen und verdammungssüchtig nach aussen wirkt. Beide Richtungen haben in dem Pietismus ihre gemeinsame Wurzel und finden auch in ihm wieder ihre Ausgleichung.

[8] Immanuel von, geb. 1688, † 1777, seit 1743 götttich inspiriert (vgl. *Herder*, Adrastea IX, S. 502): Arcana coelestia, Lond. 1749 ss. 8. T. IV. Ed. *Tafel*, Tub. 1833 — Vera christiana religio complectens univ. theol. novae eccles. Amst. 1771. II. 4. In Deutschland (namentlich Würtemberg) verwendete sich *Oetinger* für Swedenborg (seit 1765), späterhin *Tafel* (1838). In unserer Zeit hat die Swedenborgsche Lehre wieder einen neuen Aufschwung genommen und auch in Frankreich Anhang gefunden (*Oegger*). Lit. s. bei *Hamburger*, Swedenborg, RE² XV, S. 85.

Die *eine* Seite des Swedenborgianismus (das Geistersehen) hat *Jung Stilling* aufgenommen (1740—1817), und mit ihm zugleich hat *J. Casp. Lavater* (1741—1801) dazu mitgewirkt, die tiefern christlichen Interessen, mit dem magischen Schimmer des Wunderbaren in der Gegenwart umgeben, unter einer grossen Zahl auch der gebildeten Zeitgenossen aufrecht zu erhalten und zu steigern. Will man die Richtung als eine theosophisch-mystische bezeichnen, so darf man doch dabei den Unterschied zwischen dieser in die Prosa des 18. Jahrhunderts hinein verschwemmten, durch die breiteste Reflexion desselben hindurchgegangenen Mystik und der an der Poesie der frühern Jahrhunderte erstarkten eines Tauler u. s. w. nicht übersehen. Vgl. *Baumg.-Crus.* I, §. 185.

§. 279.

Die Kantische Philosophie. Rationalismus und Supranaturalismus.

Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Phil. Lpz. 1840. *Erdmann*, die Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant. I. Lpz. 1848. *Kuno Fischer*, Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre, Mannheim 1860. *Ueberweg*, Bd. III; *Windelband*, Gesch. der neueren Phil. 1873—80. *Pünjer*, Gesch. d. chr. Rel. Phil. II (1883). Vgl. die Lit. zu § 272. (Vgl. den folg. §.)

Die unbestimmte Aufklärerei des 18. Jahrhunderts, die schon lange auf eine Verflachung des Religiösen in ein blos Moralisches, oder doch wenigstens auf eine Auflösung des Specifisch-Christlichen in allgemeine, abstracte Vernunftideen (von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit), mit gelegentlicher Berücksichtigung der einmal gegebenen Bibellehre, hingearbeitet hatte, erhielt nun ihren bestimmten Ausdruck und zugleich mit der strengen wissenschaftlichen Form auch eine heilsame Beschränkung durch den Kantianismus oder die kritische Philosophie. Indem *Immanuel Kant*[1], nach Hume's Vorgange, das menschliche Erkenntnissvermögen einer genauern Prüfung und Sichtung unterwarf, entdeckte er, dass dieses nicht in die Tiefen der Gottheit hinabreiche, sondern, gebunden an Zeit und Raum, nur Endliches zu erkennen, mithin auch wohl blos für das sittliche Leben eine genügende Norm zu geben im Stande sei. Wenn nun Kant auf der einen Seite der reinen Vernunft das Vermögen absprach, über Göttliches Gewisses auszusagen[2], so brachte er auf der andern Gott, Freiheit und Unsterblichkeit dadurch in Sicherheit, dass er sie zu Postulaten der praktischen Vernunft stempelte[3]. Von Bibel und Christentum sprach der ernste Weise mit hoher Achtung, und erkannte es als deren Bestimmung an, jenen praktischen Ideen auf populärem Wege zur allgemeinen Anerkenntniss zu verhelfen. Schlossen sich auch nur wenige Theologen in streng methodischer Weise an die kritische Philosophie an[4], wie *Tieftrunk*[5] und (eine Zeitlang) *Stäudlin*[6] und *Ammon*[7], so ruhte doch im Ganzen das, was sich jetzt als System des *Rationalismus*[8], dem des *Supranaturalismus*[9] gegenüber, aufstellte, auf den Resultaten der Kantischen Kritik. Als Vertreter eines formellen, von der alten Orthodoxie wohl zu unterscheidenden Offenbarungsglaubens (Supranaturalismus) erscheinen seit der Kantischen Periode *Storr*[10] und *Reinhard*[11], als Vertreter des Rationalismus *Wegscheider*[12], *Paulus*[13], *Röhr*[14], während

noch Andere, wie *Schott*[15], *Bretschneider*[16], *Tzschirner*[17], durch Aufstellung eines sogenannten rationalen Supranaturalismus eine Vermittlung der Extreme herzustellen oder vorzubereiten suchten.

1 Geb. 1721, † 1804. (Seit 1740 hatte *Kant* Theologie studiert.) Sämmtliche Werke herausgegeben von *Rosenkranz* und *Schubert*, Lpz. 1837 ff. XII. *Hartenstein* X. 1838 ff.

2 Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781. 2. Ausg. 1787. Die spätern Auflagen sind nur unveränderte Abdrücke der zweiten.

3 Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788 — Kritik der Urteilskraft, 1790. Für die *Theologie* besonders wichtig: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Königsb. 1793. 2. verm. Aufl. 1794.

4 Vgl. *Flügge*, Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftl. und praktischen Theologie, Hannover 1796. 1800. II. 8. *Reinhard*, Vorr. zur 3. Ausg. der christl. Moral 1797. *J. F. Flatt*, obss. ad comparandam doctr. Kant. cum christiana 1792 (Opusc. Nr. 7). *Kessler*, Darstellung und Prüfung des Kantischen Rationalismus in der Religion, besonders in der Exegese, Würzb. 1818. Art. „*Religionsphilosophie*" in RE² XII. (von *Ulrici*).

5 Joh. Heinrich, Privatdocent der Philosophie zu Halle, am Ende des 18. Jahrh.: Versuch einer Kritik der Religion 1790 — Censur des christlich-protestantischen Lehrbegriffs, mit besonderer Hinsicht auf die Lehrbücher von Döderlein und Morus, Berlin 1791—1795. 2. Aufl. 1796 — Dilucidationes ad theoret. christ. rel. part. 1793. II. — Religion der Mündigen 1800.

6 K. F., geb. 1761, † 1826 als Professor zu Göttingen: Ideen zur Kritik der christlichen Religion, Gött. 1791 — Lehrb. der Dogmatik und Dogmengesch., ebend. 1800. 4. Ausg. 1822. Vgl. *Gass* IV, 349; *Frank*, III, 292 ff.

7 C. F., geb. 1766, erst Prof. in Erlangen, † 1850 als Oberhofprediger in Dresden: Entwurf einer wissenschaftlich-praktischen Theologie nach Grundsätzen der Vernunft und des Christentums 1797 — Abhandlungen zur Erläuterung einer wissenschaftlich-praktischen Theologie 1798 — Summa theol. christ. 1803 (deutsch 1805); ed. 4. 1830 — Ausführlicher Unterricht in der christlichen Glaubenslehre, für Freunde der evangelischen Wahrheit, 1807. Vgl. *Tholuck*'s Art. RE² I s. n.

8 Die Benennung *Rationalismus* ist freilich älter, als die Kantische Periode, und häufig galt sie gleich mit Naturalismus und Deismus, vgl. die Rationalistensecte in England (§. 238 Note 3) und die von *Tholuck* (II, 26) angeführte Disputation von *Sucro* vom J. 1706 (Rationalistae, Naturalistae, Libertini, Sceptici, quin imo Athei); und noch jetzt herrscht bei Vielen eine bald unabsichtliche, bald absichtliche Verwechslung der Begriffe. Schon Kant trennte beides (Rel. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, S. 216 f.). Wir sind aber überdies geschichtlich berechtigt, den Rationalismus, wie er sich in Deutschland zum System ausgebildet und wie er durch ein Menschenalter hindurch in der Kirche, gewiss nicht ohne Frucht, wenn auch einseitig, gewirkt hat und zum Teil noch fortwirkt, zu unterscheiden vom wilden und frivolen Naturalismus, der in der ausserkirchlichen Welt wuchert. Der Rationalismus hat sich doch immer an das geschichtliche und biblische Christentum angeschlossen und im Verein mit den kirchlichen Instituten, z. B. auf homiletischem Wege, zur Aufrechthaltung sittlich-religiöser Gesinnung gewirkt, namentlich auch im Gegensatz gegen einen das sittliche Bewusstsein verwirrenden Pantheismus. Und so mag denn wohl von einem *christlichen* Rationalismus, mit voller Anerkennung seiner Verdienste, geredet werden. Im Gegensatz gegen die neuern Entwicklungen, gegen die er sich abgeschlossen hat, haben Einige angefangen, ihn Rationalismus vulgaris zu nennen. Vgl. *Bretschneider*, histor. Bemerkk. über den Gebrauch der Ausdrücke Rationalismus u. Supranaturalismus (Oppositionsschr. VII, 1. 1829). *A. Hahn*, de rationalismi qui dicitur vera indole, Lips. 1827. *K. Hase*, die Leipz.

Disputation, ebend. 1827. Dessen Streitschriften I, S. 28. Dogm. S. 16. 36. Treffliches über die Sache selbst bei *Baumg.-Crusius* Compend. I, S. 476.

9 Nach *einer* Seite hin konnte auch der Supranaturalismus an Kant sich anlehnen, insofern ja eben dieser die Unzulänglichkeit der Vernunft, über göttliche Dinge zu forschen, dargelegt hat. So *Storr*, Bemerkungen über Kants philos. Religionslehre, aus dem Lat. von *Süsskind*, Tüb. 1794 (bei *Baumg.-Crus.* I, S. 466). Allein die Consequenz, dass, *weil* die Vernunft nicht ausreiche, eine Offenbarung nothwendig sein müsse, hat Kant nicht gezogen, vielmehr dieselbe dadurch abgelehnt, dass er der Vernunft auch das Vermögen absprach, ein anderes als moralisches Kriterium aufzustellen, wonach man wissen könne, dass etwas geoffenbart sei. Ihm blieb die Offenbarung etwas Problematisches, und die positive Religion blosses Vehikel der praktischen Vernunftwahrheiten. Vgl. die spec. DG.

10 Gottl. Chr., geb. 1746, † 1805 als Professor zu Tübingen: Doctrinae christ. pars theoretica 1793 — Lehrbuch der christl. Dogmatik, ins Deutsche übers. mit Erläuterungen von *C. Ch. Flatt*, 1803. Ueber die conservative Richtung der Tübinger Schule überhaupt s. *Tholuck* II, S. 145—147. u. *Palmer* in den Jahrbb. für Deutsche Theol. XI. 1 S. 108 ff. — Ueber den Supranaturalismus der Storr'schen Schule Letzterer S. 120: *„In den Fragen, die den übernatürlichen Ursprung des Christentums und der Bibel, die Wunder, die Weissagungen betreffen, bekämpfte derselbe den Rationalismus; aber wie dieser Kampf selber schon mit rationellen Mitteln geführt wurde, so zeigte er sich in allem Uebrigen, im ganzen Ton der Glaubens- und Sittenlehre, als der leibliche Bruder des Rationalismus; ja, während der sächsische Supranaturalismus sich der Form nach immer noch an die kirchliche Dogmatik anschloss, waren jene Schwaben zwar biblische, aber nicht kirchliche Theologen."*

11 Franz Volkmar, geb. 1753, † 1812 als Oberhofprediger in Dresden. S. dessen Geständnisse, Sulzb. 1810 — Epitome theol. christ. e F. V. Reinhardi acroasibus acad. descript. atque obss. auct. (ed. *Hoepfner*) 1805 — Vorlesungen über Dogmatik, mit literar. Zusätzen herausgeg. von *F. B. Berger* (1801) und *H. A. Schott*, Sulzb. 1818. Der Supranaturalismus Reinhards ist ein rein ethisch-verständiges Product einer zarten Gewissenhaftigkeit auf der einen und einer streng logischen Consequenz auf der andern Seite. Die Grundanschauung, die durch das Ganze hindurchgeht, ist von der rationalistischen nicht sehr verschieden, wie denn auch Reinhards Predigten, in ihrer überwiegend moralisierenden Textbehandlung, die Vorläufer vieler rationalistischen Predigten geworden sind. — Mit Verzichtleistung auf jedes kirchlich-traditionelle oder philos. Princip haben den biblischen Supranaturalismus dargestellt: *A. Hahn*, Lehrb. des christlichen Glaubens, Lpz. 1828. (1858. 59.) *G. Ch. Knapp*, Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre, nach dem Lehrbegriff der evang. Kirche, herausgegeben von *G. Thilo*, Halle 1827. Biblische Glaubenslehre, vornehmlic für den prakt. Gebrauch, herausgeg. von *Guericke*, Halle 1840.

12 J. A. L., geb. 1771, † 1849 als Professor zu Halle: Institutiones theol. christ. dogm. 1813. Ed. 8. 1844. Dagegen: *W. Steiger*, Kritik des Rationalismus in Wegscheiders Dogmatik, Berlin 1830.

13 H. E. G., geb. 1761, anfangs in Jena, † 1851 als Prof. u. Kirchenrat in Heidelberg — mehr auf exegetischem Wege (Commentar über das N. Test. — Leben Jesu) und als Organ des Liberalismus — Sophronizon, 1818 ff. — Der Denkgläubige 1825. 1829.

14 J. F., geb. 1777, † 1848 als Generalsuperint. in Weimar: Briefe über den Rationalismus, zur Berichtigung der schwankenden und zweideutigen Urteile, die in den neuesten dogmatischen Consequenzstreitigkeiten über denselben gefällt worden sind, Sondersh. 1813 — Kritische Predigerbibliothek seit 1820 — Grund- und Glaubenssätze der evang.-protestantischen Kirche, Neust. 1832. 1834 — Predigten.

15 H. A., geb. 1780, † 1835 als Professor in Jena: Epitome theolog. dogmaticae, Lips. 1811. 1822.

16 K. G., geb. 1776, † 1848 als Generalsuperintend. in Gotha: Handbuch der Dogma-

tik der evangel.-luther. Kirche, Lpz. 1814. 1818. II. 4. Ausg. 1838 — Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, nach den symbol. Büchern der protestant.-luther. Kirche, ebend. 1805; neueste Aufl. 1841. (Ueberwiegend histor. Richtung.)

[17] H. G., geb. 1778, † 1828 als Professor und Superintendent in Leipzig: Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre nach dem Lehrbegriffe der evang.-protest. Kirche, herausgeg. von *K. Hase*, Lpz. 1829. (Nebeneinanderstellung beider Systeme.) *Eine treffende Charakteristik des Theol. und Schriftst. *Tz.* bietet *P. M. Tzschirners* Art. in RE² XVIII, S. 393 ff.*

Uebrigens stand mit dem Kantisch-rationalistischen System, so gut wie früher mit dem Wolffischen, der Gang der Litteratur überhaupt in auffallender Parallele. Die Schillerperiode (Worte des Glaubens), *Tiedge's* Urania (1801). Auch auf populärem Gebiete (in der Predigtlitteratur u. den Erbauungs- u. Jugendschriften) spiegelte sich diese Richtung ab. Stunden der Andacht und ihre Wirkung, *Dinters* Schullehrerbibel.

§. 280.

Die neuere speculative Philosophie. Fichte. Schelling.

C. M. Michelet, Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel, Berlin 1837. II. *H. M. Chalibäus*, historische Entwicklung der speculativen Philos. von Kant bis Hegel, Dresden 1837. 1839. *K. Biedermann*, D. deutsche Phil. v. Kant bis auf u. Zeit, 2 Bde. Lpz. 1842. *Fr. Harms.* Die Phil. seit Kant, Berlin 1876. Zur Lit. vgl. Encycl. S. 306 f. *C. Fortlage*, genetische Geschichte der Philosophie seit Kant, Lpz. 1832. *Bartholmess*, les doctrines religieuses de la philosophie Allemande, 1856 II. (Vgl. die Litt. zu § 275.)

Sowohl der Rationalismus als der Supranaturalismus der Kantischen Periode standen auf dem gemeinsamen Boden einer verständig-abstracten, in beschränkten Kategorien sich bewegenden Denkweise; und erst der neuern speculativen Philosophie, wie sie durch den *Fichte*'schen *Idealismus*[1] hindurch zur *Schelling*'schen Philosophie des Absoluten[2] sich durcharbeitete, blieb es vorbehalten, auf das Tiefe und Bedeutungsvolle der kirchlichen Dogmen, d. h. zunächst auf ihren speculativen Gehalt, wieder aufmerksam zu machen und so den Geist von der blossen Peripherie des religiösen Denkens wieder in das Centrum desselben hineinzuweisen. War aber dort das tiefere speculative Interesse in dem empirisch-praktischen untergegangen, so zeigte sich nun sofort das Gegenteil. Die esoterische Gnostik bemächtigte sich einer dem damaligen Geschlechte noch rätselhaften Hieroglyphensprache, welche mit orthodox klingenden Formeln einen von der Kirchenlehre verschiedenen, ja der praktisch-religiösen Denkweise nicht selten zuwiderlaufenden Sinn verband. Nicht nur ward so das Historische zur blossen mythischen Hülle des Speculativen, sondern auch die Kantische Trias von *Gott, Freiheit* und *Unsterblichkeit*, an welcher die Rationalisten in ihrer ehrlichen Nüchternheit festgehalten, ging jetzt nur allzu leicht in einem die Persönlichkeit Gottes und des Menschen vernichtenden, Gott und Welt vermengenden Pantheismus unter: so dass, während die Einen zur Wiederkehr einer christlichen Philosophie sich Glück wünschten, die Andern bedenklich fragten, ob mit diesem Tausche viel gewonnen sei?[3]

[1] *J. G. Fichte,* geb. 1762, † 1814 als Professor der Philosophie in Berlin. Es sind verschiedene Perioden bei Fichte zu unterscheiden. Der Versuch einer Kritik aller Offenbarung (1792), welcher erst anonym erschien und für eineKantische Arbeit galt, steht auch noch ganz auf Kantischem Standpunkte. Die Wissenschaftslehre (1794 ff.) ist dagegen rein speculativ-idealistisch, und (ob wirklich oder scheinbar atheistisch?) in dieser Gestalt nicht geeignet, auf die Theologie angewandt zu werden. Erst die spätern (mehr populär gehaltenen) Schriften befleissigen sich einer christlichen Ausdrucksweise und legen es darauf an, die Uebereinstimmung mit dem Christlichen nachzuweisen. Dahin gehört vor allem die Anweisung zum seligen Leben oder die Religionslehre (Berlin 1806), wo, ganz im Gegensatz gegen den moralisirenden Rationalismus, das vierte Evangelium wieder als das Hauptevangelium herausgehoben und auf das Einssein von Vater und Sohn (den im Menschen sich bewusst werdenden Gott) alles gebaut wird. Vgl. des Benedictiners von Banz, *Joh. Bapt. Schad,* gemeinfassliche Darstellung des Fichte'schen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie, Erf. 1800—1802. III. *Baumg.-Crusius,* I, S. 455—457. *K. Hase,* Jenaisches Fichtebüchlein, Leipz. 1856. *J. F. Erdmann,* Fichte, der Mann der Wissenschaft u. des Katheders, Halle 1862. *Kym,* Gedächtnissrede, Zürich 1862. *Fr. Zimmer,* Fichte's Rel. Phil., Berlin 1878.

[2] *F. W. Jos. von Schelling,* geb. 1775 (1841 von München nach Berlin berufen, † 1854), versöhnte den Idealismus Fichte's mit dem Realismus (Subject und Object) durch die Beides (spinozistisch) vermittelnde Identitätsphilosophie: Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums, Stuttg. u. Tüb. 1803. 1813; besonders Vorles. 8 (über die histor. Construction des Christentums) u. Vorles. 9 (über das Studium der Theologie). Ganz im Gegensatze gegen den Kantischen Rationalismus wird hier das eine Mal (S. 180) die Lehre „*vom Menschgewordenen Gotte*", das andere Mal (S. 184) die „*Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen*" als erster Gedanke des Christentums bezeichnet, der zugleich seine Vollendung erhalte in der Lehre von der *Dreieinigkeit,* welche Lehre dann auch freilich wieder, „wenn sie nicht *speculativ* gefasst wird, eine *sinnlose* ist" (S. 192). Die ganze 9. Vorles. enthält eine ebenso bestimmte Polemik gegen den (empirischen) Supranaturalismus, wie gegen den Rationalismus (Kants), sowie gegen die *historische* Fassung des Christentums. — Philos. u. Religion, Tüb. 1804. — Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. J. Jacobi (vgl. §. 281), Tüb. 1812. — In der spätern Periode seines Lebens hat sich Schelling mehr der positiv christlichen und theistischen Ansicht genähert, s. Vorr. zu *V. Cousin,* aus dem Franz. von *Beckers,* Stuttg. 1834. Vgl. *A. Planck,* Schellings nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für die Theologie (deutsche Zeitschr. für christl. Wiss. u. christl. Leben VIII. März 1857). — Die Schelling'sche Schule äusserte sich erst mehr auf dem naturphilosophischen, als auf dem religionsphilosophischen und theologischen Gebiete. Auf letzterm: *Heinr. Blasche* († 1832), das Böse, im Einklange mit der Weltordnung dargestellt, Lpz. 1827 — Philosophie der Offenbarung, Gotha 1829. Ueber *Eschenmayers* Stellung zu dieser Philosophie s. *Reinhold,* Gesch. der Philos. II, 2 S. 388. Dass auch *Schleiermachers* philos. Bildung mit der Schelling'schen zusammenhänge, wird nicht geleugnet werden können, obwohl gerade die Anwendung auf Religion und Theologie eine ganz verschiedene, weit mehr an *Jacobi* sich anlehnende war (vgl. § 281). Vgl. *Dorner,* Schellings Potenzlehre (Jahrbb. für deutsche Theologie 1860); *E. A. Weber,* Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling, Strasb. 1860.

[3] Vgl. *F. Köppen,* Schellings Lehre, oder das Ganze der Lehre vom absoluten Nichts, Hamburg 1803. *G. F. Süsskind,* Prüfung der Schelling'schen Lehre von Gott, Weltschöpfung, moralischer Freiheit u. s. w., Tüb. 1812. *Ehrenfeuchter,* Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung (Jahrbb. f. D. Th. 1859, 2).

Auch hier wieder die Parallele auf dem Gebiete der Litteratur und Kunst. Die Romantik (Gebr. *Schlegel, Tieck, Novalis*), *Goethe* (im Gegensatz zu *Schiller* aufgefasst), *Creuzer* und *Voss,* Symbolik und Antisymbolik.

§. 281.

Herder und Jakobi. — de Wette und Schleiermacher.

Wenn nun so die speculative Philosophie bereits eine Vermittlung der Gegensätze herbeizuführen schien, so entstand doch noch die Frage, ob überhaupt von ihr die rechte Vermittlung zu erwarten sei? Hatte schon der Dichtergeist eines *Herder*[1], der Kantischen Kritik gegenüber, auf die historische Natur der christlichen Dogmen und auf den Unterschied von Religion und Lehrmeinungen hingewiesen, hatte er, im Zusammenhange mit der modernen Bildung, zu einer lebenswarmen, aus der Tiefe orientalisch-biblischer Weltanschauung geschöpften Behandlung christlicher Gegenstände die Bahn gebrochen, so suchte, im Gegensatz gegen die Philosophie des Absoluten, der fromme Weise *Friedrich Jacobi*[2] dem Glauben, den er vom Wissen unterschied, seine stille Heimat zu sichern in der Brust des Menschen; und wenn er auch damit weder den Kirchenglauben noch den streng biblischen Glauben meinte (im supranaturalistischen Sinne), so fand doch seine glaubens- und ahnungsvolle Lehre auch bei denen Anklang, die nach Positiverem Verlangen trugen. Auf dem Grunde dieser, das religiöse Gefühl vor allem berücksichtigenden Philosophie und im Anschluss an die neuere philosophische Bildung überhaupt[3], erhob sich sonach eine theologische Schule, die ebensosehr auf kritisch-historischem, als philosophischem, und mehr auf psychologisch-anthropologischem, als auf dem objectiven Wege speculativer Forschung die Extreme zu vermitteln bemüht war. Als Gründer derselben sind, obwohl in verschiedener Weise, *de Wette*[4] und *Schleiermacher*[5] zu betrachten, von denen der Erstere mehr auf psychologisch-synthetischem Wege die religiös-symbolische Bedeutung der geschichtlich gewordenen Dogmen für das gläubige und ahnende Gemüt nachwies, während der letztere mehr analytisch-dialektisch das Specifisch-Christliche in seiner Eigentümlichkeit aufzufassen und die kirchlichen Dogmen als den jedesmaligen Ausdruck des Gesammtgefühls aller Gläubigen zu begreifen suchte.

[1] Geb. 1744, † 1803 als Generalsuperintendent in Weimar: Werke zur Religion und Theologie, Tüb. 1805 ff. XII. Herder hat zwar keine Dogmatik geschrieben, aber durch die ganze Richtung, die er der Theologie (von Vielen unverstanden) zu geben suchte, ist er von der höchsten Bedeutung: Briefe über das Studium der Theologie, Brief 29 ff. — Christliche Schriften (vom Erlöser der Menschen; von Gottes Sohn, der Welt Heiland; vom Geist des Christentums; von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen). Zusammengestellt findet man Herders dogmatisch-theologische Ansichten in: J. G. v. Herders Dogmatik, aus dessen Schriften dargestellt und mit litterarischen und kritischen Anmerkk. versehen von einem Freunde der Herderschen Gnosis (*Augusti?*), Jena 1805. Vgl. Herder-Album, Jena 1845. Herders Lebensbild, von seinem Sohne, Erl. 1846. — Ueber *Herders* philosophische Rich-

tung: *Erdmann,* G. Herder als Religionsphilosoph, Hersfeld 1866. *A. Werner,* H. als Theolog 1871; *O. Pfleiderer,* H. und Kant (J. pr. Th. 1875). — Ausg. der Werke durch *Suphan,* 28 Bde Berlin 1877—86.

2 Geb. 1743, seit 1804 Präsident der Akademie der Wissenschaften zu München: † 1819. Sämmtl. Werke, Lpz. 1812. VI. — Briefwechsel, ebend. 1825—1827. II. — Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, ebend. 1811. Vgl. *J. Kuhn,* Jacobi u. die Philosophie seiner Zeit, Mainz 1824. *H. Fricker,* die Phil. des Fr. Hr. Jacobi, Augsb. 1854.

3 Schleiermacher gestand, dass er von Jacobi seine Anregung empfangen habe (*Baumg.* I, S. 468); aber auch Schelling hatte auf ihn gewirkt. de Wette schloss sich dagegen an *Fries* an, der im Sinne Jacobi's die Kantische Philosophie vervollkommnete. Wissen, Glauben, Ahnung.

4 W. M. Leberecht, geb. 1780, 1810—1819 Prof. in Berlin, seit 1821 Prof. in Basel, † 1849. Seine Grundansichten finden sich entwickelt in den Erläuterungen zum Lehrbuch der Dogmatik, über Religion und Theologie, Berlin 1821. — Lehrb. der christl. Dogmatik in ihrer histor. Entwicklung, ebend. 1821. 3. Aufl. 1840. II. — Christl. Sittenlehre, ebend. 1819—1824. III. Populär: Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluss auf das Leben (Vorlesungen), Berlin 1827. 8. — Theodor, oder des Zweiflers Weihe, 1821. 1828. II. — Das Wesen des christl. Glaubens, vom Standpunkte des Glaubens dargestellt, Basel 1846 — Predigten. Vgl. *Schenkel,* de Wette und die Bedeutung seiner Theologie für unsere Zeit; *Hagenbach,* W. M. L. de Wette, eine akadem. Gedächtnissrede, Lpz. 1850; *Lücke,* W. M. L. de Wette, Hamb. 1850; *Wiegand,* dass. 1879; *Stählin,* dass. 1880. *G. Frank,* dass. RE² XVIII, s. n.

5 Friedrich, geb. 1768, † 1834 als Prof. in Berlin: Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799 (in dieser ersten Gestalt wenig Beziehung auf das Positive Christentum darbietend, vielmehr den Verdacht des Phantheismus weckend, aber schon jetzt die Religion als Gefühl fassend, im Gegensatz gegen Wissen und Thun; die spätern Auflagen [4te 1829] haben durch Anmerkungen die Uebergänge aus den Reden in die christliche Dogmatik angedeutet) — Darstellung des theolog. Studiums, Berlin 1811. 1830 — Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt, ebend. 1821. 1830. II. u. ö. — Predigten. (Sämmtliche Werke, seit 1834 in 3 Abt.) — Vgl. *Braniss,* über Schleiermachers Glaubenslehre, Berlin 1822. *H. Schmid,* über Schleiermachers Glaubenslehre, Lpz. 1835. *K. Rosenkranz,* Kritik der Schleierm. Glaubensl. Königsb. 1836. *G. Weissenborn,* Darstellung und Kritik der Schleiermacherschen Dogmatik, Lpz. 1849. *Baumg.-Crusius,* Schleiermachers Denkart u. Verdienst, Jena 1834. *Lücke* (Studien u. Krit. 1834, 4.). *Strauss,* Schleiermacher und Daub, in den Halle'schen Jahrbüchern 1834, Nr. 20 (wieder abgedr. in den „Charakteristiken u. Kritiken" 1839). *Auberlen,* Schleiermacher, ein Charakterbild, Basel 1859. *Gass* in RE² XIII s. n. Weitere Lit. ebd. Vgl. *Bender,* Schl.'s Theologie, 2 Bde. Nördlingen 1876—78.*)

§. 282.

Restaurationsversuche. Die praktische Frömmigkeit und die neuere theologische Bildung.

Aber auch mit *dieser* nur dem gebildeten Geiste zusagenden Vermittlung war der Menge der Gläubigen nicht gedient, und wenn der Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus erst nur das

*) Für die Genesis der Schleiermacherschen Theologie: Fr. Schleiermachers Briefwechsel mit *J. Ch. Gass,* mit einer biographischen Vorrede von Dr. *W. Gass,* Berlin 1852. Vgl. auch Selbstbiographie (im 26. Jahre) mitgeteilt von *Lommatzch* (Z. h. Th. 1851. H. 1.) und *Gelzers* Monatsbl. IV, 1 (Schleiermacher und die Brüdergemeinde, zur inneren Geschichte des deutschen Protestantismus).

Ansehen einer Schuldifferenz hatte, so zeigte sich's nur zu bald, dass der den kirchlichen Interessen auf längere Zeit entfremdete Sinn des Volkes nun wieder, durch die Zeichen der Zeit belehrt, nach einer kräftigen Speise verlange. An der Stelle eines schüchternen und selbst von rationalistischen Elementen nicht unberührten Supranaturalismus der Schule liess sich nun wieder der Glaube der Väter in strengern Formen und im Gegensatze gegen die neuere Bildung vernehmen. *Claus Harms* forderte bei dem Wiedergedächtniss der Reformation den alten lutherischen Glauben in Thesen zurück, indem er bewies, dass es mit der Vernunftreligion nichts sei[1]. *Sartorius* wies auf die Verwandtschaft des *Rationalismus* mit dem Romanismus[2]. An leidenschaftlicher Aufregung und an Verdächtigung von beiden Seiten fehlte es nicht[3], und nur das überwiegend praktische Interesse, das sich in Verbreitung der Bibel und des Christentums und in Gründung frommer Anstalten bethätigte[4], liess über die vielfachen Störungen hinwegsehen, welche diese Parteikämpfe herbeiführten. Mit dem praktischen Interesse hielt aber auch das wissenschaftliche Schritt, und erfreulich ist es zu sehen, wie bei allem Kampfe der Parteien die edlere Wissenschaft sich über demselben hielt. Exegese und Kirchengeschichte erkannten immer mehr ihre Aufgabe, nach der einen Seite sich frei zu halten von dogmatischen Vorurteilen, nach der andern aber in das Wesen der Dinge tiefer einzudringen und an die Stelle todter Schematismen lebendige Gestalten zu setzen[5]. Auch die aus Indifferentismus lange vernachlässigten Unterscheidungslehren der Kirchen fanden in der Symbolik ihre rein wissenschaftliche Erörterung[6]. Die Sittenlehre ward in nähere Verbindung mit der Glaubenslehre gebracht[7], das Ganze der theologischen Wissenschaften nach neuen Gesichtspunkten betrachtet[8], und auch die praktische Theologie einer totalen Umgestaltung entgegengeführt[9].

[1] *Claus Harms*, in Kiel (geb. 1778, † 1855). Vgl. seine Selbstbiographie, Kiel 1851; *Baumgarten*, Denkmal für Claus Harms, Braunschw. 1855; *Kaftan*, Cl. H., Basel 1875; *Lüdemann*, Erinnerung an Cl. H. u. s. Zeit, Kiel 1878. *Pelt-Carstens* in RF² V, S. 616—621): Das sind die 95 Theses oder Streitsätze Dr. Luthers, zum besondern Abdruck besorgt, und mit andern 95 Sätzen vermehrt, Kiel 1817. Ueber den Thesenstreit vgl. evang. KZ 1829, Nr. 45—48. 58—60. 80 ff. 88 ff. (Schriften von *Ammon* und *Schleiermacher*.) „Dass es mit der Vernunftreligion nichts ist", Lpz. 1819. Wogegen *Krug* („Dass es mit der Vernunftreligion doch etwas ist"), *Baumgarten-Crusius* u. Andere, s. *Schröder*, Archiv der Harms'schen Thesen oder Charakteristik der Schriften, die für oder gegen dieselben erschienen sind, Altona 1818.

[2] E. W. Ch., geb. 1797, Prof. in Dorpat, † 1859 als Generalsup. in Königsberg: Die Religion ausserhalb der Grenzen der blossen Vernunft, nach den Grundsätzen des wahren Protestantismus gegen die eines falschen Rationalismus, Marb. 1822. Vgl. auch *Heinr. Steffens*, von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, eine Stimme aus der Gemeinde, Breslau 1823.

[3] Die Rationalisten beschuldigten die Supranaturalisten (Pietisten, Mystiker) antiprotestantischer Tendenzen, die Supranaturalisten verlangten von jenen, dass sie aus der Kirche schieden, oder forderten auch wohl zu ihrer Vertreibung auf. Ihr Organ: Hengstenbergs Ev. KZ. — Leipz. Dispntation 1827 (vgl. *Hase's* Schrift unter diesem Titel). Vgl. *Schwarz*, Z. Geschichte d. neuesten Theol., Bd. 1, Kap 1.; *Witte*, Tholuck's Leben (1885 f.). RE[2] Artt.: Altenstein, Hengstenberg, Röhr, Tholuck, Wegscheider; *Bachmann*, Hengstenberg's Leben, Gütersloh 1876—79.

[4] Bibel- uud Missionsanstalten, von England aus auf den Continent verpflanzt, Basel 1816; Berlin 1823. Die beredtesten Apologeten! — Die blosse Negation baut und schafft nichts, kritisirt nur.

[5] Wenn die Exegese sich bald nach *Ernesti* wieder aufs Neue (oft willkürlich genug) in den Dienst der theol. Richtungen begeben hatte (*Storr* und *Paulus*), so sicherte *Winer* abermals der grammatisch-historischen Interpretation ihre Rechte, während *Lücke* (mit seinem Joh.) einer dynamisch eindringenden Auslegungsweise Bahn machte: und wenn früher die Kirchengeschichte als Geschichte der menschlichen Thorheiten war betrachtet worden, so ward sie von *Gieseler* in würdiger Unbefangenheit behandelt, und *Neander* wies an ihr den Entwickelungsgang des göttlichen Reiches nach. Merkwürdig ist auch der mit der neuen historischen Richtung erwachte Sinn für Monographien. Dies alles wirkte auf eine energische Behandlung der Dogmen zurück, und half die Gespenster nach beiden Seiten hin verscheuchen.

[6] *Marheineke* und *Winer*, s. oben § 16, n. 9.

[7] In seiner kritischen Uebersicht der Ausbildung der theologischen Sittenlehre seit Calixt (theol. Zeitschr. Berlin 1819, S. 247 ff.) hatte *de Wette* auf manche Gebrechen aufmerksam gemacht. — In Verbindung mit der Dogmatik behandelten die Sittenlehre, jedoch von verschiedenen Standpunkten aus: *C. I. Nitzch*, System der christlichen Lehre, Bonn 1829 ff. 6 Aufl. und *J. T. Beck*, die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden, Stuttg. 1840. I. 1. 1841. I. 2.

[8] Seit *Schleiermacher* erhielt die theologische Encyklopädie eine wissenschaftliche Gestalt, was auch auf die Dogmatik zurückwirkte.

[9] So haben *Schleiermacher* und nächst ihm *Nitzsch*, *Marheineke*, *Alex. Schweizer*, *Vinet*, *Gaup*, *Ehrenfeuchter*, *Palmer*, *von Zezschwitz* u. A. die praktische Theologie zur Wissenschaft erhoben. Das praktisch-dogmatische Interesse musste dadurch unstreitig gewinnen.

§. 283.

Die Hegel'sche Philosophie und die Junghegelianer.

J. H. Fichte, über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heut. Philosophie, Heidelberg 1832. —, die Hegelingen, Halle 1838. *Zellers* theol. Jahrbb. (seit 1842). *C. A. Thilo*, die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Principien beleuchtet, Lpz. 1851. *Zeller*, die Tübinger histor. Schule in *Sybels* hist. Zeitschrift 1860. (dass. in Vortr. u. Abh. 1875, 2. Aufl.) und der Artikel „Tübinger Schule" von *Landerer* Wagenmann RE[2] XVI, s. v. *Dorner*, Gesch. d. protest. Theol. (1868) S. 776 ff.

Aber auch die Philosophie blieb nicht stehen. Die erst mehr der Naturseite zugekehrte, mit überwiegender Phantasie behandelte Schelling'sche Lehre wurde durch *Hegels* [1] methodisch-dialektische Behandlung noch bestimmter auf das historisch-ethische Gebiet verpflanzt und dadurch auch zur deutsch-protestantischen Theologie in ein engeres Verhältniss gesetzt. Dem Begriffe wurde auch auf dem religiösen Gebiete die Alleinherrschaft eingeräumt, Gefühl und Vorstellung als niedere Formen zurückgewiesen. Darin der Hauptgegensatz

zur Schleiermacher'schen Schule. Während zu des Stifters Lebzeiten vorerst nur zwei Theologen, *Daub*[2] und *Marheineke*[3], sich entschieden dieser Lehre zugewandt hatten, tauchte nach des Meisters Tode eine bedeutende Schülerzahl aus dem jüngeren Geschlechte der Theologen auf, die indessen in Beziehung auf die wichtigsten Lebensfragen der Kirche bald in zwei Fractionen sich teilten, wovon die eine (die rechte)[4] eine supranaturalistische oder doch theistisch-conservative, die andere (linke)[5] eine (immer sichtbarer heraustretende) kritisch-destructive Tendenz an den Tag legte. Ausserdem sind von Andern, mit Berücksichtigung der neuesten Vorgänge, andere und selbständige Wege eingeschlagen worden, sowohl auf rein-philosophischem[6], als theologischem Gebiete[7]. So weit indessen noch immer die Richtungen aus einander gehen[8], deren nähere Bezeichnung und Würdigung der Dogmatik (in Verbindung mit der Religionsphilosophie) zu überlassen ist, so ist doch den meisten neuern Darstellungen des christlichen Glaubens das gemeinsam, dass sie, über den früheren Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus bereits hinausgehend, auf die tiefern Anforderungen des forschenden Geistes und gläubigen Gemütes, wie auf den gegebenen Inhalt der Kirchenlehre sinnig eingehen und weder mit blossen Machtsprüchen fremder Autorität, noch mit oberflächlicher Halbheit des eigenen Urteils sich zufrieden stellen. Und eben darin liegt bei allem Verwirrenden und Betrübenden, das mit unterläuft, die Bürgschaft für den endlichen Erfolg dieser Bestrebungen.

[1] Geb. 1770, seit 1818 Professor der Philosophie zu Berlin, † 1831: Sämmtliche Werke, seit 1832 — Phänomenologie des Geistes, Bamb. 1807 — Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Heidelberg 1817, 3. Ausg. 1831 — Vorlesungen über die Philosophie der Religion, herausgegeben von *Marheineke,* Berlin 1832. II. — Merkwürdige Vorrede zu *Hinrichs'* Religionsphilosophie 1822 (in Beziehung auf das religiöse Gefühl). — Streitigkeiten: *H. Leo,* die Hegelingen, Halle 1838. 1839. *Kahnis,* Ruge und Hegel, Quedl. 1838. *Rheinwald,* Repertorium XXXI, S. 28 ff. — Zu weiterer Beleuchtung: *Gabler,* die Hegelsche Phil. 1833; *Ulrici,* über Princip u. Methode der Hegel'schen Philosophie, 1841; und weitere hierauf bezügliche Schriften von *Michelet, Trendelenburg, Weisse, Rosenkranz, Erdmann, Ulrici.*

[2] K., geb. 1765, † 1836 als Professor und Kirchenrat in Heidelberg. Daub hatte die ganze philosophische Entwicklung von Kant bis Hegel in sich selbst durchgemacht. Werke, herausgegeben von *Marheineke* und *Dittenberger,* Berl. seit 1838 — Theologumena s. doctrinae de relig. christ. ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora, Heidelb. 1806 — Einleitung in das Studium der Dogmatik aus dem Standpunkte der Religion (ebend. 1810) — Judas Ischariot, oder das Böse im Verhältnisse zum Guten betrachtet, 3 Hefte in 3 Abt. (ebend. 1816—1819) — Die dogmatische Theologie jetziger Zeit, oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens (ebend. 1833) — System der christlichen Dogmatik (erster Tl.), herausgegeben von *Marheineke* und *Dittenberger,* Berlin 1841. — Vgl. (*Strauss*) Daub und Schleiermacher in den Charakteristiken und Kritiken, Lpz. 1839. *Rosenkranz,* Erinnerungen an K. Daub, Berlin 1837. *Strauss* (s. oben §. 281 Note 5). Unter den Schülern Daubs (teilweise Schleiermachers) hat eine neue Bahn in der theologischen Wissenschaft gebrochen *Richard Rothe* geb. 1799, gest. als Geh. K. Rat u. Prof. in Heidelberg 1869. in

seiner theol. Ethik, Wittenberg 1845 ff. (5 Bde in 2 Aufl.) und in der Schrift: „Zur Dogmatik", Gotha 1863. Dogmatik (aus d. Nachlass) II, 1870; vgl. RE² XVIII, S. 653—662.

3 Phil., geb. 1780, † 1846 als Professor der Theol. in Berlin: Grundlinien der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, Berlin 1819. 1827. Theol. Vorlesungen, herausg. von *Matthies* und *Vatke*, Berlin 1847. V.

4 *Gabler, Göschel, Rosenkranz, Rothe* u. A. Vgl. *Thilo* a. a. O.

5 *D. F. Strauss,* die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Stuttg. 1840. 1841. II.; *ders.* Ges. Schriften, 11 Bde. Bonn 1876—78. Vgl. *K. Ph. Fischer,* die speculative Dogmatik von *Strauss,* erster Band, geprüft, Tüb. 1841. *Rosenkranz,* Kritik der Strauss'schen Glaubenslehre, Leipz. 1845. — Die sogenannte „Tübinger Schule", als deren Haupt *Ferd. Christ. von Baur* zu betrachten, hat sich mehr auf dem Gebiet der Dogmengeschichte und der historisch-biblischen Kritik, als unmittelbar auf dem der Dogmatik bewegt, wie sie sich denn auch gerne die „historische Schule" nennt; obgleich nicht zu verkennen ist, dass gerade ihre Untersuchungen (von *Schwegler, Zeller, Hilgenfeld* u. A.) sowie auch die von ihr hervorgerufenen Entgegnungen und Vermittelungen tief in die Grundlagen der christlichen Theologie und ihres Lehrbegriffs eingegriffen und eine gänzliche Revision der dogmatischen Ideen veranlasst haben, an der unsere Zeit noch arbeitet.

6 Aus der Kant-Fichte'schen Periode: *Reinhold, Herbart, Fries, Krug, Köppen, Eschenmayer, Bouterwek* u. A. Aus der neuern Zeit: *G. Ritter, J. H. Fichte, C. H. Weisse, K. Ph. Fischer, Billroth, Erdmann, Drobisch* u. A. — Gegen Hegel's Schule hat in neuerer Zeit von einem grundverschiedenen Standpunkt aus die von *J. F. Herbart* reagirt (*Drobisch, Taute, Hartenstein, Allihn, Thilo* u. A.). Organ dieser Richtung: Zeitschrift für die exacte Philosophie von Allihn u. Ziller 1860 ff. Vgl. auch *Ulrici,* ‚Religionsphilosophie' RE² XII. — Ueber die weitern Erscheinungen auf dem Gebiete der Religionsphilosophie siehe auch die Zeitschr. für Phil. etc. von *J. H. von Fichte, Ulrici* und *Wirth.*

7 So haben sich im Wesentlichen, jedoch mit grösserer Hinneigung zur kirchlichen Orthodoxie, an die Schleiermacher'sche Schule angeschlossen: *Nitzsch* (vgl. §. 282 Note 7) und *A. D. Ch. Twesten* (gest. 1876), Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Hamb. 1826 u. ö.; während *K. Hase* sowohl dem kritischen als dem speculativen Elemente einen grössern Einfluss auf Beurteilung der kirchlichen Dogmen gestattet hat, s. dessen Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, Stuttg. 1826 u. ö.; Gnosis, oder evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde, Lpz. 1827. II. 2. Aufl. 1869 f. — Die neuesten Dogmatiker, *J. T. Beck* (1840), *Rothe* (Ethik s. o.), *Liebner* (1849), *J. P. Lange* (1840—1851), *Martensen* (1850—1856), *Ebrard* (1851. 1852), *Philippi* (1854—59), *Schenkel* (1859. 1860), *Weisse* (1855—60), *Al. Schweizer* (1863 ff. 2. Aufl. 1877.) *Martensen* (Dogmatik, 4. Aufl. 1870); *Dorner* (System der chr. Gl. Lehre, II, 1879—81), *Frank* (System der chr. Gewissheit, II. 2. Aufl. 1881). *Kahnis* (1861—68, III. 2. Aufl. 1874 ff.) u. A. haben von den verschiedensten Standpunkten aus teils den biblischen, teils den kirchlichen Lehrbegriff zu wissenschaftlicher Darstellung gebracht. — *A. C. Biedermann,* Christl. Dogmatik, Zürich 1869. *R. A. Lipsius,* Lehrb. der ev. prot. Dogm., Braunschweig 1876; 2. Aufl. 1879.

8 So weit eine Gruppierung möglich ist, kann man sagen, es stehe im Allgemeinen der kritisch auflösenden und zersetzenden Richtung, die, wenn sie schon das nicht Wort haben will, mit ihren Anschauungen im Pantheismus wurzelt, eine *positive,* auf die religiösen Thatsachen des Bewusstseins und der Geschichte gegründete *theistische* Anschauungsweise gegenüber. Die Anhänger dieser letzteren gehen aber wieder so auseinander, dass die Einen das Positive in der orthodoxen Kirchenlehre finden, wie sie in den Symbolen gegeben ist (eine Richtung, die weitaus mehr in der lutherischen, als in der reformierten Kirche zur Erscheinung kommt), die Andern dagegen nur die heil. Schrift als höchste Norm anerkennen und ihr die Symbole unterordnen. Wiederum aber macht sich hier (nur unter anderer Form)

der alte Gegensatz geltend zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, indem die Einen, die streng Bibelgläubigen, das Schriftwort (nach Geschichte und Lehre) mit dem Worte Gottes schlechthin identificieren und alles abweisen, was auf Kritik und historische Vermittlung des göttlich Gegebenen mit dem menschlich Gewordenen sich einlässt, die Andern (wenn auch wieder auf verschiedenen Wegen) eine solche Vermittlung suchen, ohne darum den Offenbarungsgehalt in blosse sittlich-religiöse Maximen des gesunden Menschenverstandes auflösen zu wollen, wie der triviale Rationalismus. Indessen durchkreuzen sich die Richtungen vielfach in den Einzelnen, und so kann das noch in der Gährung Begriffene keineswegs als Material der Dogmengeschichte verwertet werden.

Die vermittelnde Richtung hatte ihr hauptsächliches Organ erst in der von *Schleieimacher*, *de Wette* und *Lücke* herausgegebenen Theologischen Zeitschrift, Berlin 1819—1822, und dann in den von *Ullmann* und *Umbreit* jetzt von *Köstlin* und *Beyschlag* herausgegebenen Studien u. Kritiken (seit 1828). — Seither sind andere entstanden und untergegangen namentlich die (Berliner) Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben (seit 1850) und die Jahrbücher für Deutsche Theol. herausgb. von *Liebner*, *Ehrenfeuchter* u. s. w. Stuttg. 1856 ff. Auch das Organ der jung-hegel'schen Partei: Theol. Jahrb. von *Baur* und *Zeller* (seit 1842), hat nur beschränkte Dauer gehabt.

§. 284.

Neueste rationalistischen Reaction.

Nachdem die destructive Tendenz bis zur gänzlichen Auflösung des religiösen Selbstbewusstseins in Selbsttäuschung fortgeschritten war [1], trat der modern-vulgäre Rationalismus mit der Forderung auf, die den Bedürfnissen der Zeit entsprechende, aller Dogmen möglichst entledigte Volksreligion zu werden, wie er bisher die Religion eines grossen Teiles der Gebildeten gewesen war. Dahin zielte der in Köthen gegründete Verein der „protestantischen Freunde" (Lichtfreunde) [2], der in verschiedenen Gegenden, besonders des nördlichen Deutschlands, Anhänger fand und in mehrere Zweigvereine und freie Gemeinden sich spaltete [3], für die Entwicklung der Dogmengeschichte aber von keiner andern als negativen Bedeutung sein konnte, und daher auch mehr der flüchtigen Tagesgeschichte anheimfällt. Weit bedeutender ist der Principienkampf zwischen der conservativ-kirchlichen und der Fortschrittspartei wieder hervorgetreten in dem Kampf zwischen *Stahl* und *Bunsen* und den damit zusammenhängenden Erscheinungen [4]; vorzüglich aber haben die Verhandlungen über das Leben und die Person Jesu Christi, mithin über die historische Grundlage des Christentums, den Boden der christlichen Dogmatik mehrfach erschüttert und die einzelnen Bestimmungen des auf demselben ruhenden Lehrgebäudes in Frage gestellt [5]. *In der neuesten Zeit sind dann auch diese Verhandlungen zurückgetreten, um der von mehreren Seiten ventilierten Frage nach dem Wesen der Religion selber und der Offenbarung den ersten Platz zu lassen (s. unten § 291, 292)*.

[1] *Ludwig Feuerbach*, das Wesen des Christentums, Lpz. 1841 („Beförderung der pneumatischen Wasserheilkunde!") — Das Wesen der Religion, 2. Aufl. 1850. „*Jeder Unbefangene wird zugeben, dass die Philosophie Feuerbachs, der nackte einseitige Sen-*

sualismus und Materialismus, dem aber die Einbildungskraft (auf welcher [nach F.] *Religion und Christentum beruhen) die seltsamsten Streiche spielt — in Wahrheit keine Philosophie ist*". *Ulrici* bei Herzog XII, 639.

2 *Uhlich* und *Wislicenus.* — Versammlung in Köthen 29. Mai 1844. — Ob Schrift? ob Geist? Lpz. 1845. — Die 13 Artikel. — *Uhlichs* Reformationsthesen; s. *Niedner,* KG. S. 890 ff., wo auch die Litteratur. — *Dulon* und der Bremer Kirchenstreit; vgl. Gutachten der Heidelberger Facultät (von *Schenkel*) 1852. Vgl. *Tholuck-Kahnis* 'Lichtfreunde' RE² VII, s. v.

3 Vereine in Breslau und Königsberg. *Rupp* — seit seinem Austritt aus der Staatskirche Prediger der freien evangel. Gemeinde in Königsberg. S. *Niedner* a. a. O.

4 *Bunsen,* Zeichen der Zeit, Leipz. 1855 — Gott in der Geschichte, Leipz. 1857. und die hierauf bezüglichen Streitschriften. — Als Organ der freiern protestantischen Richtung auf der von Schleiermacher eingeleiteten Bahn kann betrachtet werden die „Protestantische Kirchenzeitung", red. von *Websky* (Berlin); auch die „allgemeine kirchliche Zeitschrift" von *Schenkel* (seit 1859) hat derselben so lange sie bestand, gedient.

5 Vgl. die specielle Dogmengeschichte (Christologie).

§. 285.

Die protestantische Kirche und Kirchenlehre ausserhalb Deutschlands.

Diese Kämpfe hatte längere Zeit fast ausschliesslich das protestantische Deutschland geführt, mit Anschluss von Dänemark und der reformierten Schweiz [1]. Die meisten der übrigen protestantischen Länder hatten entweder von diesem Principienkampfe keine Notiz genommen, oder beurteilten ihn schief und ungerecht [2]. In Schweden erhielt sich im Ganzen die lutherische Orthodoxie [3]. In den Niederlanden kämpfte mehr eine gemässigte (arminianische) Gesinnung gegen die starre Dortrechter Orthodoxie [4]. In England fanden hier und da partielle Abweichungen von den 39 Artikeln statt [5], oder es machte der Sectengeist in neuen Formen sich geltend [6]. Die auf der Schule zu Oxford gepflegte Theologie des *Puseyismus* lenkte, wie im Cultus, so auch im Dogma, zum Katholicismus zurück, der indessen als der ächt kirchliche vom römischen sich unterscheiden sollte [7]. — Einen Versuch, der kirchlichen und dogmatischen Zerrissenheit aufzuhelfen, machte die in London (1846) aufgerichtete *Evangelische Allianz*, mit deren starren Artikeln aber die deutsche Wissenschaft sich schwerlich wird befreunden können [8], wie denn auch ihre praktische Wirksamkeit unbedeutend geblieben ist. Auch in Frankreich war (mit Ausnahme des deutschen Strassburg) [9] die Theologie der Protestanten hinter der deutschen Bildung grossentheils zurückgeblieben, und erst von den Laien aus wurde der Sinn für tieferes Forschen auf religiösem Gebiete geweckt [10]. Auch die Bewegungen in der Genfer und der Waadtländer Kirche waren weder nach Inhalt noch Form dazu angethan, mit dem Gegensatze des deutschen Rationalismus und Supranaturalismus in Parallele gestellt zu werden [11]. Allein die Schranken, welche die auswärtigen Kirchen von der deut-

schen Kirche abschlossen, sind in neuester Zeit vielfach durchbrochen worden, und dieselben Gegensätze, die sich in Deutschland seit bald einem Jahrhundert ausgebildet, finden sich nun auch in den verschiedenen Theologenschulen Hollands [12], in England und Nordamerika [13], im protestantischen Frankreich [14] repräsentiert. Und so begegnen wir auf dem dogmatischen Gebiete einem Kampfe, der immer grössere Dimensionen annimmt und dessen Endziel zu weissagen über die Grenzen der Dogmengeschichte hinausgeht.

[1] In Dänemark ward der Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus geführt durch *Clausen* und *Grundtvig* (s. ev. KZ. 1827 ff.; St. Kr. 1834, Heft 4). Von den deutsch-reformierten Kirchen der Schweiz hat im vorigen Jahrh. die Zürcherische am meisten dem Einfluss der damaligen neuern deutschen Theologie sich hingegeben. (*Hess* und *Lavater*, obwohl in verschiedener Weise, waren Vertreter des Supranaturalismus, *Häfeli*, *Stolz*, *Schulthess* des Rationalismus.) Ebenso hatte die Schleiermacher'sche Theologie daselbst ihre Vertreter an *L. Usteri*, Verfasser des ‚paul. Lehrbegriffs' und *Al. Schweizer* († 1888). — Schaffhausen hatte an *Georg Müller* († 1819: vom Glauben der Christen, Winterthur 1815. II.) einen im Sinne Herders, jedoch mit überwiegender orthodoxer Tendenz, wirkenden Theologen. — In Bern erhielt sich noch lange die Orthodoxie im Bunde mit der aristokratischen Verfassung. — Basel hat den Rationalismus in seinen ersten Anfängen mit *Wetstein* vertrieben (1730) und seither nicht in sich herrschen lassen. Lange Zeit galt es (mit Uebertreibung) als der Sitz des Pietismus. — Durch die Erneuerung und Stiftung der schweiz. Hochschulen (Basel 1817 bis 1835, Zürich 1833, Bern 1834) und die Berufung deutscher Lehrer (*de Wette's* nach Basel 1821) wurde die schweizerische Theologie mit der deutschen Wissenschaft in eine engere und bleibende Verbindung gebracht. Durch die Berufung von *Strauss* nach Zürich und die dadurch hervorgerufene Reaction (1839) wurde der Kampf zugleich ein politischer Parteikampf. Seither haben die verschiedenen Richtungen auch ihre verschiedenen Vertreter gefunden, teils an geborenen Schweizern, teils an Ausländern.

[2] *J. H. Rose*, der Zustand der protestantischen Religion in Deutschland, vier Reden an der Un. Cambridge, 1825; a. d. Engl. Lpz. 1826.

[3] S. *Guericke*, KG. II, S. 1884. 1087.

[4] Die Unruhen in der niederländisch-reformierten Kirche während der Jahre 1833—1839, von *X.*, herausg. v. *Gieseler*, Hamb. 1840. — Unter den holländischen Theologen haben *Heringa*, *Clarisse*, *Royaards* u. A. den Entwicklungsgang der deutschen Theologie verfolgt. *Eine an Material reiche, dabei im Urteil milde und freie Darstellung der heimischen Theologie bietet: *Sepp*, Proeve eener pragm. Gesch. der Theologie in Nederland (1787—1858) Leiden 1869.*

[5] So fand zu Anfang der Periode der rationalistische Supranaturalismus *Sam. Clarke's* († 1729) noch einige Anhänger. *Howe* wurde des Tritheismus beschuldigt. — Unter den englisch-amerikanischen Theologen zeichnete sich *Jon. Edwards* (geb. 1703, † 1758) aus. Hauptwerke: über die Freiheit des Willens und die Erbsünde. Ausgg. s. Werke: 1808 f.; 1817 u. ö. Vgl. *Howe*, in RE [2] IV, S. 44—50.

[6] Das Auftauchen neuer Secten sowohl hier als in Nordamerika ist für die Dogmengeschichte als solche gleichgültig. — Am meisten Aufsehen hat *Irving* (1792—1834) erregt, der auch auf dem Continent Anhänger gefunden hat, s. *Hohl*, Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften *Ed. Irvings*, St, Gallen 1839. Mrs. *Oliphant*, Life of E. Irving, 1862 u. ö.; *Miller*, Hist. and Doctrine of Irvingism, London 1878, II. Kleinlitteratur bei *Köhler*, Het Irvingisme, Haag 1876.

[7] Seit etwa 1820 zeigten sich die ersten Spuren der Richtung. Seit 1832 British Magazine und 1833 Tracts for the times, mit steigend katholisierender Richtung bis 1841.

Hauptvertreter: Dr. *Pusey* zu Oxford (geb. 1800, † 1882), *H. Froude*, *T. Keble*, *J. H. Newman*, welcher Letztere förmlich zur röm.-kath. Kirche übertrat. Vgl. *Weawer*, der Puseyismus in seinen Lehren und Tendenzen; a. d. Engl. von *Amthor*, Lpz. 1845. *Fock* in den Schwegler'schen Jahrbb. der Gegenwart, Aug. 1844. Repertorium von *Bruns* und *Hüfner* (Mai und Juli 1846). Allg. Berliner KZ. 1846, Nr. 12. 32. (*Niedner*, KG. S. 867.) *Schoell*, Art. ‚Traktarianismus' RE² XV, 738—791, *Buddensieg*, H. Newman etc. (ZKG. V, 34—90). Ausführlicher findet sich die neuere Theologie in England, Schottland und Amerika behandelt in der englischen Uebersetzung dieses Lehrbuches (New-York 1862) §. 285 a—e. S. 416—452.

8 Vgl. Der evangel. Bund, von *K. Mann* und *Theod. Plitt*, Basel und Frankfurt 1847. Die Frage, ob die Allianz für Deutschland von Bedeutung werden könne, erhob sich, als 1857 ihre (10.) Versammlung in Berlin stattfand und den Ausdruck lebhaftester Sympathien von Seiten Friedrich Wilhelm IV. hervorrief. Allein, arm an praktisch greifbaren Zielen und auf dem Grunde ihrer Fundamentalartikel (s. RE² IV, S. 436) jede dogmatische Auseinandersetzung vermeidend, hat die Allianz thatsächlich für Deutschland keine Bedeutung gewonnen, jedoch auf ihren Versammlungen stets Gelegenheit zur Orientierung über das evangelisch-kirchliche Leben unter allerlei Volk geboten. Vgl. *Ebrard* RE² a. a. O.

9 *Blessig, Hafner, Redslob, Emmerich, Bruch, C. Schmid, Reuss, Kienlen, Cunitz.*

10 *Benj. Constant, Cousin, Guizot.* Als Theologen: *Vincent* zu Nîmes (méditations et discours, 1830 ff.), *Vinet* (1847), *Merle d'Aubigné, Gaussin, Sardinoux.* Zeitschriften: *Ami de la religion, Sêmeur, Lien* (Organ der gemässigt liberalen Richtung), *Espérance* (Organ der gemässigten kirchl. Orthodoxie), *Archives du Christianisme* (Organ der Dissidenz), *Avenir*, (Organ der freien Kirche) u. a. Vgl. *Ullmann*, polemische Erörterungen, St. Kr. 1852. *H. Reuchlin*, das Christentum in Frankreich, Hamb. 1837. *Pfender*, RE² IV, S. 644—652, wo auch neuere Litt.

11 Der formelle Offenbarungsstreit kam hier nicht zur Sprache. Auch die Gegner der sogenannten Momiers (*Chénevière* u. A.) nehmen insofern den supranaturalistischen Standpunkt ein, als sie von dem Dogma der Schriftinspiration und der Integrität des Kanons ausgehen, freilich dann (in socinianischer Weise) *ihre* Dogmen in der Schrift finden. Schon dass hier der Arianismus (!) noch sich aufthun konnte, deutet auf die Verschiedenheit des französischen und deutschen Rationalismus. Vgl. die Schriften von *Chénevière, Bost, Malan.* Histoire véritable des Momiers, Par. 1824. Basel 1825. Dazu *de Wette*, einige Bemerkungen über die kirchlichen Bewegungen in Genf; und „Genfs kirchliche und christliche Zustände', von einem Theologen der franz. Schweiz, in der Zeitschr. für christl. Wiss. u. christl. Leben 1850, Nr. 31—34. *von der Goltz*, die reformierte Kirche Genfs im 19. Jahrhundert, Basel und Genf 1862. — Das Erscheinen der Darbysten und Irvingianer. Vgl. über die Ersteren: *J. Herzog*, les frères de Plymouth et John Darby, Laus. 1845; über die Letztern unten § 302 Anm. 4. — Der von *Scherer* angeregte Streit wegen Schriftinspiration, und die sich daraus entwickelnde neufranzösische Schule, deren Organ die Zeitschrift von *Colani*, Revue de Théologie et de Philosophie, Strasb. (seit 1850). Vgl. France protestante in *Lichtenberger's* Encyclop. Bd. V (1878), s. o.; *Nippold*, Hdb. (1867) S. 445—454.

12 So repräsentierte die *Haager* Schule (*Groen van Prinsterer, Capadose* u. A.) die strenge Orthodoxie, die *Leydener* Schule (*Scholten*) die theologische Linke, die *Gröninger* Schule (*Hofstede de Groot*) eine (liberale) Vermittlung. In der Kirche steht der moderierten Orthodoxie (*Chantepie de la Saussaye*, † *van Osterzee*, *Trollet* u. A.) eine Richtung entgegen, die mit den schweizerischen „Zeitstimmen" einig geht; vgl. *Réville*, les controverses en Hollande, Revue des deux mondes 1860. *Neuerdings hat die streng calvinist. Richtung unter *Kuyper's* energischer Führung sich gesammelt und führt rücksichtslos den Krieg gegen Alles, was nicht für sie ist. Abgesehen von buchstäblicher Repristination der Dortrechter Lehren hat sie bisher nichts zu Tage gefördert, was für die DG. von Belang wäre. Vgl. *Sepp*, Proeve (s. oben n. 4); *Köhler*, die niederl. ref. Kirche, Erlangen 1856; *Gloël*, Hollands kirchl. Leben, Wittenberg 1885.*

13 Die Oxforder *Essays and Rewiews* u. die kritischen Untersuchungen *Colenso's* über den Kanon haben einen principiellen Kampf in der englischen Kirche hervorgerufen, der wenigstens das Gute hatte, diese Kirche aus ihrem theologischen Schlafe aufzurütteln. In Nordamerika hat der Unitarismus beredte Vertreter gefunden an *William Channing* u. *Theodor Parker* († 1860) in Boston; vgl. über Letztern *Lang*, in den „Zeitstimmen" 1862, Nr. 17 ff. (und 1859. S. 379) und die englische Uebersetzung unsres Lehrbuchs a. a. O. Vgl. *Nippold*, Hdb. (1867) § 53. *Kurtz*, Lehrb. d. Kirch.-Gesch. II, § 199. Ueber die Kirchen Nordamerika's s. *Koffmane*, Abriss der neuesten K.-Gesch. (1887) S. 154 ff.; über die Sekten: ebend. S. 151 ff. — Ueber die ‚Heilsarmee' vgl. *Kolde*, die Heilsarmee, Erlangen 1885; *Pestalozzi*, Was ist die H.-A.? Halle 1886.

14 Die Ecole der Théologie nouvelle (*Athanase Coqueret, Réville*) im Gegensatz teils zur alten und veralteten, aber auch zur modernen Orthodoxie (*Guizot, Pressensé* u. A.).

§. 286.

Der Confessionalismus.

Es gehört zum Charakteristischen der Theologie des 18. Jahrhunderts, dass der Confessionsunterschied, der in der vorigen Periode mit aller Schroffheit sich geltend machte, nun gegen die neuen und frischen Gegensätze zurücktrat. Daran hatte nicht blos der rationalistische Indifferentismus, sondern ebensosehr die auf das Eine Notwendige gerichtete praktische Frömmigkeit des Pietismus und verwandter Richtungen Anteil [1]. Ob nun auch gleich die Vereinigung des Katholicismus mit dem Protestantismus im Bereiche frommer, aber unausführbarer Wünsche blieb [2], so wurde dagegen die Union von Lutheranern und Reformierten in mehreren Ländern Deutschlands factisch durchgeführt [3]. Aber eben diese Union rief auch zugleich den Gegensatz wieder hervor, der nicht nur zu wissenschaftlichen Erörterungen [4], sondern auch zu kirchlichen Unruhen und Absonderungen hinführte [5]. Und so fanden denn nicht nur der strenge biblische Supranaturalismus, sondern auch das alte Luthertum [6] sowohl wie der strenge Calvinismus [7] des 16. und 17. Jahrhunderts ihre standhaften Verteidiger wieder im neunzehnten. Das Werk der Union ist durch den dogmatischen Parteihass vielfach erschüttert worden.

1 Vgl. oben *Urlsperger* (§ 277 Note 6), *Zinzendorf* (§ 278).

2 Ob *Lavater* und *Sailer* dahin gearbeitet? — Zusammenhang der Romantik mit der katholisierenden Richtung innerhalb der protestantischen Kirche. — Uebertritte und Proselytenmacherei. Vgl. *Nippold*, Welche Wege führen nach Rom? (1869).

3 1817—1830: Preussen, Nassau, Baden, Kurhessen, Hessen-Darmstadt, Würtemberg. Vgl. die Kirchengeschichte.

4 Unter den Dogmatikern war es *Augusti*, der lange vor der Union wieder auf die wissenschaftliche Notwendigkeit hinwies, das System der lutherischen Kirche, dass schon Lessing für mehr „als ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen" gehalten, den Studierenden wieder zur genauern Kenntniss zu bringen: System der christlichen Dogmatik nach dem Lehrbegriff der lutherischen Kirche im Grundrisse dargestellt, Lpz. 1809. Auch die Bemühungen um Symbolik (vgl. § 282) zielten dahin ab. — Ueber die speciellen Erörterungen, Abendmahl und Prädestination betreffend, s. die spec. DG.

[5] *Steffens*, wie ich wieder ein Lutheraner wurde und was mir das Luthertum ist, Breslau 1831. *Scheibel*, Geschichte der luther. Gemeinde in Breslau, Nürnb. 1832. u. m. a. Ueber die daraus erfolgenden Unruhen, Suspensionen, Auswanderungen u. s. w. s. die Kirchengesch. S. auch *H. Olshausen*, was ist von den neuesten kirchlichen Ereignissen in Schlesien zu halten? Lpz. 1835. Vgl. *Niedner*, KG. S. 888 ff. *Nitzsch*, Urkundenbuch der evangelischen Union, Bonn 1852. *Schenkel*, der Unionsberuf des evangelischen Protestantismus, Heidelb. 1855. Artikel „Union" RE² XVI, 180—188 (von *Hauck*). *Wangemann*, Die preussische Union in ihrem Verh. z. Una sancta, Berlin 1884.

[6] *Rudelbach* und *Guericke*, Zeitschrift für die gesamte *lutherische* Theologie und Kirche 1840 ff. *Rudelbach*, Reformation, Luthertum und Union, Lpz. 1839. Später treten in dem Lager der Ultra-Lutheraner selbst wieder verschiedene Fractionen hervor; vgl. *Gieseler*, KG. der neuesten Zeit (Bonn 1855) S. 213. 277. *Schwarz*, Zur Gesch. d.neuesten Theol. (1864, 3. Aufl.) S. 255—336. — Zeitschrift für Protestantismus u. Kirche von Thomasius, Hofmann und Scheurl bis 1872.

[7] Dieser trat zum Teil bei den sogenannten Momiers in die Genfer Kirche (vgl. 285 Note 9), in den Niederlanden, in der Elberfelder Diöcese in seiner Stärke heraus; doch kann man nicht sagen, dass, abgerechnet die Kuyper'sche Bewegung (s. § 285, 12), dem Altluthertum ein förmliches Altcalvintum entsprochen hätte (*Niedner* S. 885).

§. 287.

Die katholische Kirche. Ultramontanismus.

Nippold, Hdb. II (1880) § 21, 22, 29, 31. (Dazu die Lit. im Anhang S. 656 f.; 661); † *Hergenröther*, K. Gesch. III (1880). *H. Schmid*, Gesch. d. kath. K. in Deutschland, 2 Bde, München 1872—74. † *Brück*, Die ration. Bestrebb. im kath. Deutschl. . . . Mainz 1865. *Werner*, Gesch. d. kath. Theol. in Deutschl. München 1866. *Reusch*, Index II, 2. passim, *Friedrich*, Gesch. d. Vatik. Conzils I (1887) Kap. 2—5.

Verschieden war der Entwicklungsgang dieser Kirche in *Deutschland* und in *Frankreich*, welche beiden Länder hier mit wenig Ausnahmen allein in Betracht kommen können [1]. Auch der deutsche Katholicismus blieb nicht unberührt von dem Einfluss der philosophischen Systeme und der herrschenden Denkweise des Jahrhunderts; und wenn nun auch, besonders durch die Regierung Joseph's II. begünstigt, die reformatorischen Tendenzen sich mehr der Verfassung zuwendeten [2], so fehlte es doch nicht an solchen, welche teils *auf*klärend [3] teils *ver*klärend (idealisierend) [4] auf die Lehre zu wirken trachteten. Auch hier führte aber die neuere Speculation aus dem unbestimmtern Aufklärungsstreben hinaus zu tieferer philosophischer Begründung des Dogmas in seinem bewussten Unterschiede vom protestantischen, wie sich dies (freilich mit verschiedenem Erfolge) bei *Hermes* [5], *Möhler* [6] und *Günther* [7] gezeigt hat. In Frankreich setzte sich zu Anfang der Periode der jansenistische Streit fort in der Constitutionsstreitigkeit [8]; seit der Revolution aber erscheint der theologische Kampf so sehr in den politischen verflochten, dass auch von den grossen Talenten, die in diesem Kampfe sich hervorthaten [9], wenig für eine ruhige wissenschaftliche Entwicklung des Dogma's erwartet werden konnte. Am meisten wissenschaftliches Interesse

gewährt, dem deutschen Hermesianismus gegenüber, die Theologie von *Bautain*, welche auf speculativem Wege die Unzulässigkeit der Speculation in dogmatischen Dingen nachwies und auf den Glauben sich zurückzog[10], während Hermes eben den Glauben *durch* Philosophie zu begründen suchte. Der päpstliche Stuhl hat Beider Lehren, als auf extremen Ansichten beruhend, verdammt. *Während so Alles beseitigt wurde, was der absolutistisch-papalen Richtung innerhalb des Katholicismus entgegen stand, führte ein *Görres*[4] die mittlerweile in Italien, besonders aber in Frankreich durch *de Maistre*[11], *Lamennais*[12] und *Lacordaire*[13], deren Parteimacht selbst *Montalembert*[14] sich beugen musste, ausgebildete ultramontane Anschauung in die massgebenden Kreise Deutschlands ein. Auf dem Wege der bischöflichen Leitung und der pfarramtlichen sowie journalistischen Beeinflussung fand sie bald ihren Weg in die Massen[15]*.

1 Unter den Leistungen italienischer Theologen zeichnet sich das dogmatische Werk des Jesuiten *Perrone* aus (Prof. am Colleg. rom. in Rom gest. 1876): praelectiones theologicae, Romae 1835 *u. ö., zuletzt in 9 Bd., das Normallehrbuch der neuscholastischen vatikanischen Theologie.*

2 Joseph II. (seit 1780) war für die katholische Kirche, was Friedrich II. für die protestantische, nur mit dem Unterschiede, dass Joseph mehr religiöses Interesse an den Tag legte, damit aber auch mehr positiv dictatorisch verfuhr. Ueber *Justinus Febronius* (Nic. von Hontheim) und die Emser Punctation (1786), über *Scipio Ricci* (Bischof v. Pistoja und Prato) unter Leopold von Toscana; s. die Kircheng. — Dahin (nicht in die Dogmengesch.) gehört auch der weitere Kampf über Hierarchie, Cölibat, Klosterwesen u. s. w.

3 *Isenbichl* (1773 Prof. in Mainz) erregte durch seine Erklärung der messianischen Weissagungen grossen Anstoss; vgl. *Schmid*, S. 59 ff. — Später hat die freiere wissenschaftliche Forschung auf dem kritisch-exegetischen Gebiete an *Jahn*, *Hug* und *Scholz* würdige Vertreter erhalten. *Dereser* und die Gebr. *van Ess* übersetzten die heil. Schriften ins Deutsche. *Blau* († 1798) untergrub die Lehre von der kirchlichen Unfehlbarkeit (Frankf. 1791) vgl. *Schmid*, S. 63. — *Jos. Muth* untersuchte das Verhältniss des Christentums zur Vernunftreligion (Hadamar 1818). *Anton Miehl* behandelte die Kirchengesch. im Geiste der Aufklärung (1807. 1812).

4 Aesthetisch idealisierend nach innen und tolerant nach aussen, stellte sich die *Wessenbergische* Schule dar, *benannt nach dem edlen Bistumverweser von Konstanz († 1860), welcher bei dem Versuche, der deutschen katholischen Kirche eine relative Freiheit von Rom zu sichern, scheiterte. Vgl. Art. 'Wessenberg' in RE² XVI, s. n.; *Beck*, W., Freiburg 1862. *Reusch*, Index II, 1081.* — [*Keller*] Katholikon, für Alle unter jeder Form das Eine, Aarau 1827. — Von dieser (dem Rationalismus verwandten) Richtung verschieden ist die mehr mystische Verklärung des Katholicismus, wie *Sailer* sie versuchte (1751—1822); und davon wieder merklich verschieden das Bestreben, den strengern Evangelismus (und Pietismus) auch dem Dogma nach in die katholische Kirche hinein zu verpflanzen, wie dies *Martin Boos*, *Al. Henhöfer*, *Joh. Gossner* versuchten, wovon zwar die letzteren zur protestantischen Kirche übergetreten, der Erstere aber im Verbande mit der Mutterkirche geblieben ist; s. *Gossner*, Selbstbiographie, Lpz. 1826. — Allen diesen in verschiedener Weise reformierenden Richtungen gegenüber hat *J. J. Görres*, (geb. 1776 gest. 1848), nicht ohne Aufwand von Geist und Kraft, den mittelalterlichen Katholicismus aufrecht zu halten gesucht, dem in der Münchener Schule neue Stützen erwuchsen *in *Möhler* (s. u. N. 6) und

J. J. Döllinger (geb. 1800, seit 1826 Prof. in München), den gelehrtesten Theologen des katholischen Deutschlands (Werner, S. 470).*

5 Georg, geb. 1775, Professor in Münster u. Bonn, † 1831. Durch die Behauptung, dass sich das katholische Dogma auf dem Wege philosophischer Demonstration erweisen lasse, brachte er den Autoritätsglauben in Gefahr, gegen welche er in seiner Philosophie keine hinreichenden Garantien darbot. Schriften: Einleitung in die christ-kathol. Theol Münster 1819. 1831. Bd. II. 1829. Christ-katholische Dogmatik, herausgeg. von *Achterfeldt*, Münster 1834. III. — Seine Lehre ward von Gregor XVI. (1835) verdammt; vgl. *P. J. Elvenich*, Acta Hermesiana, Götting. 1836. *Zell*, Acta Romana, Han. 1838. *Rheinwald*, Repertor. XXXII—XXXIV. Eine neue Verdammung der Hermesianischen Lehre erfolgte 1847 durch Papst Pius IX. Vgl. *Reusch* II, 1113 ff.

6 Geb. 1796, † 1838. Vom Protestantismus (*Schleiermacher*) aus angeregt, wandte er die an ihm geschärften Waffen gegen denselben. Durch seine Symbolik (Mainz 1832 u. ö.) ward die Polemik zwischen beiden Kirchen wieder (in der Form wissenschaftlicher Erörterung) erweckt und der Protestantismus zu neuer Prüfung seiner Sätze veranlasst. — Vorzügliche Theologen und Religionsphilosophen der katholischen Kirche: *Franz Baader* († 1841); *F. A. Staudenmaier* (Encyklopädie 1834; Philosophie des Christentums 1839; Metaphysik der heiligen Schrift 1840); *J. B. Hirscher* (über das Verhältniss des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland Tüb. 1823; die kath. Lehre vom Ablasse, ebend. 1829); u. A.

7 *Günther*, Vorschule zur spec. Theol. Wien 1828. 1848. II. *Clemens*, die speculative Theologie Günthers und die kathol. Kirchenlehre, Köln 1853. *Nep. Paul Oischinger*, die Günthersche Philosophie, Schaffh. 1852. *Baltzer*, neue theol. Briefe an Günther, Breslau 1853. Vgl.: die spec. Theol. Dr. A. Günthers u. seiner Schule (Separatabdruck aus Himmelsteins kathol. Wochenschrift), Würzb. 1853. Rudelbach u. Guericke's Ztsch. XVI. 2. *Hase*, Kircheng. 10. Aufl. S. 728; *Reusch* II, S. 1121 ff. — Ueber den anglicanischen Katholicismus s. die englische Uebersetzung dieses Lehrb. S. 458 f.

8 „*Der Jansenismus war das Salz, ohne welches schon damals* [zu Anfang des 18. Jahrhunderts] *die katholische Kirche jener Zeit sich in Verwesung aufgelöst hätte*“ *Tholuck*, Schriften II, S. 33. — *Den Kampf gegen denselben führten Jesuiten weiter fort (vgl. *Reusch*, II, 827 ff.) und hefteten jeder dem absoluten Papalismus entgegenstrebenden Regung innerhalb der kathol. Kirche den Namen des Jansenismus an. So ist auch dieser Name auf die niederländische Bewegung übertragen worden, welche seit 1724 ihre eigenen (altkatholischen) Erzbischöfe von Utrecht nebst Suffraganbischöfen von Haarlem und Deventer wählten. Vgl. *Nippold*, die altkath. Kirche von Utrecht, 1872; *Reusch* Index, II. S. 712 ff.*

9 Vorübergehende anti-kirchliche Erscheinungen des Theophilanthropinismus (1796 bis 1802), und später des St. Simonismus. — Verschiedene Anwendung des Katholicismus aufs Politische bei *Chateaubriand* (geb. 1769) und *Lamennais*. — Die (rationalistische) Kirche des *Abbé Chatel* (Aug. 1830).

10 Philosophie du christianisme, Strasb. 1835. *Rheinwald*, Acta histor. eccles. 1835 p. 305 ss. 1837 p. 68 ss. *F. Junge*, in Illgens Zeitschrift für histor. Theol. 1837. Hft 2. — Päpstl. Verurteilung 20. Dec. 1834. Vgl. † *Kuhn*, über Glauben und Wissen, in der theolog. Quartalschrift 1839, 3; *Reusch*, Index II, 1145 f. Ebd. Näheres über den sog. traditionalistischen oder ontologischen Streit des Prof. in Löwen *G. C. Ubaghs*, der von dem Canonikus *Lupus* von Lüttich der Ketzerei beschuldigt, zur Abdankung gezwungen wurde (1866).*

*11 Graf *Jos. de Maistre* geb. 1753 in Chambery † 1821 als Staatsminister in Turin, ist derjenige gewesen, welcher ‚zuerst einleuchtend gemacht hat, dass die wahren Ursachen der allg. Erschütterung aller Verhh. in Kirche und Staat die verkehrten Lehren der Zeit seien‘ und der durch Herstellung einer absoluten päpstl. Macht die Rettung der Gesellschaft ver-

sprach. Vgl. von ihm: ‚Du pape‘, ‚De l'Eglise Gallicane‘, 1821 u. ö. Der eigentl. Stifter der franz.-ultramontanen Schule ist jedoch*

*12 *F. R. de Lamennais*, geb. 1781 in St. Malo, gest. 1854. Sein Hauptwerk: Essai sur l'Indifférence en matière de Religion 1816 wies den Weg zur Bearbeitung der Massen, sein ‚De la Religion considére dans ses rapports avec l'ordre publique‘ 1826 vernichtete den gallikanischen Gedanken. In seinem ‚Progrès de la Révolution contre l'Eglise‘ stellte er die Bulle ‚Unam sanctam‘ als unverbrüchliche Norm auf und zeichnet alle die Ansprüche und Ziele vor, welche dann zu Schlagwörtern seiner Partei geworden sind. Sein Agitationsblatt ‚Avenir‘ stellt ihn an die Spitze der schon überall anwachsenden Bewegung, deren Fortgang auch durch vorübergehende Verstimmung der leitenden Kreise in Rom gegen ihn und den ‚Avenir‘ nicht mehr beeinträchtigt werden konnte.*

*13 *J. B. H. Lacordaire* (geb. 1802, Priester 1817, Dominikaner 1840, gest. 1861) führte die Ultramontanisierung Frankreichs mit allen Mitteln, auch dem einer glänzenden Kanzelberedsamkeit, durch. Eine Hauptstütze in der aristokratischen Gesellschaft fand er in*.

*14 *Ch. R. Graf von Montalembert*, geb. 1810, seit 1830 neben Lamennais im Kampfe für alle ‚Freiheiten‘ der Kirche, mit Wort (in der Pairskammer) und Schrift, freilich nur, um vor s. Tode (1870) mit Schrecken noch zu sehen, wohin er, ohne es zu wissen, die Kirche seines Landes geführt hatte.*

*15 Der Entwickelung des Ultramontanismus in Frankreich folgte die Ausbreitung desselben in Deutschland. Den ersten noch kleinen Herd bildeten die in Baiern verbliebenen Exjesuiten, die erste Aktion geschah unter dem Bischof von Eichstätt 1812—14 durch Consolidirung einer Vereinigung, die zunächst die Dalberg-Wessenberg'schen Pläne (vgl. oben n. 4) auf dem Wiener Congress durch die Oratoren des Papstes durchkreuzte. Neben der mehr und mehr zunehmenden Invasion der *Germaniker* (Zöglinge des jesuitischen *Collegium Germ.* n Rom) in ganz Deutschland waren die Bildung und die durch die Kölner Wirren von 1839 herbeigeführte Stärkung der rheinisch-ultramont. Partei, die Verbindung derselben mit der belgisch-französischen, die Ausbeutung des Jahres 1848 und der Reaktion, die kath. Generalversammlungen, die Vernichtung aller freien wissenschaftl. theol. Regungen, die Unterstützung von Rom aus durch die Besetzung der Bischofsstühle und endlich eine grossartige Thätigkeit auf den Gebieten der Vereine und der Presse, die Momente, welche den vollen Sieg der Ultramontanen schon vor 1870 herbeigeführt haben. Parallel nebenher geht eine systematische Fälschung der Katechismen und theol. Lehrbücher in Deutschland, England und Frankreich, um sie dem absoluten Papalismus dienstlich zu machen (s. *Friedrich*, I, Cap. 17 bis 19), und die Beseitigung aller Lehren und Anschauungen, welche dem letztern im Wege standen*.

Zusatz. Der *Deutschkatholizismus* bezeichnet den ersten und bis zum vatik. Konzil einzig in eine gegnerische Organisation auslaufenden Protest gegen die ultramontane Strömung; hervorgerufen durch das in der Verehrung des Trierer Rockes ans Licht getretene Extrem römisch-katholischer Superstition[16] hat er sich durchweg auf einen rationalistischen Eklektizismus beschränkt[17] und blieb, während eine Fraktion positivere Elemente beizubehalten suchte, ohne wissenschaftlich-theologische Bedeutung.[18]

16 Geschichte des Trierer Rocks. S. RE² XIII, S. 17 f.

17 *Joh. Ronge* in Laurahütte in Schlesien † 1888. Sein Brief an den Trierer Bischof Arnoldi, Oct. 1844. — Leipziger Conzil 23.—26. März 1845. Näheres: RE² IV, Art. von *H. Schmid.*

18 *Joh. Czerski* in Schneidemühl (preuss. Prov. Posen). Offenes Glaubensbekenntniss der christlich-apostolisch-kathol. Gemeinde zu Schneidemühl in ihren Unterscheidungslehren von der röm.-kath. Kirche, Stuttg. 1844. *Czerski,* Sendschreiben an alle christlich-apostol.-kath.

Gemeinden, vom Juni 1845. — Berliner Protest-Gemeinde, Mai bis August 1845. — Zusammenkunft Ronge's, Theiner's und Czerski's in Rawicz, Febr. 1846. — Synode in Schneidemühl, Juli 1846, und schliessliches Glaubensbekenntniss daselbst. *F. F. Kampe*, das Wesen des Deutschkatholizismus, Tübing. 1850. Das Weitere RE[2] III. a. a. O.

*§. 288.

Fortsetzung. *Die neuen Dogmen. Das vatikanische Konzil.*

Indem die ultramontane Bewegung ihrem theoretischen Abschluss zustrebte, hat sie die Aufstellung von zwei neuen Dogmen herbeigeführt — neu freilich nach der Ansicht ihrer Bekenner nur in dem Sinne, dass sie die längst *implicite* bestehende und bewahrte Kirchenlehre nun auch *explicite* formulieren. Das sind die Dogmen von der *unbefleckten Empfängniss der Jungfrau Maria* und von der *lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes*. Das eine, thatsächlich in der Linie der neueren Mariologie liegend, wurde am 8. Dez. 1854 in feierlicher Funktion durch den Papst verkündigt[2], das andere zu definieren wurde das *Vatikanische Konzil* einberufen. Die speciellen Vorbereitungen auf das letztere traten mit der Encyklika vom 6. Dez. 1864 an's Licht in einem die moderne Weltanschauung vielfach bekämpfenden Programm in negativer Fassung (*Syllabus errorum*)[3]; die Sitzungen des Conzils, darunter vier öffentliche, fanden statt vom 8. Dez. 1869 bis 18. Juli 1870, während der formelle Schluss erst am 20. Okt. 1870 vollzogen wurde[4]. Wie lebhaft auch von Seiten besonders deutscher Bischöfe der Widerspruch gegen die Definition gewesen war, so verstummte derselbe doch angesichts der vollzogenen Thatsache.

*1 Ueber den Stand der Mariologie in der vorhergehenden Periode s. §. 247, n. 4. Eine litterarische Weiterentwickelung speziell der Lehre über die Bewahrung Maria's vor der Erbsünde, wie sie durch die Annahme „unbefleckter Empfängniss" sicher gestellt werden soll, hat nicht stattgefunden. Diese Frage ruhte, während die kritische und religiöse Bedeutung der Maria mehr und mehr gesteigert und verbreitet und von Pius VI (1799) und den folgenden Päpsten die Feier eines Festes „purissimi cordis B. M. V." indulgiert wurde (*Reusch*, II, 986). Die masslose Steigerung der Marienverehrung hatte mittlerweile in *Liguori's* ‚Le Glorie di Maria' 2 voll. 1753 u. ö. (sowie in zahlr. Ueberss.) ihren litter. Rückhalt gefunden; dort wird auch die scotistische Lehre der „unbefleckten Empfängniss" verteidigt.*

*2 Schon unter Gregor XVI. zeigte sich eine starke Tendenz zur Dogmatisierung dieser Lehre. Der päpstl. Generalvikar lud in den jährlichen *inviti sacri* unverhohlen zur Feier der *Conceptio immaculata* ein. Mehrere französische Bischöfe und der von Paderborn erteilte 1844 die Erlaubniss, die Empfängniss der Maria in der Messe als unsündlich zu bezeichnen. Pius IX., dessen fromme Gefühle sich in der Marienverehrung conzentrierten, rief am 2. Febr. 1849 die Bischöfe zu der Erklärung darüber auf, inwiefern die dogmat. Definierung der unbefl. Empfängniss ihren und ihrer Gläubigen Wünschen entspreche . . . Dreiviertel der Gefragten sprachen sich dafür aus. Der Jesuit *Passaglia* suchte sie als die allgemeine Tradition der Kirche nachzuweisen (De immac. Deiparae Virginis Conceptu, Rom 1859, 3 voll.) In einer aus 54 Cardinälen und 140 Bischöfen bestehenden erweiterten Com-

mission wurde der nunmehr (Herbst 1854) vorgelegte Entschluss des Papstes zur Definierung stürmisch begrüsst. Am 8. Dez. d. J. hat dann Pius IX. persönlich das Dekret verlesen und durch die Bulle *Ineffabilis* aller Welt verkündigt, dass Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängniss d. h. genau im Moment der Vereinigung von Seele und Leib) vermöge besonderer Gnade Gottes vor dem Makel der Erbschuld bewahrt worden sei. (*Steitz*, RE[2] IX, S. 324 f.) Der spärliche Widerstand gegen das neue Dogma spiegelt sich ab bei *Reusch*, II, S 1152 ff. Vgl. † *Denzinger*, Die Lehre von der unbefl. Empf., Würzburg, 2. Aufl. 1885. *Hase*, Polemik, Bd. II, Cap. 3 (2. Aufl., S. 342 ff.). Die Antwort der preussischen Bischöfe auf das Rundschreiben vom Febr. 1849 s. bei *Gelzer*, Prot. Monatsbl. IV, 2, S. 69 ff. *Friedrich*, Vat. Konz. I, S. 424 ff.*

*3 Die prinzipiell entscheidende Vorbereitung liegt schon in der Art, wie das Dogma von 1854, ohne Zuthun eines Konzils oder einer konziliaren Versammlung, durch blosse Machtvollkommenheit des Papstes, festgesetzt und eingeführt wurde. Vgl. *Friedrich*, Vat. Konz. I, S. 424 ff. „Der Papst hat dieses Dogma selbständig und aus eigener Machtvollkommenheit ohne Mitwirkung eines Konzils definiert, und diese selbständige Definition eines Dogma schliesst gleichzeitig zwar nicht ausdrücklich und förmlich, aber nichtsdestoweniger unzweifelhaft und thatsächlich eine andere dogmat. Entscheidung der Streitfrage, ob der Papst in Glaubenssachen auch für seine Person unfehlbar sei, oder ob er diese Unfehlbarkeit nur an der Spitze (!) eines Conzils anzusprechen habe. Pius IX. hat, wie gesagt, die Unfehlbarkeit des Papstes durch den Akt vom 8. Dez. 1854 zwar nicht theoretisch definiert, aber praktisch in Anspruch genommen." So der Jesuit Schrader: Pius IX. als Papst und als König, Wien 1865, S. 12. Uebrigens hat Pius IX. selber dafür gesorgt, dass das neue Dogma von 1854 unter diesen Gesichtswinkel gestellt werde: in das römische Brevier liess er zum 7. Dez. als lect. VI die Definition einschalten und zwar mit der Einleitung: „... Pius IX. P. M. totius Ecclesiae votis annuens (!) statuit supremo suo atque *infallibili oraculo* promulgari" .... Damit war, wie *Friedrich* S. 430 bemerkt, das Konzil und das Dogma desselben schon fertig. Trotzdem erschien es rätlich, den Schein zu vermeiden, als ob man in dieser Frage die konziliare Entscheidung umgehen wolle. — Genau zehn Jahre nach jener Definition erliess Pius IX. eine Encyklika (Quanta cura), welche mit den Einzelaufführungen des ihr beigefügten *Syllabus errorum* (*Friedberg*, Aktenst. 898 ff.) eine offene Kriegserklärung an den modernen Staat und die moderne Weltanschauung darstellt. In 10 Abteilungen enthält der Syllabus 80 Lehren, welche *verdammt* werden; darunter n. 17 die Lehre, dass auch für diejenigen, welche der wahren Kirche Christi (d. h. der römisch-kath. Kirche) nicht angehören, Hoffnung auf Seligkeit bestehe; n. 18, dass der Protestantismus nichts anderes sei als eine andere Form der wahren christlichen Religion, in der es ebenso gut möglich sei, Gott zu gefallen wie in der katholischen Kirche; n. 31, dass der kirchliche Gerichtsstand für Cleriker in Civil- oder Criminalfällen auch gegen den Protest des h. Stuhles aufgehoben werden müsse u. s. w. — Dann nach drittehalb Jahren im Consistorium vom 27. Juni 1867 kündigte der Papst das Konzil an (vgl. *Friedberg*, Aktenst. S. 212). Am Peter- und Paulstag 1868 erfolgte die förmliche Berufung durch die Bulle Aeterni Patris auf den 8. Dez. 1869.*

*4 Bei der *Eröffnung* am 8. Dezember 1869 waren von den durch ihre Stellung oder durch päpstliche Berufung zur Theilnahme entbotenen 1037 Personen 719 zugegen; die höchste Zahl hat 764 betragen, nach dem 13. Juli 1870 waren es noch 535. Die Arbeiten sollten in dreierlei concentrischen Vereinigungen erledigt werden: 1) in Ausschuss- oder Commissionssitzungen (congregationes speciales s. deputationes); 2) in General-Congregationen und geheimen Sitzungen (congr. generales); 3) in öffentlichen Sitzungen (sessiones publicae). Für die Art der Behandlung der Gegenstände u. s. w. wurde eine engherzige Geschäftsordnung vom Papste octroyiert, durch welche jede Möglichkeit eingehenden und freien gegenseitigen Aussprechens über die Materien hintertrieben wurde. Die eigentlichen Verhandlungen resp. Zustimmungen zu den fertig vorgelegten Schematen nahmen mit der 4. General-Con-

gregation am 28. Dez. ihren Anfang. Auf das Schema de fide (vgl. *Friedrich*, Docc. II, 64) erfolgten aber an diesem und den nächstfolgenden Sitzungstagen bis zum 4. Jan. 1870 so heftige und vielseitige Angriffe (durch die Bischöfe *Strossmayer* von Diakovar, *Ginouilhac* von Grenoble, *Kenrick* von St. Louis u. A.), dass die für die *zweite öffentl. Sitzung* (6. Jan.) beabsichtigte Promulgation verschoben und diese mit Formalitäten ausgefüllt werden musste. Erst am 10. Jan. wurde die Generaldebatte über ‚De fide‘ geschlossen und dies an die dogmatische Commission zurückverwiesen, während schon privatim eine Petition in Umlauf war, welche den Papst resp. die Leiter des Konzils bat, die Lehre von der Infallibilität zum Beschluss vorzulegen. Diese Petition erhielt 410, die vom 12. Januar datierte Gegenadresse der ‚Nicht-Opportunisten‘ 137 Unterschriften. Inzwischen war ein zweites Schema ‚De ecclesia‘ (*Friedberg*, Aktenst. S. 444 ff.) in Behandlung genommen und die Geschäftsordnung noch zweckentsprechender behufs Erdrückung der Minorität eingerichtet worden. Unter dem 6. März wurde plötzlich zu dem XI. Kap. dieses Schemas ein Zusatzartikel beigefügt, welcher dem Papste die ‚praerogativa inerrantiae sive infallibilitatis‘ zusprach und von einem Monitum ‚ex Secretaria Vaticani‘ begleitet war, des Inhalts: binnen 10 Tagen sollten etwaige Bemerkungen gegen den Zusatzartikel schriftlich (!) eingereicht werden. Während nun so der spezielle Zweck des Konzils zum erstenmal von oben herab enthüllt wurde, verliefen noch mehrere Wochen, bis die Verhandlungen darüber beginnen konnten, weil inzwischen das umgearbeitete Schema de fide wieder vorgelegt worden war. Bei der Diskussion über dessen von fanatischer Schmähsucht gegen den Protestantismus strotzendem Proömium am 22. März kam es zu den heftigsten Scenen, als *Strossmayer* für eine billige Beurteilung eintrat; als aber dieser nun gar die Geschäftsordnung laut tadelte und ‚moralische Einstimmigkeit‘ für Konzilsbeschlüsse verlangte, da erhob sich ein solcher Tumult, dass er, des Wortes beraubt, die Rednerbühne verlassen musste. Soviel freilich wurde erreicht, dass bei der Fortsetzung am 26. März jene beleidigende Ausführung aus dem Proömium verschwunden war — als aber am 12. April Abstimmung zum Schema stattfand, da erklärten 517: placet, 81: placet juxta modum, d. h. unter Voraussetzung gewisser Aenderungen. Noch glänzender war der Sieg der Majorität in der 3. *öffentl. Sitzung* am 24. April. Und so trat denn die Partei der Infallibilisten in die letzte Periode der Verhandlungen mit rücksichtsloser Siegeszuversicht ein. Ihre Wortführer verlangten abermals ein ‚Schema de Pontifice‘, d. h. über dessen Infallibilität, am 29. April in der General-Congregation, und am 10. Mai erfolgte, was das Monitum schon angekündigt hatte: die Vorlage einer Constitutio dogmatica de eccl. Christi, worin unter Umformung des XI. Kap. der früheren Vorlage Primat und Unfehlbarkeit des Papstes unlöslich verbunden wurden. Trotz einzelner bedeutungsvollen Reden von *Hefele*, Card. *Rauscher*, Card. *Schwarzenberg*, Erzb. *Mac Hale*, *Darboy*, Bisch. *Ketteler*, *Strossmayer*, *Conolly* u. A. gegen die Vorlage blieb die vom 14. Mai bis 3. Juni währende generelle Debatte ohne Frucht, wie auch die vom 6. Juni bis 2. Juli dauernde Spezialdebatte. Bei der zusammenfassenden Abstimmung vom 13. Juli waren 601 Teilnehmer zugegen — 451 stimmten ‚placet‘, 58 ‚non placet‘, 62 ‚placet juxta modum‘. Die doch beträchtliche Minderheit entsandte als letzten Versuch am 15. Juli eine Abordnung an den Papst, um ihn zur Zurücknahme oder Milderung des 3. Kap. zu vermögen — vergebens. Am 16. Juli wurde sogar der Wortlaut noch verschärft durch den Zusatz ‚non autem ex consensu ecclesiae‘ zum Schlusssatz des Kap. VI. Die Minorität nahm an der Schlussabstimmung in der *vierten öffentl. Sitzung* (18. Juli) nicht teil — aus ‚Gesundheitsrücksichten‘ oder ‚aus anderen Gründen‘ durften die ihr Angehörigen nach Hause reisen. Dafür nahmen 82 mehr an dem ‚placet‘ der Majorität teil, die sich so auf 533 belief gegen 2 mit ‚non placet‘ (Bischof *Riccio* von Cajazzo und *Fizgerald* von Little-Rock in Amerika). Den Wortlaut der betr. Beschlüsse s. bei *Friedberg*, Aktenst. S. 731 ff.; 740 ff.*)

---

*) Cap. IV der Constitution ‘Pastor aeternus‘ lautet in der definitiven Gestalt folgendermassen: „Sacro approbante Concilio docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem cum ex cathedra loquitur, i. e. cum omnium Christianorum

Das Conzil war mit dem 18. Juli, dem Vorabend des deutsch-französischen Krieges, weder geschlossen noch vertagt worden. Das Letztere geschah erst am 20. Oct. 1870, zu einer Zeit, wo bereits das Strafgericht an der weltlichen Herrschaft des Papstes durch den Untergang derselben sich vollzogen hatte. Die dogmengeschichtlichen Folgen des Konzils für die kath. Kirche lassen sich erst teilweise übersehen: die hervorstechendste ist vor allen andern die Entstehung des Altkatholizismus (s. § 289). — Lit.: *Friedrich,* Gesch. d. Vatik.-Conzils, 2 Bde., Bonn 1877—1887. *Cecconi* (offiz. päpstl. Darstellung) Storia del Conc. Vatic., Florenz 1875 ff. (bisher 4 Bde.). Sonst. Lit. u. Quellen: RE [2] XVI, 342 f.*

*§. 289.

Der Altkatholicismus.

Reinkens, Ursprung etc. des Altk. Heidelberg, 1883; *Beyschlag,* Der Altkath. Halle, 1883; *Schulte,* Der Altkatholicismus, Gesch. s. Entw. . . . in Deutschland. Giessen, 1888; *ders.,* Altkath. RE[2] XVII, 644—656. Spez. Lit. bei *Nippold,* II, S. 847 f. *Friedberg,* Aktenst. die altkath. Bewegung betr. Tübingen, 1876.

Die deutschen Bischöfe haben es bei dem ‚non placet' vom 13. Juli 1870 (vgl. § 288, n. 4) bewenden lassen, sind nach Hause zurückgekehrt und haben sich dem neuen Dogma unterworfen. Während ihr Klerus dasselbe that, regte sich doch in nicht Wenigen unter den Vertretern der Wissenschaft, auch in weiteren Kreisen der Laien und in freilich nur sehr Vereinzelten unter dem Pfarrklerus das Gewissen [1]. Anknüpfend an Versprechungen und Erklärungen, die schon vor den Beginn des Conzils gefallen waren [2], verweigerten ein *Döllinger* und Andere dem Dogma Anerkennung und Glauben, und es sammelte sich im Sept. 1871 in München der erste Congress der *Altkatholiken* [3]. Dem Vorsitzenden dieses Congresses, *Fr. von Schulte,* verdankt die Bewegung ihre Organisation [4], die am 4. Juni 1873 durch die Wahl des *Dr. Jos. H. Reinkens* zum Bischof ihre Spitze erhielt [5] und in ihrer Verwaltung [6] sowohl wie in der Form des Gottesdienstes [7] und ihren Lehren [8] den Gedanken eines romfreien Katholicismus zu verwirklichen strebt. Ursprünglich wohl von der Mehrzahl nur als *Protest*katholicismus gedacht und gewollt, hat die naturgemässe weitere Entwicklung den deutschen Altkatholicismus auf die Bahn eines besonnenen *Reform*katholicismus geführt, und darin hat er in der Schweiz [9] und Oesterreich [10] Nachahmung gefunden, während in Frankreich [11] und Italien [12] ähnliche Anläufe erfolglos blieben.

*1 Als durch zuverlässige Nachrichten aus Rom im Juni 1870 kein Zweifel mehr bestehen konnte, dass die Definition der Unfehlbarkeit trotz des Widerspruches einer beträchtlichen Minderheit der Konzilsmitglieder beschlossene Sache in den leitenden Kreisen und dass

---

Pastoris et Doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam *ea infallibilitate* pollere qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Rom. Pontificis definitiones *esse ex sese non autem ex consensu Ecclesiae* irreformabiles. Si quis autem huic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit, Anathema sit!" *Friedberg,* Aktenst. S. 795.

dort Eile am Werk sei, versuchte Prof. *von Schulte* die wissenschaftlichen Vertreter des Anti-Infallibilismus in Deutschland zu gemeinsamen Schritten behufs Herbeiführung eines Anschlusses an die Minoritätsbischöfe zu vereinigen. Hierbei zeigte sich schon, dass auf eine Anzahl (z. B. die Tübinger Theologen) nicht zu rechnen war. Nach verschiedenen vergeblichen Versuchen, die Stellung jener wissenschaftlichen Vertreter gemeinsam und bindend zu präcisieren, erfolgte endlich am 14. August die knappe und klare, 1359 Unterschriften aus allen höheren Berufssphären (z. B. 32 von Universitätsprofessoren) tragende *Königswinterer Erklärung:* dass wegen Mangels an Freiheit und Einstimmigkeit der Konzilsbeschlüsse die neuen Dekrete nicht als Entscheidungen eines ökumenischen Konzils anerkannt werden könnten.*

*2 Die in n. 1 charakterisierte Gegenbewegung knüpfte an Vorgänge an, welche bereits in die Zeit vor Beginn des Konzils gefallen waren. Eine Reihe von Artikeln in der Allg. Zeitung vom März 1869 an, nachher in Buchform unter dem Titel: ‚Der Papst und das Konzil, von Janus' erschienen und von *Döllinger*, *Friedrich* und *Huber* in München verfasst, leitete die litterarische Erörterung ein; öffentliche Versammlungen und Adressen liberaler Katholiken legten den Bischöfen deren Befürchtungen und Wünsche betreffs des Konzils dar; darunter die *Coblenzer Laienadresse* aus dem Juni 1869. Die Bischöfe beschwichtigten im einzelnen, sowie durch einen in Fulda vereinbarten Collektivhirtenbrief, wogegen an demselben 6. Sept. die in Düsseldorf tagende Generalversammlung der Katholiken dem Konzil bedingungslosen Gehorsam versprach.*

*3 Nachdem nun das Dogma definiert war, ging man zuerst in München gegen *Döllinger* und seine Gesinnungsgenossen mit dem Verlangen der Unterwerfung unter dasselbe vor. In einer denkwürdigen Erklärung vom 28. März 1871 (*Friedberg,* Aktenst. 688 ff.) verwarf dieser das Dogma ‚als Christ, Theologe, Geschichtskenner und Bürger' — darauf traf ihn der Bann. Die Antwort des gebildeten katholischen Deutschland ward in zahlreichen Zustimmungsadressen an *Döllinger* und in dem 1. *Altkatholiken-Congress* zu München im Sept. 1871 gegeben. Hier war es, wo zum erstenmale, durch den Vorsitzenden *v. Schulte* die Errichtung eigener Gottesdienste und Anstalten zur Befriedigung der religiös-kirchlichen Bedürfnisse der Einzelnen, die sich dem Vatikanischen Dogma nicht unterwerfen wollten, gefordert wurde; auf den ferneren Congressen (in Köln 1872, Konstanz 1873, Freiburg 1874 u. s. w.) wurde teils die innere Organisation, teils die Vertretung der Bewegung nach aussen gefördert. Ueber die Verhandlungen mit den Regierungen in Baiern, Preussen, Baden u. Hessen s. *von Schulte* Altkath., Buch 2.*

*4 Dass die Organisation, welche die junge Gemeinschaft sich gab, dem Gemeindeprinzip Rechnung tragen musste, lag in der Sache selbst begründet. So ist die Gemeindevertretung berufen zur Wahl der Pfarrer, Kirchenräte und der Laien-Abgeordneten zur Synode; diese wiederum hat die kirchliche Gesetzgebung, die Entscheidung in schwierigeren Disciplinarfällen, die Genehmigung des ganzen Rechnungswesens u. drgl. unter sich. Als stehender Ausschuss fungiert die Synodalrepräsentanz; aus Laien und Geistlichen zus. gesetzt, hat sie die Aufsicht über die Gesamtverwaltung und die Obliegenheit, dem an der Spitze der Gemeinschaft stehenden Bischof in allen Dingen beratend zur Seite zu stehen, ohne ihn betreffs der eigentlich bischöflich-kirchlichen Jurisdiktion irgend zu beschränken. Vgl. *v. Schulte,* a. a. O. S. 577 ff.*

*5 Durch die Wahl des namhaften Breslauer Kirchenhistorikers *Dr. Reinkens*, seine Weihe durch den Utrechter altkath. Bischof *Heykamp* und seine Bestätigung seitens der preussischen Regierung war die Verfassung in ihren Grundzügen zum Abschluss gebracht. Von da ab fällt der Schwerpunkt für den inneren Ausbau auf die Synoden, welche bis 1879 jährlich, von da ab alle zwei Jahre in der Pfingstwoche in Bonn gehalten worden sind.*

*6 Ueber die Thätigkeit der Synoden im Einzelnen s. *v. Schulte*, a. a. O. S. 599 ff.; dazu die statistischen u. a. Nachweisungen ebd. S. 588 ff.*

*7 Was den *Ritus* angeht, kam zunächst die Sprache in Betracht. Schon in dem der 1. Synode vorgelegten und von ihr angenommenen Entwurfe von *Reusch* wurde als wünschenswert bezeichnet, „dass bei dem öffentlichen Gottesdienste und bei der Spendung der Sakramente die Volkssprache als liturgische Sprache angewendet werde.“ Von der 2. Synode wurde dann ein neues (alt-) ‚katholisches Rituale‘ (Bonn, 1877) angenommen, welches die deutschen Formulare für Taufe, Firmung, Beichte u, s. w. enthält. Die schwierige Frage der ‚deutschen Messe‘ ist noch nicht gelöst worden. Mit der Reform des Ritus steht auch die Reduktion der Feiertage (*v. Schulte,* a. a. O. S. 611) sowie die Beschränkung der Prozessionen auf das Innere der Kirchen in Verbindung (ebd. S. 613).*

*8 Bezüglich der *Lehre* handelte es sich zunächst darum, den altkatholischen Standpunkt gegenüber der Vatikanischen Neuerung biblisch, kirchen- und rechtshistorisch zu vertreten und zu schützen. Dies ist in ausführlichster und glänzendster Weise von Männern wie *Döllinger, Reinkens, von Schulte, Reusch, Langen, Michelis, Friedrich, Knoodt, Herzog, Hirschwälder, Huber, Menzel* u. A. geschehen (s. Lit. bei *v. Schulte* und *Nippold* a. a. O. passim). Sodann wurden Lehrbücher für den *Unterricht der Jugend* hergestellt: ‚Kath. Katechismus‘; ‚Leitfaden für den kath. Rel. Unterricht‘ — Beides ‚im Auftrag der Synode‘. Selbstverständlich finden sich darin die Dogmen vom 8. Dez. 1854 (s. § 288, n. 1) und das vatikanische nicht, und die Lehre von der Kirche ist so gehalten, dass die papalistische Anschauung keine Stütze findet*). Was die *Vorbildung der Theologen* betrifft, so stehen denselben die Berner Fakultät und Vorlesungen an der Bonner zur Verfügung. — Endlich darf der Versuch einer Verständigung behufs Wiedervereinigung mit Vertretern der griechisch-orientalischen und der anglikanischen Kirche, wie ihn die *Bonner Unionskonferenzen* unter *Döllinger's* Vorsitz im Sept. 1874 und Aug. 1875 darstellen, nicht unerwähnt bleiben, obwohl sie den praktischen Erfolg förmlicher Vereinigung nicht gehabt haben (vgl. Bericht über die Unions-Confer. her. v. *Reusch,* Bonn 1874 f.), der mit der anglik. Kirche in Bezug auf die Abendmahlsfeier hergestellt, und in anderen Fragen angebahnt worden ist.*

*9 Schon an dem Münchener Congresse nahmen freier gesinnte Schweizer Katholiken teil: Nationalrat *Keller*, Prof. *Munzinger* und Redakteur *Frei* — Männer, welche dauernde Förderer der ‚christkatholischen‘ Bewegung geblieben sind. Im Juni 1875 wurde auch die erste Nationalsynode der ‚Verfassung der christkatholischen Kirche der Schweiz‘ festgestellt, ein Jahr später der zum Bischof gewählte *Ed. Herzog* durch Bischof *Reinkens* consecriert. Die durch Dekret des Grossen Rates in Bern 1874 gegründete kath. theol. Fakultät (s. n. 8) wurde durch *Friedrich* organisiert.*

10 In Oesterreich ist es bisher nicht gelungen, die staatliche Anerkennung der in einer Synode gipfelnden altkatholischen Organisation zu erlangen, jedoch sind einzelne Pfarreien als solche (Wien, Warnsdorf, Ried) anerkannt worden, jeder Staatszuschuss freilich verweigert. Es besteht die Absicht, durch Bischofswahl die Verfassung zum Abschluss zu bringen, sobald die Verhältnisse es gestatten.

*11 In Frankreich erhoben sich Abbé *Michaud* u. A. gegen die Charakterlosigkeit des Episcopates, mussten aber, ohne Unterstützung von Seiten der Laien und der Regierung, das

*) Ueber die bisher durch die Synode festgestellten *Aenderungen* und *Reformen* sagt *v. Schulte,* RE[2] XVII, 652 f. „Sie hat das päpstl. Gebot der jährlichen *Ohrenbeichte* als unbedingtes rechtliches nicht anerkannt, dieselbe dem Gewissen anheimgestellt und die Busse nicht von derselben abhängig erklärt . . . Die weiteren Satzungen über die Handhabung der Busse, die Predigt, die Feiertage, die Processionen, die Fasten und Abstinenzen, die Messe, die Abschaffung der Stolgebühren, Gebetsgelder u. dergl. beweisen, dass consequent, aber unter Festhalten am katholischen Glauben, jeder Missbrauch abgeschafft wurde. Entfernt wurden ferner die Missbräuche und Auswüchse des Ablasswesens, der Heiligenverehrung, die Scapuliere u. s. w. . . . Die grössten Reformen sind auf dem Rechtsgebiete, und hier in voller Uebereinstimmung mit dem Rechte der alten Kirche, gemacht worden“ — an der Stellung, welche Bischof, Synodal-Repräsentanz, Synode, Pfarrer, Gemeinderat erhalten haben, weist *Sch.* dies nach. Auf der 5. Synode wurde der *Zwangscoelibat* gänzlich aufgehoben (1877).

Feld räumen. Dem hervorragenden Redner *Père Hyacinthe* (Loyson) gelang es längere Zeit ein gefülltes Auditorium, und dann eine kleine Schaar zu gewinnen, die mit ihm (1879) den Grundstein zu einer ‚kath. gallikanischen Kirche' legte.*

*12 Auch in Italien sind die Versuche, auf Grund des altkath. Princips eine Kirche zu gründen, gescheitert. Schon 1862 hatte sich eine ‚nationale' Kirchengemeinschaft in Neapel aufgethan, allein von der Regierung im Stich gelassen und aller Mittel baar, ging sie in den siebziger Jahren zu Grunde. Neuere Versuche machten der Canonikus an der Peterskirche in Rom, Graf *Campello* (1878), und der päpstl. Hausprälat *Savarese* aus Neapel (1883), der aber wieder zu Kreuze kroch, während *Campello* fest blieb.*

§. 290.

Die (russisch-) griechische Kirche.

Tzschirner, Forts. v. *Schröckh*, K.-G. (IX, S. 3—254); *Hasemann*, 'Griech. Kirche' bei Ersch u. Gruber I, 84; *Armand de Mestral*, Tableau de l'Egl. chrét. au 19. siècle, Lausanne 1870; *Stanley*, lectures on the hist. of the eastern church (3. Aufl. 1865/66); *Gass*, Symbolik der griech. Kirche, 1872; *ders.*, Art. 'Griech. K.' RE² V, 409—430; *Kurtz*, K.-Gesch. §. 165, 203 f.; *Nippold* II, §. 20 f. und die Lit. S. 798 ff. — Ueber die Kirche Griechenlands vgl. ZKG. I, 475 ff.

In der russisch-griechischen Kirche endlich haben *Theophanes Procopowicz* [1] und *Platon* [2] den orthodoxen Lehrbegriff dargestellt, welchen später auch der kaiserlich-russische Etatsrat *Alexander von Stourdza* gegen die Angriffe der Jesuiten verteidigte [3], ohne dass dies auf den Entwicklungsgang des christlichen Dogma's im Grossen von einigem Einfluss gewesen wäre.

[1] Geb. 1681 zu Kiew, † 1736 als Erzbischof von Nowgorod. Nach seinem Tode: Christiana orth. theol. T. I—VIII. 1772—1776 ff. *Tzschirner*, IX, S. 207 ff.

[2] Geb. 1737, ward Erzbischof von Moskau, † 1612: Rechtgläubige Lehre, oder kurzer Auszug der christlichen Theologie, zum Gebrauch Sr. Kön. Hoh. des Grossfürsten Paul Petrowitsch, Riga 1770 (deutsch übersetzt). Vgl. *Tzschirner* a. a. O. S, 212 ff. *Schlegel*, Kirchengesch. des 18. Jahrhunderts, Bd. II, S. 59 ff.

[3] Considérations sur la doctrine de l'esprit de l'église orthodoxe, Stuttg. 1816; deutsch 1817 (von *Kotzebue*).

Ueber das Sectenwesen der griech. Kirche: Nestorianer, Monophysiten, Monotheleten (Maroniten), sowie über die aus der russischen Kirche (seit 1666) hervorgegangenen Staroverzi (Raskolniken) und die spätern Duchoborzen (russische Quäker) vgl. deutsche Vierteljahrschr. 1842, Nr. 19. und †*Hefele*, die russische Kirche (Tüb. Quartalschrift 1853 Hft. 3). Essai historique et critique sur les sectes religieuses de la Russie. Paris 1854. Revue des deux mondes 1859. *v. Gerbel-Ermbach*, Die Russ. Sektirer (Heilbronn 1883), wo auch weit. Lit.: *Kurtz*, K.-Gesch. II §. 207, 3.

B. Specielle Dogmengeschichte der fünften Periode.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Prolegomenen. Religion. Offenbarung. Bibel und Tradition. (Wunder und Weissagungen.)

§. 291.

Religion.

Pfleiderer, Religionsphilosophie auf gesch. Grundl. 1879. 2. Aufl. in 2 Bd. 1883. f. — *Pünjer*, Gesch. d. chr. Rel. Phil. seit der Reformation, 2 Bde 1880, 1883.

Nachdem man zu Wolff's Zeiten aufgehört, das Christentum als die Religion schlechthin zu betrachten, und dagegen angefangen hatte, die natürliche Religion von der geoffenbarten zu trennen, war es um so nötiger, Definitionen von ihr aufzustellen. Lange Zeit galt die geläufige Definition eines *modus Deum cognoscendi et colendi* [1] bei den Rationalisten sowohl als bei den Supranaturalisten, nur dass Erstere vorwiegend die Religion in die Moral setzten [2]. *Semler* trennte zwischen Religion und Theologie [3], und auch *Herder* unterschied die erstere von Lehrmeinungen und Gebräuchen [4]. Nach *Schleiermacher* ist die Religion weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls, das sich als schlechthinniges Gefühl der Abhängigkeit von Gott kundgiebt [5]: und von dieser Ansicht gehen auch die meisten vermittelnden Systeme aus [6], während die speculative Schule auf der Erkenntniss und dem Wissen fusst [7], die praktische dagegen an das *Gewissen* als die letzte religiöse Instanz appelliert [8].

[1] Vgl. darüber *Twesten* I, S. 2 und *Nitzsch* § 6. Die Formel ist etwas erweitert durch *Ammon*, Summa theol. chr. § 1: Conscientiae vinculum, quo cogitando, volendo et agendo numini nos obstrictos sentimus.

[2] Nach *Kant* besteht alle Religion darin, dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen: Rel. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 139.

[3] Doch so, dass auch *ihm* bereits die Religion mit der Moral (Ausbesserung des Lebens) zusammenfällt. Siehe *Tholuck* II, S. 111.

[4] In der unter diesem Titel verfassten Schrift.

[5] Christliche Glaubenslehre § 3. ff.; Reden über die Religion S. 56—77. Vgl. *Bender*, Fr. Schleiermacher u. d. Frage nach dem Wesen der Religion. Bonn 1877. *Ders.* Schl.'s Theol. I. (1876).

[6] So *Twesten* und *Nitzsch* a. a. O., und mit einigen Modificationen *Hase* §. 2—6; *de Wette*, Vorll. über die Rel., Vorl. 4. Auch *Wegscheider* (Instit. §. 2) definiert sie als aequabilis et constans *animi affectio* u. s. w. — Dass diese Theorie die Erkenntniss darum nicht ausschliesst, geht aus jenen Stellen selbst hervor. Vgl. *Elwert*, über das Wesen der

Religion, Tüb. Zeitschr. 1835, 3. *Ch. H. Weisse*, philosophische Dogmatik od. Philosophie des Christentums (Leipz, 1855. ff. III.) fasst die Religion unter den Gattungsbegriff der „Erfahrung" §. 22—103. Vgl. auch *S. A. Carlblom*, das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben, Berlin 1857.

7 Hegels Vorr. zu *Hinrichs'* Rel.-Phil. Nach *Hegel* und *Vatke* ist die Relig. der Process des Geistes (*Nitzsch* S. 9). *Feuerbach* hat wieder das Subjective der Religion geltend gemacht, aber zugleich darin den Beweis gefunden, dass sie auf Selbsttäuschung beruhe; die Theologie ist blosse Anthropologie, Gott nur ein Reflex des Menschen; s. das Wesen des Christent. S. 20: „Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen." Dagegen s. *Zeller*, über das Wesen der Rel., in dessen theol. Jahrbb. 1845, S. 26 ff. 393 ff. *Biedermann*, die freie Theologie, Tüb. 1844, S. 31—45. **Ders.* Chr. Dogmatik (2. Aufl. 1884—86) I. Teil, 2. Abschn.: ‚Das Wesen der Religion'; hier wird die frühere allg. Definition als ‚Beziehung des Menschen zu Gott' jetzt durch die bestimmtere ‚persönliche Erhebung des menschl. Ich zu Gott' ersetzt.*

8 *J. T. Beck*, christliche Lehrwissensch. I, S. 230 ff. *Ebrard*, I, S. 11. Vgl. auch *J. P. Lange* I, S. 185 ff. Besonders hat *Schenkel* (im Gegensatz zur Schleiermacherschen Gefühlstheorie, aber wieder aus andern Voraussetzungen als *Beck*, das „Gewissen" als „religiöses Organ" hervorgehoben, s. dessen Dogmatik, Wiesbaden 1858. I. Bd. §. 25 ff. §. 29: *„Religion ist das im Gewissen sich kundgebende Bewusstsein des menschlichen Geistes, dass er seines ewigen Wesens vermöge seiner ursprünglichen und unmittelbaren persönlichen Gemeinschaft mit Gott gewiss ist."* Doch sind gegen die Ausdehnung des Begriffes „Gewissen" auch wieder Bedenken erhoben worden, s. m. Encykl. §. 12. *Jul. Köstlin* Art. „Religion" RE² XII. *Güder*, die Lehre vom Gewissen (Studien u. Kritik. 1857, 2). *Schlottmann*, über den Begriff des Gewissens (deutsche Zeitschr. für christliche Wissensch. u. christl. Leben 1859). *Immer*, das Gewissen, Bern 1866. *Kähler*, Das Gewissen, I, 1878; *ders.* RE² V, S. 150, wo auch Lit. — *In den neueren Bestimmungen über das Wesen der Religion ist allerdings der bahnbrechende Einfluss Schleiermachers überall zu spüren, aber man ist durchweg bemüht, nach der Seite hin zu ergänzen, dass neben dem Gefühle der Abhängigkeit auch die Freiheit zu ihrem Rechte komme, und zwar in der Weise, dass erst in der sittlichen Bethätigung des Freiseins und Freiwerdens von Natur und Welt das Religiöse gefunden wird. So schon *Biedermann* (s. o. n. 7) und mit noch stärkerer Hervorhebung dieses Momentes *Lipsius* (Lehrb. d. ev.-prot. Dogmatik, 1876; 2. Aufl. 1879, *ders.* Phil. u. Religion, 1886), nach welchem mit dem Innewerden der religiösen Abhängigkeit die Erhebung über den Bereich der endlichen Abhängigkeit zur Freiheit in Gott d. h. zur Lebensgemeinschaft mit ihm, sich vollzieht. Vgl. auch *Pfleiderer* (Grundriss der chr. Gl. und Sittenlehre; 1880, 3. Aufl. 1886): „das Wesen der Religion ist, sich in Gott wissen und Gott in sich, in Gott eins mit der Weltordnung und durch Gott frei von der Weltschranke." — Der Gegensatz, in den der Mensch sich gestellt sieht, hat auch bei *Ritschl* (Chr. Lehre v. d. Versöhnung III, 2. Aufl. 1883) und den auf ihn weisenden Ausführungen bei *Herrmann* (Die Religion etc. 1879) grundlegende Bedeutung für die Entstehung und den Begriff der Religion. Diese entspringt nach ihnen geradezu aus dem Bewusstwerden des Contrastes zwischen des Menschen natürlicher Stellung als Teil der Welt und übernatürlicher Bestimmung, den sittlichen Endzweck der Welt in sich zu tragen. In Gott erkennt der Glaubende diesen Endzweck gesichert — so entsteht die religiöse Weltanschauung, welche sich in der Richtung des Willens auf den Endzweck consolidiert. — Nicht von den sittlichen, sondern von den allgemeinen Interessen der Existenz gehen *Kaftan* (Wesen der chr. Rel. 1881, 2. Aufl. 1887) und *Bender* (Wesen der Rel. 1885) aus, um die Entstehung der Religion zu erklären. „Das nächste Motiv der Rel. ist überall die allg. menschliche Erfahrung, dass der in uns entwickelte Anspruch auf Leben in einem Missverhältniss zu der Befriedigung bleibt, die wir selbst ihm

zu verschaffen im Stande sind; der Fromme projiciert eine ideal ausgerüstete Persönlichkeit aus der Welt hinaus, um durch sie die Befriedigung des Anspruchs auf Leben zu erhalten (*Kaftan*). *Bender*, der sich in vielen Punkten mit den Vorgenannten berührt, treibt den Versuch, die Entstehung der Rel. im menschlichen Geistesleben lediglich auf die natürlich sich im ‚Kampf ums Dasein' darbietenden Momente zu gründen, auf die Spitze und hat dadurch bei Vielen den Eindruck hervorgebracht, als ob er die objective Wahrheit des Gottesbegriffs leugne; wenn dies auch keineswegs seine Absicht ist, so „sinkt doch für ihn der Begriff der Offenbarung auf die Stufe einer lediglich einem subjekt. Bedürfnisse dienenden menschlichen Vorstellung herab" (*Lipsius*, Th. J. B. 1886, S. 342; ebd. S. 341 Lit.). Vgl. *Bender*, Der Kampf um die Seligkeit (Preuss. Jahrbb. LXII, 20—56).*

§. 292.

Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums. Perfectibilität. Vernunft und Offenbarung.

Dass das Christentum unter allen geschichtlichen Religionen die gotteswürdigste, den Bedürfnissen der menschlichen Natur angemessenste Religion sei, das blieb auch bei allen Differenzen das gemeinsame Bekenntniss aller Christen. Nur stand für die Rationalisten der Ausweg offen, entweder anzunehmen, dass die geschichtliche Religion, als blosses Vehikel der natürlichen, einst in diese werde aufgelöst werden [1], oder dass jene das Locale und Temporäre, das ihr noch anhafte, mehr und mehr abstreifen und sich so nach dem Vernunftideal allmählich vervollkommnen werde [2], während die Supranaturalisten die Offenbarung als eine auf alle Zeiten abgeschlossene betrachten mussten. Was die Vorstellungen vom Wesen der Offenbarung und ihrem Verhältniss zur Vernunft betrifft, so räumten die ältern Supranaturalisten dieser Periode der Vernunft selbst ein bedeutendes Recht ein [3], indem sie die Offenbarung mehr als eine Ergänzung zu dieser ansahen, deren Möglichkeit und Notwendigkeit nachzuweisen selbst wieder eine Aufgabe der ihrer Grenzen sich bewusst werdenden Vernunft blieb [4]. Nachdem aber *Kant* der letztern die Competenz streitig gemacht, ein sicheres Kriterium über das zu finden, was *geoffenbart* sei oder nicht, sank für die Rationalisten der Begriff einer geoffenbarten Religion zu dem einer positiven (geschichtlichen, herab, deren moralischer Wert von der praktischen Vernunft zu würdigen sei [5]. Im Gegensatze gegen beide Systeme fingen Andere an, den Begriff der *Offenbarung* weiter zu fassen [6], und entweder (speculativ) ihn aus der blossen Region vereinzelter und abstracter Gedankenmitteilung in die der intellectuellen Anschauung zu erheben [7], oder (praktisch) die Offenbarung mehr als Erweisung göttlicher Kraft (Manifestation) zu fassen, wobei die erkennende Thätigkeit zwar auch in Anspruch genommen ist, aber doch nur als eine secundäre erscheint [8]. Jedenfalls ist der Offenbarungsbegriff der heutigen Theologie beweglicher und lebendiger, als der frühere, bei aller noch herrschenden Verschiedenheit des Sprachgebrauchs [9].

1 *Henke,* lineam. I, 2: Quo magis adolescunt homines . . . eo minus ponderis apud illos habet . . . auctoritas aliorum. Hinc et omnis revelata religio paullatim in rationalem transit, et eo eniti potest homo, ut alienae institutioni non amplius fontis, sed canalis, non lucis, sed lucernae (!) beneficium tribuat.

2 Den Gedanken an eine *Perfectibilität* des Christentums hatte schon *Lessing* angeregt, in seiner Schrift „über Erziehung des Menschengeschlechts". Auch *Semlers* Ansichten von dem Temporären und Localen, und seine Unterscheidung von öffentlicher und Privatreligion deuten dahin; so auch die von *Teller* in seiner „Religion der Vollkommnen". Vgl. *W. T. Krug,* Briefe über die Perfectibilität der geoffenbarten Religion, Jena u. Lpz. 1795. und *Ch. F. v. Ammon,* die Fortbildung des Christentums zur Weltreligion, Lpz. 2. Aufl. 1836—1840. IV. *Dorner,* Gesch. d. prot. Theol. S. 749.

3 Gegen die Socinianer, welche (hierin streng supranaturalistisch) von keiner natürlichen Religion etwas wissen wollten, sowie gegen die „Fanaticos, qui dicunt, rationem esse caecam, corruptam, hominem a Deo magis abducere, quam ad Deum adducere" — verteidigten die alten Orthodoxen gar wacker den Vernunftgebrauch: so z. B. *Beck* in den Fundam. p. 35 ss. *J. L. Frey* (Prof. zu Basel, † 1759), de officio doctoris christiani, p. 33 s.: Cum enim lumen naturae aeque ac revelationis Deum patrem luminum agnoscat, nihil a Deo naturae lumini repugnans revelari censendum est, nisi Deum sibi ipsi adversari blaspheme statuere in animum inducamus. Imo ne ipsius quidem revelationis divinitas credi posset, si quidquam rationis lumini repugnans in illa inveniretur. Vgl. *Baumgarten,* Glaubensl., Einl. — Unterscheidung der articuli puri et mixti. — Erst ein moderner Supranaturalismus hat wieder (im Gegensatz gegen den Rationalismus) die gänzliche Blindheit der Vernunft in göttlichen Dingen behauptet.

4 Vgl. *Bretschneider,* Entwicklung (neue Auflage 1841) §. 30, und die meisten dogmatischen Lehrbücher: u. a. *Augusti,* System der christl. Dogmatik, Leipz. 1809. §. 94 ff. wo §. 96 f. ein förmlicher Contract zwischen Vernunft u. Offenbarung aufgestellt wird.

5 S. *Fichte's* Kritik u. s. w. *Tieftrunk,* Censur S. 66 ff. 245 ff.

6 So *Herder,* nach welchem Offenbarung überhaupt so viel heisst als Enthüllung, Bekanntmachung, Aufhellung, klarer Begriff, Einsicht, Ueberzeugung. S. die gesammelten Stellen in Herders Dogmatik S. 20 ff.

7 Die ganze Geschichte ist nach *Schelling* eine Offenbarung Gottes: Methode S. 196. Nach *Blasche* (Phil. der Offenb.) ist Offenbarung = Erscheinung (§. 5). Und so gehört (nach §. 22) nicht nur die Geschichte, sondern auch die Naturgeschichte in den Bereich der göttlichen Offenbarung. Bestreitung der gewöhnlichen (supranaturalistischen) Ansicht, wonach die Offenbarung eine übernatürliche ist, §. 43 ff. Die Offenbarung ist dem Geheimnis entgegengesetzt: die Enthüllung des Geheimnisses; während nach der gewöhnlichen Ansicht die Offenbarung selbst Geheimnisse enthält, §. 55 ff.

8 So versteht *Twesten* §. 24 (Bd. I, S. 340) unter Offenbarung die „Aeusserungen der Gnade zum Heile des Menschen", vgl. den ganzen Abschnitt, und *Nitzsch* §. 23 ff. Auf die Unterscheidung von Offenbarung und Schriftinspiration dringt *de Wette,* Dogm. §. 26 a. Ueber das Schwierige der Bestimmungen s. *Schleiermacher* §. 10. Unter den Neuern vgl. *J. P. Lange* I, S. 385 ff. *Martensen* (Ausg. 1856) S. 49 ff. *Ch. H. Weisse* §. 103—179. *Ulrici,* Glauben u. Wissen, Speculation u. exacte Wissenschaft, Lpz. 1858. *Rothe,* „Zur Dogmatik" 1863. S. 55 ff.

9 *Die Untersuchungen über die Offenbarung verbinden sich in der neueren Theologie enger als bisher mit denen über Entstehung und Wesen der Religion. Mit wenig Ausnahmen erklärt sie dieselbe für notwendig. „Es gibt keine Religion als durch Offenbarung" (*Dorner,* Glaubenslehre); „Offenbarung und Religion sind Wechselbegriffe" (*Lipsius*); „Die Beziehung des Menschen auf Gott in der Religion hat die Beziehung Gottes zum Menschen zu ihrer notwendigen Voraussetzung, und die Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen macht den Begriff der Offenbarung aus" (*Biedermann*). Eine Ausnahme macht *Bender* (Wesen

der Rel. 1886; Kampf um d. Seligkeit, Pr. Jahrbb. 1888, VI.), bei dessen empirischer Erklärungsweise der Religion von einer Offenbarung im hergebrachten Sinne nicht die Rede sein kann (vgl. oben § 391, n. 8 a. E.) Er ist von *Ritschl* angeleitet worden, die causale Erklärungsweise auf den ganzen Prozess des rel. Leben zu erstrecken, wie derselbe auf Grund der Anerkennung der Offenbarung Gottes in Christo sich entfaltet. Während aber für *Ritschl* diese Offenbarung selbst ausschliesslich der theologischen Betrachtung vorbehalten bleibt, mithin als die objective göttliche Grundlage über dem Prozesse steht, schreitet B. dazu fort, diese Offenbarung selbst wieder empirisch zu erklären" (*Lipsius*, Th. J. B. IV S. 343). — Am eingehendsten hat *Dorner* (Gl.-Lehre, 2. Aufl. 1886 f.) die Offenbarung behandelt. Indem auch er das Zusammenwirken einer äussern Offenbarung (Manifestation durch Wunder) und einer innern (Inspiration) lehrt, wertet er die erstere als eine Verbürgung der Gewissheit der zweiten, die vor allem den Religionsstiftern oder Trägern der Offenbarung die Sicherheit gebe, dass sie mit dem ewigen Urquell, der höchsten Einheit der idealen und realen Welt, in unmittelbaren Contakt gekommen seien.*

§. 293.

Wort Gottes. Schrift und Tradition. Schrift und Geist.

Wenn die frühere protestantische Theologie die heilige Schrift selbst in ihrer Totalität das Wort Gottes nannte, so ward man jetzt aufmerksam auf den Unterschied zwischen dem in der Schrift *enthaltenen Wort Gottes* und der Schrift selbst [1]. Dass übrigens die heilige Schrift eine reinere Quelle sei als die Tradition, an diesem negativen Grundsatze des Protestantismus hielt auch der Rationalismus im Ganzen fest [2]. Nur machte *Lessing* darauf aufmerksam, dass die Tradition älter sei als die Schrift [3], und auch die neuere Theologie suchte das Verhältniss von Schrift und Tradition tiefer zu fassen, wobei sich ein mehr relativer als absoluter Unterschied beider herausstellen musste [4]. Im katholischen Sinne suchte dagegen der *Puseyismus* wieder das Ansehen der Tradition geltend zu machen [5], während von Seiten der „protestantischen Freunde" die Frage: ob Schrift, ob Geist? in einem Sinne entschieden wurde, welcher der Subjectivität den unbeschränktesten Spielraum liess [6].

[1] Ansätze dazu fanden sich allerdings schon im Reformationszeitalter, s. *Schenkel* I, § 13. Den Unterschied hob zuerst heraus: *J. G. Töllner* († 1774): Der Unterschied der heil. Schrift und des Wortes Gottes, in dessen vermischten Aufsätzen, Frankf. a. d. O. 1767. S. 85 ff. — Er zeigt aus dem Sprachgebrauch der heil. Schrift selbst, dass diese unter dem *Wort Gottes* nicht die Schrift verstehe; umgekehrt giebt es in der heiligen Schrift Dinge, die nicht zum Wort Gottes gehören, wenn sich auch gleich in ihr alles auf das Wort Gottes bezieht (rein historische Dinge); womit auch zusammenhängt, dass nicht alle Teile der Schrift gleich reich sind an Wort Gottes. Ja, Töllner geht noch weiter: er behauptet, dass das Wort Gottes nicht an die Schrift allein gebunden sei, und dass es auch Wort Gottes gebe ausser ihr; denn wer göttliche Wahrheit vorträgt, trägt Gottes Wort vor. Auch in der Vernunft ist Wort Gottes, und in allen Religionsparteien der Welt findet sich solches; obwohl der Christ das Wort Gottes *in* und *mit* der heiligen Schrift am reichsten, vollkommensten und klarsten besitzt. — Auf die *menschliche* Seite der Schrift, die schon

Luther gewürdigt hatte, machte *Herder* aufmerksam (Briefe über das Studium der Theologie, Brief 1; Geist der hebräischen Poesie; vom Geist des Christentums, und sonst).

2 Häufig nahm sogar der Rationalismus das Prädikat der *Schriftmässigkeit* für seine Lehre in Anspruch, da er die kirchliche Entwicklung und die symbolischen Bestimmungen als Unprotestantisches von der Hand wies.

3 *Lessing* (gegen Götze) verwies auf die regula fidei im alten Sinn, die früher sei als das geschriebene Wort, vgl. sämmtl. Schriften VI. VII. Theol. Nachlass S. 115 ff. Später nahm *Delbrück* die Sache wieder auf: Phil. Melanchthon der Glaubenslehrer, Bonn 1826. Gegen ihn: *Sack*, *Nitzsch*, *Lücke*, Bonn 1827.

4 *Pelt*, Theol. Mitarbeiten, Kiel 1830 I. *Schenkel*, über das urspr. Verhältniss der Kirche zum Kanon, Basel 1838. Vgl. damit die neuern Dogmatiker, z. B. *Twesten* I, S. 115—119. 128—130. 288. *Marheineke*, Symbolik II, S. 187 ff. — Die kritischen Forschungen über Entstehung des Kanons (seit Semler) mussten die Grenze zwischen Schrift und Tradition fliessend machen; vgl. *Holtzmann*, Kanon u. Tradition, Ludwigsb. 1859. *Hase*, Polemik, I, 5. *Tschackert*, dass. (1885) S. 91. ff.

5 Vgl. *Keble*, on primitive Tradition. *Weawer-Amthor* a. a O. S. 10 ff. 4. Die Tradition der 6 ersten Jahrhunderte wird als die ungetrübte angenommen. Dem puseyitischen Princip nähert sich unter den deutschen Theologen *Daniel*, in den „Kontroversen", Halle 1843; dagegen *Jacobi*, die kirchl. Lehre von der Trad. und heil. Schrift, Berlin 1847.

6 *Wislicenus*, ob Schrift, ob Geist? 2. Aufl. 1845. und die dadurch hervorgerufenen Streitschriften (*Bruns* und *Häfners* Repertor. IV, und anderwärts). — *Scherer* in mehrern Artikeln der Revue (vgl. §. 285 Note 11); *Tholuck*, in der Zeitschrift christl. Wiss. und christl. Leben 1850, Nr. 16—18. 42—44. Dagegen *Stier* ebend. 1850, Nr. 21.

§. 294.

Schriftinspiration. Schrifterklärung. Wunder und Weissagungen.

Durch die kritische Behandlung der heil. Schrift ward der ältere, strenge Inspirationsbegriff immer mehr erschüttert; und wenn auch die Accommodationstheorie [1] eine Zeitlang die Zweifel zu beschwichtigen, oder eine willkürliche Exegese [2] manche Schwierigkeit zu verdecken gesucht hatte, so nötigte doch die unbefangenere Schrifterklärung dem Rationalismus das Bekenntniss ab, dass auch Christus und die Apostel, in *den* Dingen wenigstens, die nicht das Wesentliche der Religion betreffen, sich können geirrt haben. Dies zeigte sich namentlich auch bei den Wundern und Weissagungen, auf welche sich die frühere Apologetik gestützt hatte. Nachdem man erst an beiden gekünstelt, sah man sich zuletzt genötigt, den Standpunkt der biblischen Schriftsteller als einen von dem unserer Zeit verschiedenen anzuerkennen, dann aber auch freilich auf eine unbedingte Autorität jener Schriften zu verzichten [3]. Die vermittelnde Theologie der neuern Zeit suchte sich dadurch aus der Verwicklung zu helfen, dass sie sowohl den Begriff der *Inspiration* [4], als auch den *Wunder-* [5] und *Weissagungsbegriff* [6] freier, weiter und geistiger fasste, wodurch sie zwar manches Schwankende in die Bestimmungen brachte, das noch nicht völlig gehoben ist; aber die fortgesetzte Arbeit, wenn sie mit ebenso

viel Unbefangenheit als Pietät unternommen wird, kann der Wissenschaft nur Gewinn bringen.

[1] Besonders wurde diese angewandt in Beziehung auf das Dämonische, Wunderbare; ein Herablassen Christi und der Apostel zu den Schwächen und Vorurteilen der Zeitgenossen. Vgl. die Litt. *für* und *wider* bei *Bretschneider,* Entwickelung S. 138 ff.

[2] Mit Unrecht giebt man diese Willkür blos dem Rationalismus Schuld (natürliche Wundererklärungen durch Paulus u. a.). Auch supranaturalistische und bibelgläubige Theologen, wie *Storr*, künstelten an den Worten, um Widersprüche in den Relationen u. s. w. wegzubringen, die dem strengen Inspirationsbegriff schadeten. (Man denke z. B. nur an den Vorschlag, das ἵνα ἐκβατικῶς zu fassen, bei den Berufungen auf messianische Stellen, die es streng genommen nicht sind.) — Einen eigenen Weg, dem Rationalismus aus der Verlegenheit zu helfen, versuchte *Kant* durch die moralische Interpretation, wonach der Prediger und Volkslehrer, unbekümmert um den ursprünglichen historischen Sinn, nur das Brauchbare aus der Bibel herausheben und auch wohl in die Stellen hineinlegen soll, wo es nicht darin liegt; s. Relig. innerh. der Grenzen d. V., S. 149 ff. Dagegen: *Rosenmüller* (Erl. 1794). Neben der grammatisch-historischen Interpretation, die sich in neuerer Zeit immer mehr Geltung verschaffte, suchten die panharmonische (von *Germar*), die allegorische (von *Olshausen* und *Stier*) Boden zu gewinnen.

[3] *Henke*, lineamenta c. 15. *Wegscheider*, Inst. §. 44. *Tzschirner*, Dogmatik C. II. §. 6. — Verschieden hiervon ist die in neuerer Zeit beliebte Hypothese über das Tendentiöse der biblischen (namentlich der neutestamentlichen) Schriftsteller, wie sie besonders in der Tübinger Schule in allen Modulationen durchgeführt worden ist. Vgl. dagegen *Weisse*, phil. Dogmatik I, S. 151.

[4] Auch mehrere Supranaturalisten hatten bereits zugegeben, dass in ausserwesentlichen, nicht zur Religion gehörigen Dingen die heil. Schriftsteller die Sachen so gut darstellten, wie sie es eben vermochten, s. *Reinhard,* Dogm. S. 59 (56); *Storr,* Dogm. § 11. Und in eben diesem Sinne hielt auch die vermittelnde Ansicht mit den Rationalisten die Negative fest gegen die starre Buchstäblichkeit. So namentlich schon *Herder*, der auf der andern Seite wieder sehr das Begeisterte mit eigener Begeisterung heraushob, vgl. vom Geist des Christentums, von der Gabe der Sprachen u. s. w. (Dogmatik S. 91 ff.); *Twesten* I, S. 414 f. Wenn hingegen der Rationalismus mit dem unbedingten Autoritätsglauben an die Schrift auch *den* Glauben aufgab, wonach die Schrift im *Religiösen* normatives Ansehen hat, so wurde dieses nur dadurch aufrecht erhalten, dass man die heiligen Schriften des N. Test. als die primitiven Erzeugnisse des christlichen (heil.) Geistes fasste, zu denen sich alle spätern Erzeugnisse doch nur verhalten, wie ein späterer Abdruck zum Original; siehe *Schleiermacher*, christlicher Glaube, Bd. II, S. 340 ff. *de Wette* (Dogm. S. 40) bezeichnet als das Wesentliche der Interpretation „die religiöse Ahnung der göttlichen Naturwirkung oder des göttlichen Geistes in den heil. Schriftstellern, und zwar lediglich in Ansehung ihres Glaubens, ihrer Begeisterung, nicht ihrer Begriffsbildung" u. s. w. Aus der speculativen Schule: *Billroth* (Vorr. zum Comment. über die Cor.-Briefe, S. VII): „Die Dogmatik will das wahrhaft *Vernünftige, den Geist*, der sich im Christentum geoffenbart hat, erkennen. Da aber dieser Geist eben in der Offenbarung in *eine zeitliche Erscheinung* eingetreten ist, so wurde er auch von Menschen einer durch eine bestimmte Zeit bedingten Bildung erfasst. Diese Menschen waren zunächst die Apostel" u. s. w. Vgl. *Marh.* Dogm. S. 358 ff. — Wer aber dann freilich mit *Strauss* (Bd. I, S. 179 Anm.) die Zurückführung des Christentums auf die erste Erscheinung als ein Zurückdrängen desselben auf den Standpunkt der Geistlosigkeit betrachtet (vgl. *Schelling*, Meth. S. 198): für den hat die Geschichte des Dogmas hier ein Ende. — Weit strenger als die deutsche Orthodoxie hat der französische Orthodoxismus bisher an einer buchstäblichen Inspiration festgehalten. Als Hauptvertreter erscheinen *Gasparin* und *Gaussin*. Dagegen aber haben sich in neuerer Zeit nicht nur die rationalistische Richtung

von *Scherer* und der *Revue protestante*, sondern auch freiere Stimmen aus dem Lager der „Gläubigen" erhoben. Vgl. *Fréd. de Rougemont*, Christ et ses témoins, Paris 1856. II. So I, p. 426: La révélation de Jésus Christ qui est la vie et dont l'Esprit vit dans l'Eglise, ne suppose point nécessairement un document écrit. II, p. 161: On détruit la révélation quand on la transforme en un système de vérités abstraites. . . . Voulons-nous nous faire une idée d'une religion d'abstractions: prenons le Koran. Dabei wird dennoch die strengste Unterordnung der Vernunft unter die *Offenbarung* gelehrt, die der Verf. von der Schriftinspiration unterscheidet. Um einen bedeutenden Schritt gefördert worden ist die Frage über die Inspiration und ihr Verhältniss zur Offenbarung durch *Rothe*, ‚Zur Dogmatik', Gotha 1863, S. 55 ff. und S. 121 ff. — Die Verhandlungen über Inspiration in der englischen und angloamerikanischen Theologie s. in der engl. Uebers. dieses Lehrb. S. 469. — *Neuerdings ist unter den Lutheranern der russischen Ostseeprovinzen Streit über die Inspiration ausgebrochen. Die Dorpater Professoren *Volck* und *Mühlau* hatten 1884 die Ansichten von *Hofmann* (vgl. unten n. 6), nach welchen die heil. Schrift in erster Linie Urkunde der Heilsgeschichte und daher *von hier aus* auch ihre Untrüglichkeit und Irrtumslosigkeit zu würdigen sei, vorgetragen. Dem entgegen stellte die Oesel'sche Synode die orthodoxe Inspirationslehre unter obligater Verketzerung jener fest. Beachtenswert ist, dass der Wortführer, *von Nolcken*, „sich im echtesten Geiste der Reformation gegen die Verschiebung der Heilsbedeutung der Schrift wehrt, wodurch sie aufhört, Gnadenmittel für den einzelnen Gläubigen zu sein und dafür ein biegsames Werkzeug in der Hand der ‚Kirche', d. h. der Erlangisch gerichteten Theologen wird" (*Lipsius*, Th. J. B. V, S. 373.). Vermittelung ist von mehreren erstrebt, aber noch nicht erreicht worden (Lit.: Th. J. B. V, 372; VI, 375 ff.).*

5 Schon von *Spinoza* (Tract. theol. pol. c. 6: de miraculis) und *Hume* an bildete der Rationalismus eine fortgesetzte Opposition gegen die Wirklichkeit und Beweiskraft der Wunder, während gerade der neuere (formale) Supranaturalismus auf *sie* vorzüglich den Offenbarungsglauben stützte, was z. B. *Luther* nicht gethan hatte. Die *Bonnet*'sche Präformationstheorie (wonach Gott auch die Wunder mit in den Naturlauf a priori eingerechnet habe) fand wenig Beifall, s. dessen philosophische Untersuchungen u. s. w. herausgeg. v. *Lavater*, Zürich 1768; doch hat die in neuerer Zeit (von *Olshausen* aufgestellte) von einem beschleunigten Naturprocess einige Aehnlichkeit mit ihr. *Lavater* glaubte an fortdauernde Wunder in der Gegenwart. Der Kantianismus zeigte, wie man weder die *Wirklichkeit* der Wunder absolut beweisen, noch *ihre Möglichkeit* absolut leugnen könne (Unterschied zwischen logischer, physischer und moralischer Möglichkeit), s. *Tieftrunk*, S. 245 ff. (*Kant*, Religion innerhalb der Grenzen d. V., S. 107 ff.). Wenn nun aber der gewöhnliche Rationalismus das Wunderbare als ein Natürliches zu begreifen suchte, so fasste die Naturphilosophie das Natürliche in seiner Verklärung durch den Geist (das Einswerden beider) als das einzige ächte Wunder, wobei dann freilich der empirische Begriff des (biblischen) Wunders aufgehoben und als der symbolische Ausdruck einer speculativen Idee gefasst wurde, s. *Schelling*, Meth. S. 181. 203. und vgl. *Bockshammer* und *Rosenkranz* bei *Strauss*, Dogm. S. 244 ff. Dem Rationalismus diente mehr die *natürliche* Wundererklärung, während die *mythische* Auffassung des Wunderbaren sich mehr der neuern Speculation empfahl, sofern diese mit der negativ-kritischen Richtung sich verband — am vollständigsten durchgeführt von *Strauss* im Leben Jesu. Die vermittelnde theologische Ansicht lässt der Geschichte und den historischen Berichten der Schriftsteller ihr Recht widerfahren durch freie, aber auch besonnene und vorsichtige Kritik. Auch *sie* lässt mythische Bestandteile zu (*de Wette, Schleiermacher*). An dem Wunderbegriff selbst unterscheidet sie Objectives und Subjectives, und hält sich im Ganzen an Augustin, der bereits das Wunder nicht als ein schlechthin Uebernatürliches gefasst hatte (s. oben §. 118 Note 1): *Schleiermacher* I, S. 120; *de Wette*, S. 34. Neue Construction des Wunder- und Weissagungsbegriffs bei *Weisse* a. a. O. §. 119—127. u. besonders bei *Rothe*, ‚Zur Dogmatik' S. 80 ff.: „*Wo Wunder und Weissagungen statthaben, da wird Gott evident, und Gott kann sich nicht*

anders evident machen als durch Wunder und Weissagungen, die er wirkt; wesshalb es auch eine ungenaue und missleitende Ausdrucksweise ist, wenn man sagt, die Offenbarung sei von Wundern und Weissagungen begleitet; vielmehr: sie b e s t e h t *in Wundern und Weissagungen.*" (S. 82.) *Das Wunder im hergebrachten Sinne glauben unter den Dogmatikern unserer Tage nicht zulassen zu dürfen *A. Schweizer, Biedermann, Lipsius* u. A. Inzwischen ist der Versuch mehrfach gemacht worden, dem Wunder auch bei einer organischen Gesamtanschauung des Verhältnisses von Gott und Welt seine Stelle zu sichern und zwar in der Weise, dass die Stetigkeit des Naturzusammenhanges nicht angetastet, wohl aber bei demselben eine schon mit gesetzte Disposition anerkannt werde, welche für höhere Einwirkungen göttlicher Ordnung Raum lässt (so *Lange, Ebrard, Martensen*). Vgl. die eingehenden Erörterungen von *Dorner* (Chr. Gl.-Lehre I); *J. Köstlin* in RE 2 XVII, S. 368 ff. „Jenen Versuchen gegenüber, das Wunder zu verstehen, thun die Gegner gerne, als ob jedenfalls die Philosophie und Naturwissenschaft hierüber längst das letzte Wort gesprochen hätte. Aber der bedeutendste neuere deutsche Philosoph, der auch in den Naturwissenschaften gründlich gelehrte *Lotze* hat (Mikrok. IV, Kap. 3) es recht wohl möglich gefunden, dass, während die Naturobjekte mit ihren Kräften in der Form bestimmter beharrlicher Gesetze wirksam seien, eine wunderbar wirkende Macht die inneren Zustände dieser Dinge selbst kraft ihres innern Zusammenhanges mit ihnen ändern und hiermit auch den gewohnten Erfolg des Gesetzes verändern, ohne doch darum die fernere Giltigkeit des Gesetzes aufzuheben" (ebend. S. 370).*

6 Von orthodoxer Seite haben *Bengel* und *Crusius* die prophetische Theologie besonders bearbeitet und nicht nur den Weissagungen im A. Test., sondern auch den Typen eine grosse Bedeutung zugeschrieben (vgl. oben §. 277). — Der spätere Supranaturalismus liess hierin manches nach, und die biblische Kritik, welche das Alter mancher Weissagungen (z. B. des Daniel) in Anspruch nahm, verbunden mit der historischen Exegese, welche die sogenannten messianischen Aussprüche auf historische Zustände bezog, arbeitete dem Rationalismus in die Hände, der zuletzt gar keine eigentlichen Weissagungen mehr von Christo im A. Test. finden wollte, geschweige denn Typen; s. *Eckermann*, theol. Beitr. I, 1 S. 7 ff. und vgl. die Litter. bei *Bretschneider*, Entw. S. 207 ff. — Die vermittelnde Ansicht richtete ihren Blick weniger auf die Vorausverkündigung des Einzelnen, Zufälligen, als auf die innere Notwendigkeit des geschichtlichen Ganges, in welchem die frühern Zustände eine Weissagung der spätern sind, und wonach in Christo, als dem Mittelpunkt der Weltgeschichte, alles seine höhere Erfüllung findet. S. *Herder*, Dogm. S. 196 ff. *Schleiermacher*, Darstellung des theol. Studiums, § 46; Glaubensl. I, S. 105. Indessen ist auch hier noch ein Unterschied zwischen *Twesten*, I, S. 372 ff. und *Nitzsch* S. 66 auf der einen, und zwischen *de Wette* S. 36 (§. 24b) und *Hase* S. 209 auf der andern Seite. — Tiefer (im Sinne speculativer Mystik) hat den Weissagungsbegriff in neuerer Zeit zu begründen gesucht *J. Ch. K. von Hofmann*, Weissagung und Erfüllung (Nördlingen 1841—1844. II.), und Schriftbeweis (1852 ff., 2 Aufl. 1857 ff.) *Wie *H.* in der Schriftbehandlung überhaupt von der traditionellen Art, sie als Beweismittel für die dogmatischen ‚*loci*' auszunutzen, sich entfernte, indem er sie nur als ein grosses, zusammenhängendes, fortschreitendes Ganzes, als eine organische Geschichte des Reiches Gottes angesehen wissen will, so hat er insbesondere die Beziehungen zwischen dem A. und N. Test. unter diesen Gesichtswinkel gestellt. Vgl. *v. Orelli*, RE 2 XVI, Art. ‚Weissagung', wo auch S. 720 Lit.; dazu ebend. XII, 268 ff.; IX, 641 ff.*

Eine eigentümliche Ansicht über das Wesen und die Bedeutung der *Schrift* findet sich bei *Swedenborg*, s. *Hauber*, Swedenborgs Ansicht von der h. Schrift (Tübing. Zeitschr. 1804, 4. S. 32 ff.). — Auch er verehrt (supranaturalistisch) die Schrift als göttliches Wort; aber diese Schrift ist ihm nicht, wie dem eigentlichen Supranaturalismus, die empirische Schrift, sondern eine Schrift vor der Schrift, die Engelschrift, vor und über der irdischen. Rücksichtlich der empirischen Schrift hat er seinen eigenen Kanon (vgl. *Hauber* S. 80), und auch von den von ihm als kanonisch angenommenen Büchern unterschied er wieder die Stellen, wo Gott der Herr selbst redet, (quando e cathedra loquitur), von denen, wo Engel in seinem Namen sprechen. Aber auch da wird erst noch

eine *neue Offenbarung* notwendig, damit der *geistige* Sinn der Schrift dem Leser sich aufschliesse. Auch dieser geistige Sinn ist ein Sinn *vor* dem Sinne, zu dem man nicht von unten nach oben emporsteigt, sondern der von oben herab mitgeteilt wird — Spiel mit Aehnlichkeiten. — Uebrigens stand Swedenborgs Schriftlehre in genauem Zusammenhang mit seiner Christologie. Ueber *Oetingers* „massive" Schriftansichten vgl. die Präliminarien zu seiner Theologie (Stuttg. 1842), u. *Auberlen* S. 333 ff. und an andern Stellen.

Rücksichtlich des Verhältnisses zwischen dem Alten u. Neuen Testament zeigt es sich, dass diejenigen Rationalisten, welche, im strengern Anschluss an *Kant*, die h. Schrift überhaupt nur als ein Vehikel der Erbauung betrachteten, weniger zwischen beiden Sammlungen schieden. Fand sich doch im Gegenteil im Alten Testament (den Sqrüchwörtern) viel moralischer Stoff. Ja selbst an der Trennung von Kanonischem nnd Aprokryphischem konnte den Rationalisten nicht viel gelegen sein (Jesus Sirach war manchem lieber, als Paulus und Johannes). Aber auch idealistisch und poetisch gestimmte Gemüter konnten leicht eine Vorliebe für das A. Test. fassen. So ist *Herder* offenbar supranaturalistischer im Alten Testament als im Neuen. Auch *de Wette* zeigt sich geneigt, dem A. Test. (insofern die Religion in ästhetischer Form erscheinen soll) wegen seiner heiligen Poësie einen Vorzug vor dem N. Test. einzuräumen (Religion und Theologie, S. 212 ff.), und besonders ist es *Umbreit*, der im Herder'schen Geiste das A. Test. dem modernen Verständniss vermittelt hat. — Dagegen finden wir auch wieder (im Anschluss an den Socinianismus) eine Bevorzugung des N. Test. von rationalistischer Seite. Vgl. *Wegscheider* T. 1, c. 1, § 32. Im Zusammenhange mit seiner sonstigen Theologie hat auch *Schleiermacher* nur dem N. Test. normale Dignität zugeschrieben, dem A. T. bloss historische Bedeutung (Glaubenslehre II, § 131). Allein der neuere Supranaturalismus hat gerade wieder das A. T. hervorgehoben und es besonders in christologischer und eschatologischer Hinsicht bearbeitet (*Hengstenberg*, *Hävernik*, *Auberlen*, *Hofmann*, *Kurtz*, *Delitzsch*, *Baumgarten*). Einen mehr kritisch-historischen Standpunkt haben festgehalten *Bleek*, *Hitzig*, *Vatke*, *Knobel*, *Stähelin* u. A., während *Ewald* wieder eine besondere Richtung vertritt, die sich schwer in die geläufigen Kategorien einreihen lässt. Vgl. *Diestel*, Gesch. d. A. T. in d. chr. Kirche (1869) S. 555 ff.

ZWEITER ABSCHNITT.

Theologie. Schöpfung und Vorsehung. Angelologie und Dämonologie.

§. 295.

Deismus. Theismus. Pantheismus.

In der Lehre von Gott und seinem Verhältniss zur Welt hat sich der Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus weniger ausgesprochen, indem jener blos formale Supranaturalismus mit dem Rationalismus zugleich an dem theistischen Unterschiede von Gott und Welt festhielt, dabei aber auch leicht in einen todten mechanischen Deismus ausartete, wobei nur *der* Unterschied war, dass der Supranaturalist momentane Eingriffe Gottes in die von selbst ablaufende Maschine [1] zugab, während der consequentere Rationalist diese leugnete. Weit bedeutender ist der Gegensatz, welchen diese theistisch-deistische Weltansicht zu der sogenannten pantheistischen [2] bildet, die bald als eine rein pantheistische (mithin atheistische), bald aber auch in der That als eine theistische sich dargiebt, die nur im

Gegensatz gegen jenen todten Deismus einen pantheistischen Schein erhält [3].

[1] So namentlich bei Gebetserhörungen und Wundern. Vgl. die mechanische Wundertheorie bei *Reinhard* S. 230 ff.

[2] Die Definitionen des Pantheismus sind gar sehr von einander abweichend. Nach *Wegscheider* (Inst. §. 57) wäre Pantheismus: ea sententia, qua naturam divinam mundo supponunt et Deum ac mundum unum idemque esse statuunt. — Gegen diesen Pantheismus, ja auch oft nur gegen den Schein desselben, hat sich der Rationalismus aus sittlichem Interesse eben so tapfer gewehrt, als der Supranaturalismus, obgleich die speculative Philosophie stets gegen die populäre Definition Einsprache gethan hat: *Hegel*, Encykl. 2. Aufl. S. 521. Die Schule selbst bezeichnet ihr System am liebsten als das der Immanenz.

[3] Schon von *Spinoza* hatte *Herder* gesagt: er war ein Architheist vor allen Theisten (Dogm. S. 129, vgl. die Gespräche: Gott). — Streit über den *Schleiermacher*'schen Pantheismus (besonders in den Reden über die Religion). Anklagen von *Röhr*. Gegen dieselben: *Karsten* (Rostock 1835). „Die alte Anklage auf Pantheismus (gegen *Schl.*) hat allerdings ihren Grund; es lässt sich nicht leugnen, dass die ‚Reden über die Religion' einen derartigen Hintergrund haben; aber in theoretischer Ausdrücklichkeit wird die Lehre nicht hingestellt. — ‚Wenn *Bender* neuerlich „exakt" bewiesen haben will (s. *Schl.'s* Theol. II, S. 431), dass *Schl.* „auch das Christentum lediglich als Mittel zu dem Zweck der Lösung des kosmologischen Problems, wie die gegensätzliche Welt als Ganzes verstanden und organisiert werden könne, gedeutet habe", so wird er damit keinen Glauben finden. Wir stehen nicht an, diesen Satz dahin umzukehren, dass der Genannte das kosmologische Problem auf das Christentum und die christliche Theologie angewendet habe, um diese in das universellste Licht zu stellen.' *Gass*, RE² XIII, S. 556. — Günstiger hat über die theistisch-pantheistische Richtung *Henke* geurteilt, lineam. §. XXXI: Summa autem injuria omnes illi Atheorum numero accensentur, qui summum Numen ab hoc universo secretum ac disparatum cogitare nesciunt, maluntque Deum rerum omnium causam *immanentem* quam *transeuntem* dici, nec tamen id, quod perpetuo *est*, commiscent cum illo, quod perpetuo *fit*. Quorum error, profecto magis fanaticus quam impius, *Pantheismus* et *Spinozismus* vocatur, si modo error est Numinis omnibus rebus praesentissimi cogitatio, a qua neque ipse admodum adhorruisse videtur (Act. 17, 27—29) et quae amice satis conciliari potest cum Numinis moribus intelligentium naturarum providentis notione. — Die neuere Theologie und Religionsphilosophie ist noch in der Arbeit begriffen, die Lehre von einem selbstbewussten (persönlichen) Gott so darzustellen, dass er weder (deistisch) als *ausserweltlich* und *von der Welt geschieden*, noch (pantheistisch) als *rein inweltlich* und *mit der Welt verwachsen*, sondern (theistisch) als *überweltlich* und *inweltlich* zugleich, *von der Welt unterschieden*, uns zum Bewusstsein kommt. Dass die Hegelsche Schule der sogenannten linken Seite die Immanenz in einer Weise betont, bei der der Begriff der Persönlichkeit Gottes verschwindet, ist ihr nicht mit Unrecht zum Vorwurf gemacht worden: vgl. u. a. *J. F. Romang*, der neueste Pantheismus oder die junghegel'sche Weltanschauung, Zürich 1848. — Ganz nackt und unverhüllt tritt der Pantheismus als Atheismus hervor in *Feuerbach*, Wesen des Christentums S. 20: „Das göttliche Wesen ist nichts anderes, als das menschliche Wesen, oder besser das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjectiviert, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes eigenes Wesen. Alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen."*) Ueber den noch immer sehr schwankenden Begriff des „Pantheismus", der in den gegenseitigen Befehdungen mehr Verwirrung angerichtet, als die Verständigung gefördert hat, vgl. *Ed. Böhmer*, de Pantheismi nominis origine

---

*) Der von *Karl Vogt*, *Moleschott*, *Büchner*, u. s. w. repräsentierte Materialismus fällt natürlich ausserhalb des theologischen (dogmengeschichtlichen) Gebietes.

et usu et notione, Hal. 1851. *G. Weissenborn,* Vorlesungen über Pantheismus u. Theismus, Marb. 1859. *Ulrici,* RE[2] XI, s. v. *Pünjer,* Bd. II. (1883).

§. 296.

Dasein und Eigenschaften Gottes.

J. Köstlin, D. Beweise f. d. Dasein Gottes, St. Kr. 1875, H. 4; 1876, H. 1. *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. III, S. 200 ff. (2. Aufl. 1883).

Bis auf *Kant* wurden die Beweise für das Dasein Gottes nach gewohnter Weise geführt und bald der eine, bald der andere hervorgehoben [1]. Nachdem aber Kant den bisherigen Beweisen ihre Beweiskraft abgesprochen [2] und dafür den *moralischen* an ihre Stelle gesetzt hatte [3], verschwanden sie allmählich aus der deutschen Wissenschaft, obwohl der *physico-theologische* noch immer durch seine Anwendbarkeit im Volks- und Jugendunterrichte sich empfahl [4]. *Schleiermacher* ging auf das vor allem Beweis vorhandene Selbstbewusstsein zurück [5], und an dieses ursprüngliche Gottesgefühl hat sich die neuere Theologie grossenteils gehalten, während die speculative Schule wieder an die tiefere Bedeutung jener Beweise gemahnt hat [6]. Dasselbe gilt von den göttlichen Eigenschaften [7], die Schleiermacher subjectiv fasste als den Reflex unseres Gottesbewusstseins [8], während die speculative Schule ihnen, doch in anderm Sinne als die populäre Vorstellung, Realität beilegt [9].

1 *Fénélon*, démonstration de l'existence de Dieu, Par. 1712 u. ö. Den *ontologischen* Beweis wiederholten *Mendelssohn,* Morgenstunden, Berlin 1785, u. A.; den *kosmologischen*: *Baumgarten,* Glaubenslehre I. Anh. zum 1. Art. §. 13, S. 923; *den physico-theologischen*: *Derham,* Physico-theologie, or a demonstration of the being and attributes of God from his works, Lond. 1714 u. ö. *Sander, Bonnet* u. A. m.

2 Kritik der reinen Vernünft III, 3 S. 611 ff. (3. Ausg. Riga 1790). Es sind (nach Kant) nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus speculativer Vernunft möglich: der physico-theologische, der kosmologische und der ontologische. Mehr giebt es ihrer, kann es ihrer nicht geben. — *Gegen den ontologischen Beweis*: Verwechslung eines logischen Prädicats mit einem realen. „Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. . . . Aber in meinem Vermögensstande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem blossen Begriff derselben (d. i. ihrer Möglichkeit).“ . . . „Der Begriff eines höchsten Wesens ist eine in mancher Hinsicht sehr nützliche Idee; sie ist aber eben darum, weil sie *blos Idee* ist, ganz unfähig, um vermittelst ihrer allein unsere Erkenntniss in Ansehung dessen, was existiert, zu erweitern“; denn „ein Mensch möchte wohl ebensowenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte“ (vgl. Gaunilo gegen Anselm oben § 163, n. 3). *Gegen den kosmologischen*: „Er begeht eine ignoratio elenchi, d. h. er verheisst uns einen neuen Fusssteig zu führen, und führt auf den alten (ontologischen) zurück, indem er gleichfalls auf dialektischem Schein ruht.“ *Ueber den physico-theologischen*: „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klärste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, sowie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beo-

bachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besondern Einheit, deren Princip ausser der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee zurück, und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung.... Gleichwohl ist auch diesem Beweis die apodiktische Gewissheit abzusprechen, und die dogmatische Sprache auf den Ton der Mässigung und Bescheidenheit herabzustimmen. Der Beweis könnte höchstens einen *Weltbaumeister*, aber nicht einen *Weltschöpfer* darthun."

[3] (Vgl. Raymund von Sabunde oben S. 359.) Kritik der reinen Vernunft, S. 832 ff. Kritik der prakt. Vernunft S. 223 ff. Sittlichkeit und eine ihr angemessene Glückseligkeit sind die beiden Elemente des höchsten Gutes. Letztere wird aber dem Sittlichen nicht immer zu Teil. Es muss eine Ausgleichung jenseits stattfinden (daher derselbe Beweis auch für die Unsterblichkeit gilt). Nun muss aber zugleich ein Wesen sein, das Intelligenz und Willen hat, diese Ausgleichung zu vollziehen. Sonach ist Gott ein Postulat der praktischen Vernunft.

[4] Besonders in England. *W. Paley*, Natural theology or evidences of the existence and attributes of the Deity, 16. Aufl. 1817; deutsch Mannh. 1823. Mit Zusätzen von Lord *Brougham* und *Charles Bell*; deutsch von *Hauff*, Stuttg. 1837. — Bridgewaterbücher, seit 1836. — Vgl. *W. Müller*, Kritik des physico-theologischen Beweises in Röhrs Magazin, Bd. IV, St. 1. 1831. S. 1—35.

[5] Glaubenslehre I, §. 32 ff.

[6] *Hegel*, Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes: Anhang zum 2. Band der Phil. der Religion. *Strauss*, Glaubenslehre (1840) I, S. 400: „Wie das kosmologische Argument Gott als das Sein in allem Dasein, das physico-theologische als das Leben in allem Lebendigen, das historische und moralische als sittliche Weltordnung erwies, so erweist ihn das ontologische als den Geist in allen Geistern, als das Denken in allen Denkenden." Vgl. *Weisse*, phil. Dogm. §. 296—366.

[7] Bei *Reinhard*, Dogmatik S. 90 ff. findet sich noch die Einteilung in ruhende und thätige Eigenschaften u. s. w. Eine neue Bearbeitung derselben hat *Bruch* unternommen: die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, Hamb. 1842. Ueber das Weitere vgl. *Nitzsch'* Artikel „*Gott*" in RE[1] V, S. 261 ff. *Dorner*, in den Jahrbb. f. D. Theol. 1859. 1860.

[8] Glaubenslehre I, §. 50.

[9] *Hegel*. Encyklopädie I, §. 36 S. 73 (bei *Strauss* I, S. 542). Vgl. *J. P. Lange*, II, 1 S. 60 ff. *Ebrard* I, S. 219 ff. *Weisse* §. 482—537.

§. 297.

Die Trinitätslehre.

Lücke, die immanente Wesenstrinität, St. Kr. 1840, 1. Dagegen *Nitzsch*, ebend. 1841, S. 332 ff. *H. Schmidt*, Art. 'Trinität' RE[2] XXI, S. 36 ff.

Wenn die kirchliche Trinitätslehre durch die Reformation keine Erschütterung erlitten hatte, so war sie dagegen in dieser Periode den verschiedensten Angriffen ausgesetzt. Nicht nur zeigte sich der Arianismus in England als vereinzelte Erscheinung, sondern auch der Socianianismus schlich sich unter verschiedenen Modificationen auch in die deutsche Theologie ein[1]. Der Rationalismus war seiner Natur nach rein unitarisch[2]; aber auch entschiedene Supranaturalisten liessen, je mehr sie auf dem *biblischen* Standpunkt fussten, vieles von der Strenge der *kirchlichen* Bestimmungen nach[3]. *Swedenborg* fand die Trinität in der Person Christi[4]; und auch die Herrn-

hut'sche Theologie zog sich den Vorwurf zu, dass sie durch die einseitige Verehrung des Sohnes das Verhältniss der Personen störe [5]. Die neuere Theologie hat den tiefern speculativen Grund der Lehre wieder eingesehen: nur mit dem Unterschied, dass die Einen (nach *Schleiermacher*) mehr im Anschluss an den Sabellianismus die Offenbarungstrias [6], die Andern (sowohl die rein Speculativen als die streng kirchlich Positiven) mehr die Wesenstrias herausheben [7]. Damit steht auch der Ort in Verbindung, den beide der Trinität im System anweisen, und der religiöse Wert, den sie diesen Bestimmungen beilegen [8].

1 *Sam. Clarke* wurde wegen seiner Schrift über die Dreieinigkeit (1712) von der Königin Anna seiner Hofpredigerstelle entsetzt 1714. Er hatte gelehrt, dass der Sohn dem Vater untergeordnet sei, und ebenso der Geist wieder dem Vater und dem Sohn, und behielt diese Meinung auch weiterhin. Vgl. *Schlegel*, KG. des 18. Jahrh. II, S. 746 ff. — *J. J. Wetstein* verglich den Sohn Gottes einem Premierminister, und sein Verhältniss zum Vater dem des Premierministers zum Monarchen oder eines Diakons zum Pfarrer; s. m. Abh. über *Wetstein* in Illgens Zeitschr. 1843. Auch weiterhin erhielt der Subordinatianismus in Deutschland Beifall, S. *Töllner,* theologische Untersuchungen 1762. Bd. I, St. 1. Derselbe bestritt auch, dass die Lehre von der Dreieinigkeit eine Grundlehre des Glaubens sei; siehe vermischte Aufsätze II, 1.

2 *Wegscheider* (Inst. §. 94) zählt das Dogma von der Trinität unter diejenigen Lehren, quae justa auctoritate certoque fundamento destituta sunt; vgl. *Henke*, lineam. LXIX.

3 So *J. A. Urlsperger,* kurzgefasstes System seines Vortrags von Gottes Dreieinigkeit, Augsb. 1777. — Der Verfasser behauptet, dass die Prädicate Gottes, *Vater*, *Sohn* und *Geist*, blos die ökonomische (Offenbarungs-)Trinität betreffen; er leugnet nicht die Wesens-Trinität an und für sich, die er vielmehr als ein Geheimniss ehrte, leugnet aber, dass Vater, Sohn und Geist die notwendigen und persönlichen Prädicate derselben seien.

4 Statt einer Dreieinigkeit der *Personen* (wie das kirchliche Symbol sie lehrt) muss man eine Dreieinigkeit der *Person* verstehen, und zwar so, dass das Göttliche des Herrn (Christi) der *Vater*, das göttliche Menschliche der *Sohn*, und das ausgehende Göttliche der *heil. Geist* ist. Dass die ersten Christen *drei* Personen lehrten, geschah aus Einfalt, weil sie alles zu buchstäblich fassten. Die orthodoxen Trinitarier können auch in den Himmel kommen, wo sie dann über das rechte Verhältniss werden belehrt werden. Aber niemand, der sich drei Götter denkt, kann in den Himmel kommen, wenn er auch mit dem Munde *Einen* nennt; denn das Leben des ganzen Himmels und die Weisheit aller Engel gründet sich auf die Anerkennung und das aus ihr stammende Bekenntniss *Eines* Gottes und auf den Glauben, dass jener *Eine* Gott auch Mensch sei, und das Er der Herr (Jehovah, Zebaoth, Schaddai) sei, der zugleich Gott und Mensch ist. S. göttl. Offenb. I. (die Lehre des neuen Jer. vom Herrn, Ausg. von *Tafel* 1823), S. 118 ff.

5 S. *Bengel,* Abriss der sog. Brüdergem. S. 74 f.: „Wird man es ihm (Zinzendorf) jemals gutheissen, dass er dem Vater das Werk der Schöpfung abspricht, als welcher ministriert und die Hand geboten, oder zugesehen, oder göttlich geschlafen habe, da sein Sohn die Welt erschuf? *dass er so vieles andere, das auch dem Vater zukommt, dem Sohn allein zuschreibt?* dass er dem heil. Geist eine Mutterschaft als einen Personal-Charakter aufdringet? und in Summa, dass er eine solche verwegene Dictatur über die himmlische Lehre von der hochgelobten Gottheit ausübt?" S. 119: „Man soll den Sohn mit nichten überhüpfen, aber auch den Vater nicht. Das Letztere ist vor dem Ersteren eine neue und folglich eine grosse Lust für den Teufel." — Auch wird von Bengel die *familiäre* Sprache gerügt, mit der

Zinzendorf dieses Mysterium behandelte, indem er von einer h. Familie in der Trinität sprach und sich nicht scheute, Gott Vater einem Grossvater zu vergleichen*). Diese Extravaganzen hat indessen *Spangenberg* glücklich beseitigt. In der Idea fidei fratrum findet sich zwar kein besonderer locus von der *Dreieinigkeit*, wohl aber von Vater, Sohn und heil. Geist (§. 84), wo die Lehre rein biblisch abgehandelt und hinzugefügt wird: „In die Tiefen der Gottheit und in die unbegreifliche Ewigkeit hineinzudenken, wovon uns nichts offenbar gemacht worden, ist nicht nur vergeblich und thöricht, . . . sondern es ist auch gefährlich. Wenn wir also dergleichen Dinge, welche zu den Tiefen der Gottheit gehören, unberührt lassen, so ist solches nach unserer Einsicht besser, als wenn wir bestimmen wollen, was die Schrift nicht bestimmt hat. Aus derselben ersehen wir deutlich: Gott hat einen einigen Sohn, und den hat er für uns hingegeben; und es ist nur ein einiger Geist, der nicht erschaffen worden, sondern vom Vater ausgehet und durch Christum zu uns gesendet wird."

6 *Schleiermacher*, Abhdl. über Sabell. in der Berl. Zeitschr. Glaubensl. II, §. 170 ff. (S. 574 ff.). *de Wette*. kirchl. Dogm. §. 43 f. (S. 81 f.). *Twesten*, Dogm. II, S. 179 ff. *Lücke*, St. Kr. 1849, S. 81. Dagegen wieder: *Nitzsch*, ebend. 1841, 1.

7 Schon *Lessing* hatte gefragt, Erziehung des Menschengeschlechts §. 73: „Wie wenn diese Lehre (der Dreieinigkeit) den menschlichen Verstand auf den Weg bringen sollte, zu erkennen, dass Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge *Eins* sind, unmöglich *Eins* sein könne? dass auch seine Einheit eine transcendentale Einheit sein müsse, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschliesst?" *Schelling*, Meth. des akad. Stud. S. 192: „Von der Idee der Dreieinigkeit ist es klar, dass sie, nicht speculativ gefasst, überhaupt ohne Sinn ist. . . . Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit. . . . Vgl. S. 184. Siehe auch *Blasche*, das Böse u. s. w. S. 106 f. — *Hegel*, Religionsphilosophie Bd. II, S. 230 ff. „Gott ist dies als lebendiger Geist, sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen und in diesem Andern mit sich identisch zu bleiben. . . . Dieses Anderssein ist das ewig sich Aufhebende, ewig sich Setzende." S. 261: „Das Erste war die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urteil, Anderssein, noch nicht Aufgeschlossene, der *Vater*. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung, der *Sohn*, . . . die Idee in der Aeusserlichkeit, so dass die äusserliche Erscheinung umgekehrt wird zum Ersten, gewusst wird als göttliche Idee, die Identität des Göttlichen und Menschlichen. Das Dritte ist dies Bewusstsein, Gott als *Geist*, und dieser Geist als existierend ist die Gemeinde." — *Daub* unterscheidet zwischen *Deus a quo, in quo, et cui satis est Deus,* Theologumena p. 110. *Marheineke*, Dogm. S. 260: „Unmittelbar und abstract ist Gott nur die Identität, das Sein, welches nicht Denken ist, oder nur *an sich* Geist [Vater]. Um dies wirklich zu sein, unterscheidet er von sich, stellt sich als ein Anderes sich gegenüber; und indem er in diesem Anderssein für *sich* ist, ist er der Sohn. Indem er aber sich auf sich selbst bezieht, den gesetzten Unterschied wieder ausgleicht, ist er *an und für sich Seiender*, oder Geist." — Ueber das Verhältniss dieser speculativen Trinität zu der biblisch-kirchlichen s. *Strauss*, Dogm. I, S. 492 und *Weisse*, phil. Dogmatik §. 394—481 (besonders §. 409). Die Dreieinigkeit Gottes zerfällt Letzterem (vom spec. Standpunkte aus) in die göttliche Vernunft = Vater, das göttliche Gemüt und die Natur in Gott = Sohn, und den göttlichen Willen = heiliger Geist. *Ausgehend von dem Satze, dass Gott die Liebe sei, haben *Sartorius, J. Müller, Liebner, Schöberlein*, *Dorner*, *Frank* a. A. eben daraus die Notwendigkeit der drei Hypostasen zu erweisen gesucht. *Liebner:* Um sich als Liebe zu setzen, entäussert Gott der Vater sich in den Sohn, der sich wieder hingiebt an den Vater; bei dem so entstehenden Wechselverhältniss muss ein Drittes da sein, welches den Prozess der Hingabe der Liebe zur Ruhe bringt — der Geist (Dogm. I, S. 129—141). Vgl. oben § 170, 14. *Dorner* untersucht den Begriff der Liebe

*) Eine Stilprobe der „familiären Caressen" bei *Wackernagel*, Lehrbuch III (Prosa) Sp. 1058 ff.

selbst, um durch den Wechselbegriff des Guten zu dem Schlusse zu kommen: Gott als das Gesetz des Guten = der Fordernde (Vater); derselbe als das Erfüllen desselben (Sohn); als der, welcher das eigene Wesen zum Inhalt des Gesetzes macht = Geist. (Gl. Lehre I, 409—430): Solchen Versuchen gegenüber bezeichnet *Kähler* (Wiss. d. chr. Lehre, Dogm. § 37) die Lehre von der immanenten Trinität als einen theol. Grenzbegriff, über den sich wesentlich nur negative Aussagen machen lassen und dessen positiver Inhalt am Ende nur in dem Satze befasst ist, dass es eine Beweglichkeit des götttichen Lebens gebe, der gemäss sich Gott zu demselben Gegenstande mit demselben Inhalte in verschiedener Weise in wirksames Verhältniss setzen kann." Vgl. noch *Lange*, Dogm. II, 1, S. 123 ff. *Martensen*, S. 95 ff. *Ebrard* I, S. 141 ff.*

8 *Schleiermacher* und *Hase* weisen ihr die letzte (Hase als Summa und Beschluss der Christologie), die Anhänger *Hegels* die erste Stelle im System an; Erstern ist sie der Schlussstein, Letztern das Fundament des Gebäudes. Es hängt dies wieder zusammen mit der Ansicht über Religion. Am richtigsten hat *Rothe* gesehen, wenn er den trinitarischen Gottesbegriff, wie ihn die christliche Speculation aufstellt, als einen von dem Trinitätsbegriff der Kirchenlehre durchaus verschiedenen bezeichnet, und eben so offen eingesteht, dass die biblischen Termini *Vater, Sohn* und *heil. Geist* ganz andere Verhältnisse Gottes bezeichnen, als die seines immanenten Seins (theol. Ethik I, S. 77).

§. 298.

Weltschöpfung. Erhaltung. Vorsehung. Theodicee.

Nachdem sich Wolffianer und ihres Gleichen vergebens abgequält hatten, die mosaische Schöpfungssage in Uebereinstimmung zu bringen mit den Resultaten und den Hypothesen ihrer Naturforschung und Metaphysik [1], entriss *Herder* durch genielle Deutung „der ältesten Urkunde des Menschengeschlechts" diese Sage ihren Händen und gab sie, ihre innere Wahrheit anerkennend, der heiligen Poesie zurück [2]. Seitdem haben wohl nur Wenige mehr die buchstäbliche Fassung derselben verteidigt [3]. Was aber den *Schöpfungsbegriff* selbst betrifft und die damit verbundenen Begriffe von *Erhaltung, Vorsehung, Weltregierung*, so hängen die Bestimmungen darüber genau zusammen mit den oben (§. 295) bezeichneten Systemen des *Deismus*, *Theismus* und *Pantheismus* [4]. Auch die Art, das Böse in der Weltordnung [5] zu fassen und sich zu erklären (die Theodicee), hängt mit diesen Grundanschauungen zusammen, und greift zugleich *mit* ein in die nachher zu behandelnden Lehrstücke der Dämonologie und Anthropologie.

1 Vgl. die Meinungen (von *Michaelis* u. A.) bei *Herder* selbst (vgl. Note 2) u. die weitere Lit. bei *Bretschneider* Entwicklung, S. 450 ff. *Silberschlag*, Geogonie, oder Erklärung der mosaischen Schöpfungsgeschichte, Berl. 1780—1783. III. — Neue Rettungsversuche, vom Standpunkte der Naturwissenschaft aus, von *Buckland, Wagner, Pfaff, Fabri* u. A. Vgl. *Ebrard*, die Weltanschauung der Bibel und die Naturwissenschaft, in der „Zukunft der Kirche", Jahrg. 1847. *Keil*, die biblische Schöpfungsgeschichte u. die geologischen Erdbildungstheorien, theol. Zeitschr. 1860. — *Eine Weiterbildung der Schöpfungslehre ist neuerdings durch engste Beziehung derselben zu der trinitarischen Idee versucht worden durch *Zöckler* (vgl. RE² XIII, S. 649), *Frank*, System der chr. Wahrheit I (1878) und *Dorner* (Gl.-Lehre I, 459 ff.) Dabei wird der biblische Begriff der Erschaffung der Welt

'durch den Sohn' und 'im Geiste Gottes' = 'durch den Hauch seines Mundes' verwertet. „Durch den Begriff einer Schöpfung durch den Sohn gilt es ebenso das wahre Wesen der Transscendenz Gottes in seinem weltschöpferischen Verhalten darzulegen, wie durch die Lehre von der Schöpfung im göttl. Geiste die Immanenz dieses Verhaltens anschaulich entwickelt und beschrieben werden muss. Jene erstere Lehre dient vor allem dazu, das Wahre am Deismus für den christlichen Schöpfungsbegriff zu verwerten, während die letztere das Wahre am Pantheismus und insbesondere an der Entwicklungstheorie des modernen naturwissenschaftl. Pantheismus für denselben nutzbar zu machen gestattet und anleitet" (*Zöckler*, a. a. O.)*

[2] *Herder* in der im §. angedeuteten Schrift (vgl. die Recens. in der allg. deutschen Bibl. XXV, S. 24; XXX, S. 53). Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Bd. II, S. 303 ff. Geist der hebr. Poesie I, S. 46 ff.

[3] Vgl. *Bretschneider*, S. 451. Auch Supranaturalisten, wie *Reinhard* (S. 167 ff.) u. A., liessen sich manches abdingen. In neuerer Zeit hat jedoch wieder die Theorie von 6 Perioden (statt Tagen) warme Anhänger gefunden. Die ganze Tendenz, den Bibelbuchstaben mit den Resultaten der neuern Naturforschung (Geologie) in Uebereinstimmung zu bringen, hängt zusammen mit dem Begriff der Schriftautorität und Schriftinspiration, und muss dort ihre Erörterung finden. Das *Dogma* von der Schöpfung wird davon nur teilweis berührt, [jedoch vgl. oben n. 1.]

[4] *Die Schöpfung aus Nichts* beruht auf einer theistischen Weltanschauung. Sie wird deistisch, wenn Schöpfung und Erhaltung aus einander gerissen und in einer starren Spannung gehalten werden; pantheistisch, sobald die Schöpfung als ein blosses Moment der Erhaltung erscheint. Vgl. die Stellen aus *Fichte*, *Hegel*, *Marheineke* bei *Hase* § 117. *Schleiermacher*, christl. Glaubensl. I, §. 40. u. *Weisse*, phil. Dogm. §. 538—556. Ebenso ist die *Vorsehung* eine theistische Idee, wesentlich zusammenhängend mit der Idee eines überweltlichen persönlichen Gottes; während der Deismus und der Pantheismus sie entbehren und auf die eine oder andere Weise dem Fatalismus verfallen.

[5] *C. H. Blasche*, das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt, Lpz. 1827. Es wiederholen sich hier die frühern Ideen, dass das Böse notwendig sei, um des Gegensatzes zum Guten willen u. s. f. Vgl. *Rothe* II, S. 170. *Martensen* S. 107 ff. *Ebrard* I, S. 201 ff. und den Art. „*Theodicee*" von *Ulrici* in RE[1] XV, S. 707; *dazu 'Vorsehung' in RE[2] XVI, von *Kübel*, wo die näher skizzierte Lehre *Dorners* von der creatio continua, dem concursus u. s. w. zeigt, dass auch die neueren Dogmatiker eine befriedigende Lösung des alten Problemes noch vermissen lassen.* Ueber die hierauf bezüglichen Verhandlungen der englischen Theologen s. die engl. Uebersetzung dieses Lehrbuchs §. 285 d. (*Young*, Evil and God, a mystery, 2. ed. London 1861.)

§. 299.

Engel und Teufel.

Dem prosaischen Zeitalter war der Glaube an das Dasein und die Wirksamkeit der Engel fremd geworden, und auch die Supranaturalisten, die der Bibel zu Liebe an ihre Existenz glaubten, wussten gleichwohl nichts mit ihnen anzufangen [1]. Um so kühnere Blicke that der begeisterte *Swedenborg* in die Engelwelt, wobei er aber den biblischen Engelbegriff willkürlich umdeutete in den verherrlichter Menschen, und die persönliche Existenz des Teufels leugnete [2]. Der Teufel war es nun auch, an dem sich der Aufklärungswitz am meisten zu reiben pflegte. Im Anschluss an Bekker hatte *Semler* die dämonischen

Krankheiten auf das Gebiet der empirischen Psychologie gezogen[3]; und auch die Supranaturalisten, welche aus exegetischer Gewissenhaftigkeit an das Factische der Teufelsbesitzungen im Neuen Testament glaubten, dachten nicht von ferne daran, die Möglichkeit derselben in unsern Zeiten zu behaupten[4]. Erst mit der neuesten Zeit kehrte der Glaube an leibliche Teufelsbesitzungen, den die Aufklärung aus den dunkeln Regionen des Volksglaubens nie zu verdrängen vermocht hatte, auch wieder in die Vorstellung hochgebildeter Protestanten zurück, meist in Verbindung mit den Erscheinungen des tierischen Magnetismus und des Hellsehens[5]. Aber auch die *dogmatische* Bedeutung des Teufels trat wieder mehr hervor; und wenn *Schleiermacher* ihm nur zunächst sein poetisches Recht vindicierte in Beziehung auf die Kirchenlieder[6], so suchte dagegen *Daub* (nicht ohne manichäische Beimischung) dem Urbösen eine Art von persönlicher Existenz zu sichern[7]. Ein grosser Teil der Theologen hat einsehen gelernt, dass bei einer richtigen Fassung der Lehre vom Bösen der Glaube an die metaphysische Existenz des Teufels von untergeordneter Bedeutung ist, da er nach der streng biblischen Fassung in die Reihe der endlichen Wesen tritt, über deren Versuchung (in welcher Gestalt sie sich auch zeige) der Christ seine Herrschaft behaupten soll[8]. — Auch die *Engellehre* ist von den neuesten Dogmatikern wieder zu Ehren gezogen, und bald mehr in philosophisch-idealistischem Sinn aufgefasst[9], bald mehr einfach auf die Schrift zurückgeführt worden[10].

[1] S. z. B. *Reinhard,* S. 176 ff. Was sie für die Gegenwart seien, bleibt ihm ungewiss (S. 191). *Storr* §. 49 (bei *Hase,* Dogm. §. 135).

[2] Göttl. Offenb. I, 8. 87: „Bei dem Menschen sind beständig Geister und Engel Gottes, und diese verstehen, weil sie geistig sind, alles geistig. Auch nach dem Tode werden die Menschen von Engeln unterrichtet.“ S. 102. Vgl. II, S. 102. 126. 178. 226. An vielen Stellen erzählt *Swedenborg* von seinen Unterredungen mit den Engeln, die ihm menschliche Wesen sind. Bei den Engeln findet ebenso, wie bei den Menschen, ein Athmen und Klopfen des Herzens statt: sie haben ein Athmen nach Maassgabe der Aufnahme der göttlichen Weisheit vom Herrn, und ein Klopfen oder Schlagen des Herzens nach Maassgabe der Aufnahme der göttlichen Liebe vom Herrn (S. 112 vgl. S. 200). Auch die Engel und Geister sind Menschen; denn alles Gute und Wahre, das vom Menschen ausgeht, ist seiner Form nach Mensch. Der Herr aber ist das Göttlich-Gute und das Göttlich-Wahre selbst, mithin ist er der Mensch selbst, aus welchem jeder Mensch Mensch ist (II, S. 112). Weil der Engel aus der bei ihm befindlichen Liebe und Weisheit Engel ist, und ebenso der Mensch, so ist offenbar, dass das mit dem Wahren verbundene Gute macht, dass der Engel ein Engel des Himmels und der Mensch ein Mensch der Kirche ist (S. 157). Die Weisheit der Engel besteht darin, dass sie sehen und begreifen, was sie denken (S. 213). Alles, was in der geistigen Welt geschieht, ist Correspondenz; denn es entspricht den Neigungen der Engel und Geister (S. 250). — Im Gegensatz gegen die kirchliche Lehre, dass die Engel im Anfang geschaffen worden und der Teufel ein gefallener Engel sei, lehrt *Swedenborg* (S. 180), aus dem Munde der Engel selbst unterrichtet, dass im ganzen Himmel kein einziger Engel sei, der im Anfang erschaffen, und auch in der ganzen Hölle kein Teufel, der als Engel des Lichts erschaffen u. s. w., sondern *dass alle,* sowohl im Himmel, als in der Hölle, *aus*

dem menschlichen Geschlechte sind. Hölle und Teufel sind eins, ebenso Engel und Himmel, vgl. S. 303. Das Innere des Menschen, sein Geist, ist seinem Wesen nach ein Engel (S. 287), und dazu ist der Mensch dazu erschaffen, ein Engel zu werden (S. 289). Hier und da findet Swedenborg in dem biblischen Ausdruck „Engel" auch wieder ein Symbol (Bd. II, S. 6. 16. 18. 52. 307).

3 De daemoniacis, 1760 (4. Aufl. 1779). Versuch einer biblischen Dämonologie, Halle 1776.

4 Bei *Reinhard* (S. 195 ff. 206) ist nur von den Krankheiten die Rede, die der Teufel zu den Zeiten Christi und der Apostel bewirkt haben soll. Vgl. S. 211: „Dass wir dergleichen leibliche Besitzungen in der evangelischen Geschichte einräumen, geschieht *blos* wegen des Zeugnisses Jesu und seiner Apostel. So lange als ein solches authentisches Zeugniss bei einem neuern Kranken fehlt, ist kein Mensch berechtigt, ihn für wirklich besessen zu erklären." Vgl. *Storr* §. 52 (bei *Hase* §. 135).

5 Die *Gassner*'schen Teufelsbeschwörungen in der katholischen Kirche (seit 1773); s. *Walch*, neueste Religionsgeschichte Bd. VI, S. 371. 541 ff. — *Justinus Kerner* in der protestantischen Kirche: Seherin von Prevorst, Stuttg. 1832. II. Ueber das Besessensein, Heilbr. 1833. Geschichte Besessener neuerer Zeit, nebst Reflexionen, von *Eschenmayer*, Karlsruhe 1836. *Längin*, D. Wunder- u. Dämonenglaube d. Gegenwart, Leipzig 1887.

6 Glaubenslehre I, §. 44 u. 45. (S. 243.)

7 Judas Ischariot, oder das Böse im Verhältniss zum Guten betrachtet; Heidelb. 1816—1819. Vgl. *Kant*, Religion innerhalb der Grenzen d. V. S. 99 ff. In neuerer Zeit hat u. A. *Martensen* die Existenz des Teufels biblisch und speculativ zu begründen gesucht, Dogm. §. 69. Dagegen *Lücke* in der Zeitschrift für christl. Wissensch. u. chr. Leben, Febr. 1851. Scheidung der biblischen Vorstellung von den spätern Entstellungen bei *Ebrard* I, S. 292. Vgl. auch *Lange* II, 1 S. 559 ff. *Kübel*, Art. ‚Engel' RE[2] IV s. v.

8 *Kant* a. a. O. S. 66. *Schleiermacher* (Gl. Lehre § 44, 45) *will nach scharfsinniger positiver Kritik den Teufel allerdings in der christl. Sprachweise zulassen, jedoch unter Verzichtleistung auf eine förmliche Lehre von ihm.* *Twesten* II, S. 331 ff. vgl. S. 358—360. *Mallet*, in dem Art. „Teufel" RE[1] XV, S. 580 ff.: *„Wir halten dafür, dass der persönliche Teufel nicht eigentlich der christlichen Dogmatik, sondern vielmehr der religiösen Symbolik angehört, daher er denn auch in der Homiletik wie in der christlichen Poesie seinen Platz behaupten soll. Zu bedauern ist immer die Heftigkeit, womit über einen Gegenstand, der so wenig eine Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens bildet, so oft noch gestritten wird; und zwar ist ebensosehr der schroffe Dogmatismus, der vor jedem Zweifel an dem persönlichen Teufel ein Kreuz schlägt, wie die Gedankenlosigkeit der Aufklärung, welche über die Vorstellung desselben nur zu spotten weiss, zu beklagen."* Ueber die neuesten Verhandlungen über diesen Gegenstand vgl. *Eltester*, „der Streit über den Teufel", Prot. KZ. Jahrg. 1861, No. 32. u. 33. **Schenkel*, *Biedermann* u. A. sind im wesentlichen *Schleiermacher* beigetreten, während *v. Hofmann*, *Thomasius*, *Kahnis*, *Luthardt*, u. A., zuletzt *Dorner* (Gl.-Lehre II, S. 188 ff.) die biblische Anschauung von einem Haupte der bösen Geister herübernehmen Vgl. *Hase*, Dgm. §. 135 f.*

9 *Martensen*, S. 119, denkt sich unter der Engelwelt die „Welt der Ideen"; aber „nicht die Ideen, wie sie vor dem abstracten Denken stehen, sondern die Ideen, sofern sie angeschaut werden als lebendige Mächte, wirkende Geister." Der Begriff der Persönlichkeit ist ihm ein fliessender. „Vom Sturmwind an, der die Befehle des Herrn ausrichtet, bis zum Seraph, der vor seinem Thron steht, giebt es eine grosse Mannichfaltigkeit von Engeln", und „keine Speculation wird im Stande sein, zu entscheiden, wie weit in der Schöpfung Kräfte sein können, welche eine solche Geistigkeit an sich selber haben, dass sie mit persönlichem Bewusstsein dem Schöpfer dienen oder widerstreben können." — *Lange* sieht in den Engeln die Geister der Vorwelt, II, 1 S. 578 ff. — *Weisse* sucht in Betreff der Engel *„die Scylla des dogmatischen Aberglaubens, wie die Charybdis naturalistischen Unglaubens*

dadurch zu umschiffen", dass er auf die Jakob-Böhme'schen *„Natur- und Quellgeister"* zurückgeht und sie mit dem Attribut der Herrlichkeit Gottes in Verbindung bringt.

10 *Ebrard,* Dogm. I, S. 276 ff.

DRITTER ABSCHNITT.

Anthropologie. Christologie. Soteriologie und Heilsordnung.

§. 300.

Lehre vom Menschen, der Sünde und der Freiheit.

Ueber des Menschen Natur, Würde und Bestimmung [1] hatte keine Zeit mehr zu sagen, als die, welche in ihren Schriften von *Philanthropie* und *Humanität* überfloss. Da ward, im Gegensatz gegen Augustin, die Trefflichkeit der menschlichen Natur gerühmt und (mit Rousseau) von idealen Naturzuständen geträumt [2]. Während auch die Theologen der Aufklärungspartei die Lehre von der Erbsünde aus dem Systeme wegstrichen [3], machte dagegen *Kant* selber auf das radicale Böse im Menschen aufmerksam, das er aber nicht als Erbsünde (im kirchlichen Sinne) fasste [4]. Auch die spätere kirchliche Philosophie war weit entfernt, den Naturzustand des Menschen für den normalen zu halten; auch sie sprach von einem Abfall und einer notwendig gewordenen Versöhnung, und schlug den Wert der pelagianischen Freiheit, auf welche der Rationalismus das grösste Gewicht legte, nur gering an, indem sie mit Recht die *Willkür* von der *Freiheit* schied, die mit der höhern sittlichen *Notwendigkeit* zusammenfällt. Aber bei genauerm Nachsehen zeigte sich's, dass die speculativ gefasste Erbsünde mit der durch die Naturnotwendigkeit gebotenen Endlichkeit der menschlichen Natur und des menschlichen Bewusstseins zusammenfalle, wobei dann der Begriff des Sündlichen und Zurechenbaren verloren ging, und der ethische Standpunkt, den der Rationalismus im Interesse der praktischen Sittlichkeit festhielt, verlassen wurde [5]. Im Gegensatz gegen beide Richtungen (die rationalistische wie die speculative) hoben die Pietisten und *die* Theologen, die zum alten Kirchenglauben zurücklenkten, den augustinischen Glauben in seinen wesentlichen Punkten wieder hervor [6]; und auch die *Schleiermacher*'sche Schule, mit den ihr verwandten Richtungen, ging, obwohl unter bedeutenden Modificationen [7], auf denselben zurück. Dagegen trat die idealistische Verherrlichung des Menschen,

als des zum Bewusstsein erwachenden Gottes (wobei die Sünde nur als verschwindendes Moment gefasst wird), in der linken Seite der *Hegel's*chen Schule mit aller Macht hervor[8]. Aber nur um so deutlicher stellt es sich damit heraus, dass die neueste Zeit hauptsächlich von einer ernsten und gründlichen Fassung der Lehre von der Sünde die Regeneration der Kirche und der Theologie zu erwarten hat[9].

[1] Schon das ist wohl zu beachten, dass die physikalische und psychologische Anthropologie, die man in früheren Zeiten in Verbindung mit der Dogmatik behandelt hatte, sich mehr und mehr von ihr löste. Der *Mensch* ward Gegenstand populär-philosophischer Dichtung und Beschreibung: *Pope*, essay on man, 1733. *Spalding*, Bestimmung des Menschen, Lpz. 1748 u. ö. *J. J. Zollikofer*, Predigten über die Würde des Menschen, Lpz. 1783. *J. Ith*, Anthropologie oder Philosophie des Menschen, Bd. I, Winterthur 1803. (Weitere Litteratur bei *Bretschneider*, Entw. S. 493 ff.) — Besonders schön hat *Herder* die Lichtseite des Menschen (das Reinmenschliche) herausgehoben.

[2] Vgl. die allgem. DG. §. 175. Besonders basierte sich die neuere Pädagogik auf die Lehre von der Trefflichkeit der menschlichen Natur. Nach Rousseau's Vorgang: *Campe*, Theophron 1806, S. 234 ff.

[3] *Steinbart* im 5. Abschnitt seines Systems der Philosophie. *Henke*, lineamenta LXXXI: Cavendum est, ne hanc peccandi facultatem, hunc vitiorum fomitem cum ipsis vitiis, ignis materiam cum incendio permisceamus, atque propterea totum genus humanum perditum, corruptum, propter hanc suam indolem displicere Deo, vel parvulos adeo recens in lucem editos indignationi divinae obnoxios esse dicamus, *quod ne de catulis quidem sanus quisquam ausit dicere* etc. Quae omnia (heisst es da weiter LXXXIV) ambiguitatis et erroris plena commenta sunt, pro lubitu arrepta et praeter sanae rationis ac scripturae sacrae assensum.

[4] Vom radicalen Bösen in der menschlischen Natur (Berliner Monatsschrift Apr. 1792). Religion innerhalb der Grenzen u. s. w. (Gegen Schwärmereien der Pädagogen S. 4 f.) Der natürliche Hang zum Bösen stuft sich in folgender Weise ab: 1) Gebrechlichkeit (fragilitas), 2) Unlauterkeit (impuritas, improbitas), 3) Bösartigkeit und Verderbtheit (vitiositas, pravitas, perversitas). Der Satz: der Mensch ist böse, heisst: er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist *von Natur* böse, heisst s. v. a.: dies gilt von ihm in seiner *Gattung* betrachtet. (Vitiis nemo sine nascitur, Horaz.) Dieser Hang wurzelt nicht in der Sinnlichkeit, sondern in der Freiheit des Menschen, und ist mithin zurechenbar. Aber auch die angeborene Schuld (reatus) hat Stufen. Der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit entspricht die culpa; der Bösartigkeit der dolus (dolus malus). — Nichtsdestoweniger behauptet Kant (S. 37), dass unter allen Vorstellungsarten über die Verbreitung dieses radicalen Bösen die *unschicklichste* sei, es sich als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen; denn was der Dichter vom Guten sage, gelte auch vom moralisch Bösen: Genus et proavos, *et quae non fecimus ipsi*, vix ea nostra puto. — Die Geschichte vom Sündenfall ist ihm nur Symbol, das er nach seinen eigenen Principien der moralischen Interpretation behandelt (S. 40—44). Auch hat der Satz vom angeborenen Bösen keinen Werth für die moralische *Dogmatik*, sondern blos für die moralische *Asketik* (S. 55). Darum führt auch die Kantische Vorstellung vom radicalen Bösen keineswegs zur Lehre von der Erlösung im kirchlichen Sinne, sondern „was der Mensch im moralischen Sinne *ist* oder werden *soll*, gut oder böse, *dazu muss er sich selbst machen*" (S. 45); s. die Heilsordnung §. 301. Daher sagt *Herder*: „Von diesem radicalen Bösen wisse Niemand, wie es in die menschliche Natur gekommen, noch wie es heraus kann" (von Religion, Lehrm. u. Gebr. S. 204 f.). Die weitere Entwicklung der Kantischen Idee s. bei *Tieftrunk*, Censur III,

S. 112 ff. Der spätere Rationalismus begnügte sich damit, das Böse als etwas erfahrungsmässig in der Menschheit sich Vorfindendes zu betrachten, ohne deshalb den Ursprung in der ersten Sünde zu suchen, noch auch zu leugnen, dass der sittliche Strebende sich über die Sünde erheben könne. *Wegscheider* §. 118. Siehe auch *Paul*, Kants Lehre vom radicalen Bösen, 1865.

5 *Schelling,* Methode des akad. Studiums, S. 176. Die neue (christliche) Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, so lange sie ohne Bewusstsein des Gegenteils ist, vielmehr das goldene Zeitalter. Das Bewusstsein darüber hebt die Unschuld auf und fordert daher auch unmittelbar die Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung in der die Freiheit als besiegt und siegend zugleich aus dem Kampfe hervorgeht. Am deutlichsten *Blasche* a. a. O. S. 224: „Die ursprüngliche Sünde hat sich nicht vererbt (fortgepflanzt), weil der erste Mensch (Eva, Adam) zufälliger Weise gesündigt hat und weil die andern Menschen von ihm abstammen, sondern weil das erste bewusste Leben des Menschen selbst und die Fortsetzung und das Wachstum dieses Bewusstseins ein ursprüngliches Sündigen ist. Das Forterben (Fortpflanzung) geschieht nicht sowohl durch die *physische* Zeugung, als durch die *psychische*, und als solche erscheint die Erziehung*), durch welche das Bewusstwerden, von geselliger Seite, bedingt ist. Die biblische Erzählung des Sündenfalls ist eine allegorische Darstellung des eintretenden Bewusstseins beim ersten Menschenpaar. Der dieser Katastrophe vorhergehende Zustand, das Leben im Paradiese, der Stand der Unschuld, war (wie überhaupt der Zustand der frühesten Kindheit) ein bewusstes Instinctleben; denn alle Geistesentwicklung kann nur mit dem Bewusstwerden beginnen. Daraus ist klar, dass, ebenso wie in der physischen Schöpfung das Erste (Primäre), Ursprüngliche keineswegs das Gute**), sondern das Böse ist, dasselbe auch in der höhern, geistigen Schöpfung (Cultur), die mit dem Bewusstsein beginnt, der Fall sei. Auch in der Geisterwelt soll das Gute erst werden, und das Böse muss es begründen." (Vgl. die Lehre der Ophiten oben §. 62). — *Hegel* erklärt die Erbsünde als das natürliche Ansichsein des Menschen, wiefern es ein Gewusstes ist (Philos. der Relig, Bd. I, S. 194 ff. II, S. 208 ff.). *Strauss* II, S. 69—74.

6 Der Pietismus und Methodismus hoben das Bewusstsein der Sünde stark heraus (vgl. allg. DG. §. 277 u. 278). Auch die Idea fidei fratrum handelt (§. 50 ff.) sehr ernst von dem tiefen Verderben des Menschen; doch nicht trostlos, s. §. 55. — Ueber *Oetingers* Lehre vom Bösen s. *Dorner* Christologie S. 310 f. — Von der Kirchenlehre entfernt sich *Swedenborg*, der keine eigentliche Erbsünde annimmt, sondern den Menschen, als freies Wesen, zwischen Himmel und Erde hineinstellt unter den Einfluss der guten und bösen Geister. Sein Gutes hat der Mensch immer nur von Gott. Vgl. göttl. Offenb. II, S. 147 ff. Himmel und Hölle, Nr. 589—596 u. 597—603. — Einen strengern Begriff von der Sünde hat unter den Neuern *Tholuck* gefasst in der zuerst anonym erschienenen Schrift: Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers, Hamb. 1823; 5. Aufl. 1836. Vgl. *Steudel, Korn, Klaiber* (bei *Bretschneider* S. 350).

7 Die Modificationen bestehen namentlich darin, dass die streng historische Fassung des Sündenfalls, die auch *Tholuck* (Beilage 3) aufgiebt***), verlassen, und eben so wenig über die justitia originalis bestimmt wird. Ueber diese erklärt sich *Schleiermacher* (christl. Glaubensl. I, §. 75) dahin, dass der Begriff desselben nicht dialektisch nachgewiesen werden

---

*) „Die Erziehung muss notwendig den (geistig werdenden) Menschen zuerst *verführen*, bevor sie ihn zum Guten leiten kann."(!)

**) Welche Ausdehnung hier dem Worte *Sünde* gegeben wird, geht daraus hervor, dass nun auch die *physische* Krankheit so genannt wurde: *Kieser*, bei *Blasche* a. a. O. — (Aber wo alles Sünde ist, hat auch die Sünde ihre Berechtigung verloren.)

***) *Reinhard* verteidigte noch die historische Wirklichkeit, aber hielt die verbotene Frucht für eine *giftige*, die eben deshalb den ersten Menschen den Tod brachte (!): Dogm. (3. Aufl.) S. 273.

könne. Dagegen hält *Schl.* fest an der ursprünglichen Sündhaftigkeit jedes Menschen und an der vollkommenen Unfähigkeit desselben zum Guten, die erst im Zusammenhange mit der Erlösung aufhört. Auch *de Wette* hat einerseits das Uebertriebene der (orthodox) protestantischen Behauptungen eingestanden, andrerseits aber sie gegen die Verflachung in Schutz genommen; s. Dogm. §. 56 a u. b. Vgl. *Hase*, Dogm. §. 78.

[8] *Feuerbach,* Wesen des Christentums S. 49: „Der menschgewordene Gott ist nur die Erscheinung des gottgewordenen Menschen, was freilich im Rücken des religiösen Bewusstseins liegt: denn der Herablassung Gottes zum Menschen geht notwendig die Erhebung des Menschen zu Gott vorher. Der Mensch war schon *in* Gott, *war schon Gott selbst, ehe Gott Mensch* wurde. Wie hätte sonst Gott Mensch werden können? Ex nihilo nil fit.“

[9] *Tholuck,* die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, 7. Aufl. Hamb. 1851. *Jul. Müller,* die christl. Lehre v. der Sünde, Bresl. 1839. II. u. ö. Dazu: *G. Ritter,* über das Böse u. s. w. (theol. Mitarbeiten II, 4), Breslau 1829. *Rothe,* Ethik II, S. 170 ff. (teilweise gegen Müller). *Martensen* S. 144 ff. Vgl. *Schenkel,* Gespräche über Protestantismus und Katholicismus, Heidelb. 1852. S. 128 ff. — *„Auf Seite derjenigen neueren Theologen, welche die wirkliche Abnormität der Sünde im Sinne der Schrift und der älteren Dogmatik festzuhalten gesonnen sind, herrscht ein Dissensus nur noch über die Frage, ob das primäre Element der Sünde die Selbstsucht oder die Sinnlichkeit sei. *J. Müller* (5. Aufl. I, S. 171 ff.) vertritt jene, *Rothe* (2. Aufl. §. 4, 60 ff.) diese Ansicht. *Dorner* sucht die beiden Thesen als die zwei Seiten eines einheitlichen Wesens darzustellen, nämlich der falschen Kreaturliebe (Gl.-L. II, S. 89 ff.).“ *H. Schmidt* in RE² XV, s. v., wo auch S. 21 über den *Ursprung*, S. 33 ff. über das *Reich* der Sünde. Vgl. auch *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. III, S. 304—337 (1883).*

* Die Lehre vom Menschen bildet einen der wenigen Gegenstände, welche in relativ selbständiger Weise auch neuere deutsche katholische Theologen zu behandeln unternahmen. *Hermes*, dann *Günther* und *Baltzer* bekämpften die an Aristoteles angelehnte Lehre des Thomas von Aquino von den Bedingungen und der Art der Vereinigung zwischen Seele und Leib (s. o. § 173 n. 3). Von Rom aus wurde jedoch deren Lehre mehrfach verworfen und diese als allein orthodox anerkannt, zuletzt in einem gegen *Baltzer* gerichteten Breve vom 30. Apr. 1860, wo es heisst: . . . Sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam sc. rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in ecclesia Dei esse communissimam . . . ut sit legitima solaque vera interpretatio. Vgl. *Melzer*, J. B. Baltzer, Bonn 1877 (S. 218).*

§. 301.

Die Christologie.

Dorner, über die Entwicklungsgeschichte der Christologie, besonders in neuern Zeiten (Tüb. Zeitschr. 1835, 4 S. 81 ff.). *Dess.* Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi 1. Aufl. S. 250 ff. *Liebner*, Christologie od. die christologische Einheit des dogmatischen Systems (1. Tl. seiner Dogmatik), Gött. 1849. *Thomasius*, Christi Person und Werk, Erlangen 1853—61. III; 3. Aufl. II, 1886 f. *Gess*, dass. II Basel 1860—79; *Schultz*, Lehre von der Gottheit Christi, 1881. *Kübel*, 'Christologie' RE² III, s. v. Lit. auch: *Encykl:* S. 403; Leben Jesu: S. 239 ff.; (dazu noch: *Beyschlag*, Leben Jesu, II, 2. Aufl. 1887) und: Th. J. B. III, 81; IV, 81; V, 107; VI, 88 f.

Je weniger streng die Lehre vom natürlichen Verderben des Menschen genommen und je höher dessen Natur gestellt worden war, desto mehr verschwand der specifische Unterschied zwischen Jesus von Nazareth und den übrigen Menschensöhnen: und so kehrten mit dem Pelagianismus der Aufklärungsperiode auch der Socinianismus und Ebionitismus[1] wieder in die Kirche ein. Indessen behielt auch die menschliche Seite, d. h. die bald höher, bald trivialer gefasste[2], historische Persönlichkeit Jesu ihr hohes Interesse: und

dies führte zu neuer geschichtlicher Würdigung derselben[3], von wo aus am leichtesten wieder der Weg gefunden werden konnte zur Ahnung des Höhern, über das gewohnte Maass der Menschlichkeit Hinausgehenden. Bis dahin blieb es bei einer, der Kirchenlehre fremden, Spaltung zwischen einem idealen Christus und einem historischen, zu welcher Spaltung *Kant* den Grund gelegt hatte[4]. Nur ein kleines Häuflein von Frommen (worunter die ausgezeichnetsten Geister des Jahrhunderts)[5] hielt mitten in der negierenden Zeit die Gottheit Christi mit der ganzen Glut einer begeisterten Liebe fest, die bei einigen mitunter sogar an Schwärmerisches und Häretisches streifte, wie bei *Immanuel Swedenborg*[6]. Der christliche Rationalismus hielt sich an die menschlich-historische Persönlichkeit Jesu, wie sie ihm aus den mit Kritik gelesenen evangelischen Relationen (besonders der Synoptiker) entgegentrat. Er unterschied sich von dem unchristlichen Naturalismus aufs Bestimmteste dadurch, dass er die höchste sittliche Reinheit bei dem Stifter der Kirche voraussetzte, ohne gerade die absolute Unsündlichkeit als Dogma zu behaupten; und was er Christo von Wunderbarem und Geheimnissvollem entzog, geschah (wenigstens bei den ernstgesinnten Rationalisten) durchaus nicht in der Absicht, den Herrn seiner Ehre zu berauben, sondern vielmehr, ihn dadurch den Menschen zugänglicher, seine Lehre verständlicher und sein Beispiel fruchtbarer zu machen[7]. Die speculative Philosophie aber suchte die vom Rationalismus verkannte *Idee* des menschgewordenen Gottes oder die Einheit des Göttlichen und Menschlichen um jeden Preis zu retten, auch auf die Gefahr hin, die historische Erinnerung an die Person Christi aufgeben zu müssen, oder gar die Geschichte in Mythus zu verwandeln[8]. Die neuere Theologie seit *Schleiermacher* erkennt es als ihre Aufgabe, fortwährend dahin zu wirken, dass Göttliches und Menschliches in Christo (Urbildliches und Geschichtliches) in ihrer Zusammengehörigkeit aufgefasst werden; und so verschieden auch die Wege sind, welche die Einzelnen dabei einschlagen[9], so darf doch das als Gewinn einer gemeinsamen Einsicht angenommen werden, dass die altkirchlichen Ausdrücke (von Person und Natur) nicht mehr ausreichen, das Verhältniss zu bezeichnen[10], dass es aber einer tiefern religionsphilosophischen und religionshistorischen Forschung gelingen werde, die Idee des Gottmenschen ebensowohl vor dem denkenden Geiste zu rechtfertigen, als ihre Verwirklichung *an* und *in* der Person Jesu von Nazareth für die gläubige Geschichtsbetrachtung zum höchsten Grad historischer Gewissheit zu erheben[11]. *Wie dankbar aber heutzutage für jede Darstellung, welche ihr die Person Christi zu vermitteln strebt, die Gemeinde der Suchenden sich bezeigt, das lehrt ein Blick auf die Literatur des Lebens Jesu in den letzten Jahrzehnten[12]*

1 *Dorner,* S. 255.

2 Das Bekenntniss: „*Jesus von Nazareth war ein blosser Mensch*" lässt noch sehr verschiedene Stufen zu: vom Betrüger zum Schwärmer, von diesem zum heitern Weisen, und wieder von diesem zum ausserordentlichen Gottgesandten, zum Propheten und Wunderthäter, zum auferstandenen, in den Himmel erhöhten Menschensohn. Die Lehre von Jesus hat alle diese Stufen (in umgekehrter Ordnung) durchgemacht, von dem Socinianismus an bis zu dem Wolfenbüttler Fragmentisten und der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazareth, Bethlehem [Kopenhagen] 1800, und von da wieder bis zu Strauss und Renan.

3 Es konnte nur der Wahrheit förderlich werden, dass die Person Jesu immer mehr in den Kreis der *Geschichte* hineingezogen wurde, und dass man ihn selbst wie jeden andern Menschen geschichtlich zu begreifen suchte (daher jetzt das *Leben Jesu* häufiger beschrieben); denn was sollte die Kirchenlehre von der *wahren Menschheit* ohne die *menschliche* Betrachtung des Herrn? Mit dieser ist *Herder* vorangegangen; vgl. die christlichen Schriften und die Stellen in der Dogmatik §. 134 ff. 190 ff. 212 ff. Freilich wurde über dem, was Christus mit der Gattung gemein hat, das übersehen, was ihn als den Einzigen über sie emporhebt.

4 Im Zusammenhange mit der Lehre vom radicalen Bösen fordert *Kant* eine Wiederherstellung des Menschen auf dem Wege der Freiheit. Dazu bedarf der Mensch eines Ideals und zwar eines menschlichen, und da kommt eben die Schriftlehre mit ihrem Christus dem praktischen Glauben entgegen (die personificierte Idee des guten Princips). Die Idee liegt in unserer Vernunft; für die praktischen Zwecke des Beispiels u. s. w. reicht auch eine dem Urbild so viel als möglich sich annähernde Persönlichkeit hin. Eine übernatürliche Zeugung ist dazu eben nicht notwendig, wenn auch gleich das Factum einer solchen nicht absolut kann abgeleugnet werden. S. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 67 ff. vgl. S. 183. *Dorner* S. 258 ff. „*Die Incongruenz des geschichtlichen Christus mit dem urbildlichen ist hier zwar möglichst schonend angedeutet; in der That jedoch bildet diese Unangemessenheit der Erscheinung zur Idee eine Grundanschauung der Kantischen Philosophie*" *Strauss* II, S. 202.

5 *Zinzendorf* (u. die Brüdergemeinde), *Spangenberg* (idea fidei fratr. §. 63—84), *Bengel* (vgl. *Burk* S. 353 ff. 541), *Oetinger* (vgl. *Dorner* S. 305 ff.), *Haller, Gellert, J. C. Lavater, Hamann* (*Dorner* S. 305), *Stilling, Claudius, Klopstock, Novalis* (*Dorner* S. 323 ff.). Ueber Lavater vgl. die Biographien von *Herbst, Gessner* u. A.; *Hegner* (Beiträge, Lpz. 1836) S. 260 ff. „Meine grauen Haare sollen nicht in die Grube, bis ich einigen Auserwählten in die Seele gerufen: *er ist gewisser, als ich bin*" (Handbibel 1791). „*Die Gottheit Christi, diese allherrschende Gewalt im Himmel und auf Erden, in allen möglichen Beziehungen, war sein einziges Thema, das er in Worten und Schriften lehrte und amplificierte*" *Hegner* S. 267; vgl. dagegen den merkwürdigen Brief *Goethe's* an Lavater vom J. 1781. S. 140 f. Vgl. *Heer,* RE[2] VIII, S. 500 f.

6 Swedenborgs Christologie hat viel Aehnliches mit der Schwenkfeldischen. Jesus ist vom heil. Geist und der Maria geboren. Da sein Göttliches das Göttliche des Vaters ist, so wurde auch sein Körper göttlich. Das Menschliche an ihm wurde göttlich gemacht durch Leiden und Versuchungen. Das von Maria angenommene Menschliche wird nach und nach ausgezogen und der himmlische göttliche Leib angezogen. Mit diesem ist er in den Himmel gefahren. (Vgl. seine Trinitätslehre oben §. 295. *Dorner* S. 208 Anm.) Ueber *Oetingers* Christologie s. „Theologie aus der Idee des Lebens" S. 245 ff.; *Auberlen,* S. 152. 163. 231. 239 ff. u. andere Stellen.

7 *Röhr,* Briefe über den Rationalismus (XI), und christologische Predigten, Weimar 1831. *Wegscheider,* Institutt. §. 123. 128. *Paulus,* Leben Jesu. *Dorner* S. 278 f.

8 Ueber dte spinozistischen Anfänge dieser speculativen Christologie s. *Strauss* II, S. 199. — *Fichte* (Anweisung zum seligen Leben, S. 166 ff.) unterscheidet zwei Standpunkte, den absoluten und den empirischen. Aus dem ersten Standpunkte wird zu allen Zeiten und jedem

ohne Ausnahme, der seine Einheit mit Gott lebendig einsieht, das ewige Wort ganz auf dieselbe Weise Fleisch wie in Jesu Christo. Zwar gesteht auch Fichte ein, dass die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen (die tiefste Erkenntniss, welche der Mensch erschwingen kann) vor Jesu nicht vorhanden gewesen sei; meint aber doch, dass der Philosoph ganz unabhängig vom Christentum dieselben Wahrheiten finde, ja sie in einer Consequenz und in einer allseitigen Klarheit überblicke, in der sie vom Christentum aus nicht überliefert sind. Einerseits legt er das Bekenntniss ab (S. 172), dass bis ans Ende der Tage vor diesem Jesus von Nazareth wohl alle Verständigen sich tief beugen, und alle, je mehr sie nur selbst sind, desto demütiger die überschwängliche Herrlichkeit dieser grossen Erscheinung anerkennen werden; wenn auch gleich Jesus selbst (S. 173), falls er wieder in die Welt zurückkehrte, zufrieden sein würde, das Christentum in den Gemütern zu finden, ohne auf Verehrung Anspruch zu machen. Andrerseits aber (S. 173) steht ihm fest, dass nur das *Metaphysische* und nicht das *Historische* selig mache (letzteres macht nur verständig). „Ist jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es *ganz gleichgültig*, auf welchem Wege er dazu gekommen; und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen." — *Schelling*, Methode des akad. Studiums S. 175: „Die höchste Religiösität, die sich in dem christlichen Mysticismus ausdrückte, hielt das Geheimniss der *Natur* und das der *Menschwerdung Gottes* für eins und dasselbe." Ebend. S. 192: „Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen empirisch, nämlich dass Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken sein kann, da Gott ewig ausser aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine *Menschwerdung von Ewigkeit*. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel, und insofern auch wieder der Anfang derselben: denn von ihm aus sollte sie dadurch sich festsetzen, dass alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Dass in Christo *zuerst* Gott wahrhaft objectiv geworden, zeugt die Geschichte; denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbart?" Vgl. aber S. 194 f., wo die Indier mit ihren vielfachen Incarnationen Recht behalten gegen die christlichen Missionare mit der einmaligen Menschwerdung Gottes, und S. 206: „Ob diese Bücher (des N. Test.) ächt oder unächt, ob die darin enthaltenen Erzählungen wirklich unentstellte Facta sind, ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christentums angemessen ist oder nicht, kann an der Realität desselben nichts ändern, *da sie nicht von dieser Einzelheit abhängig*, sondern allgemein und absolut ist." Im Uebrigen vgl. *Dorner* S. 339 ff. — Mehr historisch äussert sich *Blasche*, üb. das Böse S. 300: . . . „Christus ist der Vertreter des Gipfelpunktes, welchen das weltgeschichtliche Erlösungswerk erreicht hatte. In ihm war die Menschwerdung Gottes vollendet. Christus hat daher die Bedeutung eines *persönlichen moralischen Weltschöpfers*" (S. 301). „Er war das höchste Erzeugniss der allgemeinen moralischen Weltschöpfung in der Weltgeschichte, welche höhere Schöpfung sich in ihm vorzugsweise personificiert hat" (S. 303). — Ueber die *Hegel*'sche Christologie (Phil. d. Rel. Bd. II, S. 204 ff., bes. 233—256) s. *Dorner* S. 397 ff., und die Kritik derselben S. 406 ff. Ungewiss bleibt (nach Dorner), ob dem historischen Christus (im Hegelschen System) irgend eine eigentümliche Würde bleibe*), oder ob nicht vielmehr Hegel nur darum die Einheit des Göttlichen und Menschlichen *in Christo glaube*, um sie dann *in sich zu wissen* (*Dorner* S. 414). Die beiden Schulen Hegels gehen in der Christologie darin auseinander, dass die Einen den *historischen Christus* mit dem *idealen* zu vereinigen suchen

*) Jedenfalls wies *Hegel* die rationalistische Fassung ab, S. 240: Wenn man Christus betrachtet wie Sokrates, so betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menschen, wie die Muhamedaner Christus betrachten, als Gesandten Gottes, wie alle grosse Menschen Gesandte, Boten Gottes im Allgemeinen sind. Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als dass er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkt, nicht auf dem der wahren Religion." Doch vgl. das Folgende.

(*Marheineke, Rosenkranz, Conradi*: s. *Dorner* S. 366 ff.), die Andern ihn zwar nicht rein als mythische Person fassen, aber doch als nur zufälligen Repräsentanten der Idee, aus welcher Idee sich dann der weitere Mythus erzeugte, von dem die historische Person umsponnen ward: so *Strauss* im Leben Jesu (Schlussabhandlung) und in der Dogm. II, S. 209 ff.**).

9 *de Wette* (von *Dorner* S. 281 ff. der Fichte-Jakobi'schen Kategorie eingereiht, besser mit *Herder* verglichen) darf durchaus nicht mit denen verwechselt werden, die, unbekümmert um das Geschichtliche, nur die Idee wollen; vielmehr schaut de Wette in dem *historischen Christus* die verwirklichte Idee: freilich mehr mit dem Auge des ahnenden subjectiv-ergänzenden Gemüts, als mit dem des streng nachweisenden und nachgrübelnden Verstandes. Gegen die speculativ-mythische Fassung erklärt er sich aufs Bestimmteste, Rel. und Theol. S. 184. Besonders gründete er zuerst wieder die Sittenlehre, die auch von den Orthodoxen abstract genug war behandelt worden, auf die *Person Christi;* vgl. Lehrb. der christl. Sittenl. §. 41 ff. §. 53 ff. Im Uebrigen s. Vorll. üb. die Religion, Vorl. 18: „Alle Strahlen der Wahrheit, welche in der Menschheit hervorgebrochen waren, fliessen in Christus, dem Lichte der Welt, zusammen. Alle Erkenntniss des Wahren und Guten vor ihm ist nur die Vorahnung dessen, was er geoffenbaret hat." Ebend. S. 444: „*Jesu Persönlichkeit*, sein Leben und sein Tod, und der Glaube an ihn machen den *Mittelpunkt des Christentums* aus. Der Geist der Religion wurde in ihm persönlich und wirkte von ihm aus auf die eines neuen religiösen Lebens bedürftige Welt, um sie neu zu schaffen." Vgl. kirchliche Dogm. §. 66; Religion u. Theologie S. 115 ff.; Vorwort zum Commentar des Matth. und die Schlussbetrachtung über die historische Kritik der evangelischen Geschichte (zum Johannes): beides gegen *Strauss*. — *Schleiermacher* hat *dem Glauben an die Gottheit Christi seine Stelle auch im System durch den Hinweis darauf wieder verschafft, dass die christliche Gemeinde sich bewusst ist, ihre Gemeinschaft mit Gott nur auf Grund seiner einzigartigen Persönlichkeit und als Frucht ihres Lebenswerkes zu besitzen (vgl. *Schultz*, S. 310) und hat dadurch zugleich* „*unter allen neuern Versuchen bei weitem die entschiedensten Wirkungen auf die Zeit gehabt*" (*Dorner* S. 484 ff.), aber auch wieder den Zweifel aufgereizt und ihm einen neuen Spielraum geöffnet (*Strauss* II, S. 180 ff.): vgl. Weihnachtsfeier; der christl. Glaube II, §. 92—105; Reden über die Religion 1829; Sendschreiben an Lücke (St. Kr. 1829, H. 2 f.): mehrere Predigten, und die Auseinandersetzung des Systems bei Dorner und Strauss a. a. O. Von der speculativen Schule unterscheidet sich Schleiermacher, wie de Wette, dadurch, dass er von keinem *idealen* Christus etwas weiss, der nicht eben der *geschichtliche* wäre. Geschichtliches und Urbildliches (diese Ausdrücke setzt er an die Stelle von göttlicher und menschlicher Natur) sind in ihm Eins. Das Urbildliche besteht nicht in der Fertigkeit und Geschicklichkeit auf einzelnen Gebieten des Lebens, sondern in der Reinheit und Kräftigkeit des Gottesbewusstseins. Auf den Begriff der Unsündlichkeit (Sündlosigkeit) und der damit zusammenhängenden Irrtumslosigkeit Christi basiert Schleiermacher den Glauben an dessen göttliche Würde. Der Gemeinde wie dem einzelnen Gläubigen wohnt das Bewusstsein davon inne (Schluss von der Wirkung auf die Ursache). Christus ist unsündlich ins menschliche Dasein getreten. Dies schliesst zwar nicht notwendig den Anteil der männlichen Zeugung aus, ist aber doch als ein übernatürliches, ausser dem Zusammenhange des Sündlichen stehendes Ereigniss, als neue Schöpfung zu fassen. Gegen die Behauptung von *Strauss*, dass die göttliche Liebe nicht alles an *ein* Individuum verschwendet, haben *Ullmann, Schweizer*

**) In einem so strengen Gegensatz sonst (auf theologischem Gebiete) *Jacobi* zu der speculativen Schule steht, so sehr teilt er mit ihr die Gleichgültigkeit gegen die historische Person des Erlösers, und begnügt sich, wie diese mit der speculativen Idee, so mit dem subjectiv-religiösen Gefühl; s. die bekannten Worte an den Wandsbecker Boten im Eingang zu der Schrift von den göttlichen Dingen (wieder abgedr. bei *Strauss* II, S. 203). Hierin bildet *Herder* einen teilweisen Gegensatz zu *Jacobi* oder vielmehr eine nothwendige Erzänzung zu ihm. (Aehnlich, wie Jacobi an Claudius, nur in stärkern Ausdrücken, schrieb *Göthe* an Lavater, vgl. Note 5.)

u. A. die Frage auf den *religiösen* Standpunkt zurückgeführt, von dem Schleiermacher allein ausgegangen. *Vgl. die Beurteilung der Theologie Schleiermachers durch *Bender* II (1878) S. 461 f., welche den bleibenden Wert der christologischen Methode Schl.'s anerkennt.* — Andere haben mehr speculativ das Verhältniss des Individuums zur Gattung zu bestimmen gesucht und dadurch den alten scholastischen Streit (über Nominalismus und Realismus) erneuert. — Auch *Hase* setzt mit Schleiermacher die göttliche Natur Christi (gegenüber sowohl der kirchlich orthodoxen, als der verfänglich historischen Auffassung) in die ungetrübte Frömmigkeit (Dogm. §. 146) und verbindet damit den Gedanken, dass nach Christi Vorbild jeder Menschensohn, so viel an ihm ist, zum Gottessohn, und jeder Mensch zum Gottmenschen erwachsen soll. Vgl. *Dorner* S. 289 ff. — *Auch andere neuere Dogmatiker, *Ritschl, Al. Schweizer, Lipsius, Rückert* nehmen den Ausgangspunkt *Schleiermacher's*, um dem religiösen Interesse der Gemeinde an der Gottheit Christi gerecht zu werden. Nach *Ritschl* (III, S. 361, 2. Aufl. [1883]) „sind die beiden unumgänglichen Bedeutungen Christi als des vollendeten Offenbarers Gottes und als des offenbaren Urbildes der geistigen Beherrschung der Welt in dem Prädikate seiner Gottheit zusammengefasst." Den nämlichen Grundgedanken in anderer Formulierung bietet *Schultz* a. a. O. Er „fasst die Gottheit Christi nicht metaphysisch im Sinne der alten Zweinaturenlehre, nicht eschatologisch als Bezeichnung der Weltherrschaft des erhöhten Christus, aber auch nicht als gesteigerten Ausdruck seiner menschlichen Vortrefflichkeit und Vorbildlichkeit, sondern als Ausdruck der Erfahrung der Gemeinde von dem eigentlichen Lebenswerke Christi (vgl. oben). Der Glaube an die Gottheit Christi ist nicht auf ein Naturwunder, sondern auf ein Wunder der sittlichen Welt zu gründen . . . Christi Gottheit ist desselben Wesens wie das was in der Gemeinde göttlich ist; die Liebe, welche die Gemeinde von der Welt unterscheidet, ist Gottes eigenes Wesen. So entsteht der Glaube der Gemeinde an Christi Gottheit aus dem Bewusstsein der Gemeinde von dem ihr mitgeteilten, sie von der weltlichen Menschheit trennenden übernatürlichen Charakter." Die Probe auf seine Auffassung macht *Schultz* S. 679 ff., indem er sie neben die Lehre von den drei ‚genera' der ‚Communicatio idiomatum' der alten lutherischen Dogmatik (s. o. §. 267) stellt und nachzuweisen sucht, dass sie völlig das leiste, was jene von der Gottheit Christi prädiciert. Dass freilich dieses Schema ausser Stande sei, den ganzen Inhalt derselben zu fassen, darauf hat bei der Besprechung von *Schultz'* Werk in Th. J. B. I, 227 ff. *Lipsius* aufmerksam gemacht.*

10 Indessen hat auch die altkirchliche Theorie in neuerer Zeit wieder unter mannigfachen Modificationen ihre Verteidiger gefunden: *Steffens*, von der falschen Theologie S. 127. *Sartorius*, die Lehre von Christi Person und Werk, Hamb. 1831. 1834. — Wenn *Schleiermacher* die specifische Verschiedenheit Christi von den übrigen Menschen auf die Unsündlichkeit beschränkte — eine Idee, die namentlich durch *Ullmann* (Sündlosigkeit Jesu, Hamb. 5. Aufl. 1846) ins schärfste Licht gehoben worden ist —, so hat sich gegen diese vorwiegend anthropologische Methode der Construction die metaphysisch-theologische, im Interesse der orthodoxen Kirchenlehre, wieder mehr geltend gemacht. Ausser *Dorner* vgl. besonders *Liebner* a. a. O. S. 12 ff. *Ebrard*, die Gottmenschlichkeit des Christentums, Zürich 1844; dessen Dogmatik II, S. 1 ff. *Lange* II, 1 S. 399 ff.: „*Die Idee des Gottmenschen ist die Concentration aller Anschauung des Göttlichen in dem Menschlichen, des Menschlichen in dem Göttlichen, also auch des gottmenschlichen oder des heiligen Lebens, mithin der eigentliche Grundgedanke des Lebens*"; vgl. auch *Rothe*, Ethik II, 1 S. 279 ff. Nach *Martensen* S. 221 gehört es zum Sohne, „nicht blos im Vater, sondern auch in der Welt sein Leben zu haben." „Als das Herz Gottes des Vaters ist er zugleich das ewige Herz der Welt," daher die Bedeutung der Präexistenz. — Einen neuen Versuch, die Christologie „aus dem Selbstbewusstsein Christi und dem Zeugniss der Apostel zu entwickeln", hat *W. F. Gess* gemacht, die Lehre von der Person Christi (teilweise im Widerspruch mit Liebner, Thomasius, Dorner). Seine Lehre von der *κένωσις* ist von Vielen als ein in der Schrift begründetes Theologumenon mit Freuden begrüsst (Kenotiker), von Andern bestritten worden. So von *Beyschlag*,

die paulinische Christologie (St. Kr. 1860); vgl. *Bodemeyer*, die Lehre von der Kenosis, Gött. 1860. Ueber die Christologie von *Thomasius* vgl. Zeitschr. von *Kliefoth* u. *Mejer* IV, 2, 3. *Ueber *Schoeberlein* (Geheimnisse d. Gl., 1872) vgl. *Schultz*, Gotth. Christi, S. 303 ff.*

11 „*In der That, nicht nur eine Restitutio in integrum irgend eines der frühern Jahrhunderte der kirchlichen Entwicklung, auch nicht des* 16. *Jahrhunderts, sondern ein Höheres ist uns in Aussicht gestellt. Und auch nicht eine neue, nur geschärfte Einseitigkeit* (*oder gar eine Mehrheit*) *derselben soll das Ende* [dieser christologischen Studien] *sein, sondern nach den grossen Erfahrungen, die wir in Philosophie und Theologie gemacht haben, eine höhere Einheit.*" *Liebner* (Vorrede zur Dogm. S. X). — „*Unsere Zeit hat mit Recht die Idee der Gottmenschlichkeit als den Schlüssel zur protestantischen Theologie erklärt; es muss ihre wesentliche Aufgabe sein, die beiden Gegensätze des Göttlichen und Menschlichen in Christo als aufgehoben zu erkennen, und die in Christo persönlich gewordene Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu ihrem theologischen Wurzelpunkte zu machen. Das heisst: es ist ihre Aufgabe, den historischen Christus ebensosehr als einen* w i r k l i c h i d e a l e n, *wie den idealen als einen* h i s t o r i s c h e n *zu begreifen. Schenkel*, Wesen des Protestantismus I, S. 357 f.

*12 Die Angriffe des Wolfenbüttler Fragmentisten (s. o. §. 275) fanden ein Echo, nachdem das ‚Leben Jesu' sich als förmliche theologische Disciplin herausgestellt hatte. *David Fr. Strauss* (Das Leben Jesu, kritisch bearb. 1835 f. II. 4. Aufl. 1840; neue Ausg. 1864 ff. in 3. Aufl.) reducierte das Historische fast auf Null, in den Berichten der Evangelien den mythischen Reflex unbewusster Dichtung erkennend. Dadurch sollte die Wahrheit des idealen Christus gerettet werden, der doch bald als ein unhaltbares Nebelbild in der Luft zerrann. Modificiert erscheint die Strauss'sche Hypothese bei *C. H. Weisse*, Ev. Gesch. 1838 II), der wenigstens für jede gewisse geheimnissvolle Vorgänge auf geheimnissvolle Kräfte recurrierte. Dagegen ging *Bruno Baur* (Kritik der ev. Gesch. 1840 ff. 1850) noch über Strauss dadurch hinaus, dass er an die Stelle ‚unbewusster Dichtung' absichtliche Erfindung setzte. — Mit freier aber doch conservativer Richtung behandelte *Ewald* (5. Bd. der Gesch. Israels, 1855, 3. Aufl. 1867) den Stoff, während die sog. ‚Tübinger Schule' ihre förderlichen Untersuchungen auch auf die Urkunden der ev. Geschichte erstreckte (*v. Baur*, Kanon. Evv. 1847, u. A.) — Einen beispiellosen liter. Erfolg erzielte *Renans* romanhafte Vie de Jésus (Par. 1863 u. ö., auch in zahlr. Uebers.), welche insofern auch für *Strauss* (L. J. fürs Volk, 1864 u. ö.) u. *Schenkel* (Charakterbild Jesu, 1864 u. ö.; Christusbild der Ap. u. s. w. 1879) bestimmend wurde, als sie den gelehrten Apparat ganz bei Seite liessen, auch nicht den Versuch machten, über das urkundlich Nachweisbare irgend hinaus zu gehen. — Vorträge und Schriften von *Held, Luthardt, Versmann, v. Zezschwitz, Schaff, Uhlhorn, Niemann* u. A. traten apologetisch für die kirchliche Lehre ein. — *Th. Keim* hielt mit kritischem Sinne, der aber weder seine Hingabe an die Aufgabe noch an die Person Christi beeinträchtigt, in mühselig eingehender Weise Umschau über den Gesamtertrag der Forschung in ‚Jesu von Nazara' 3 Bde., 1867—72, während sein ‚geschichtl. Christus' (1865 u. ö.) sowie dann die ‚Geschichte Jesu' (1872 u. m.) weiteren Kreisen dessen Einzigartigkeit nahe bringt. — Die beiden jüngsten Darstellungen von *B. Weiss* (1882, II, u. ö., auch englisch) und *W. Beyschlag*, (1886 II u. 1887) sind in der Wunderfrage sowohl wie in der Verwertung des vierten Evangeliums weit ‚positiver', zeigen aber, dass unsere Schriftforschung noch gar weit davon entfernt ist, über die Bedeutung der Evangelien als historischer Urkunden auch nur im allgemeinen übereinstimmende Resultate aufweisen zu können. Trotzdem sind sie, und vorzüglich das letztgenannte Werk, recht geeignet, das Verständniss des einzigartigen Gegenstandes zu fördern und die Gemüter der Leser dafür zu erwärmen.*

Eine alte dogmatische Streitfrage (in Betreff der Christologie) wird durch *Menken* (Homilien über das 9. und 10. Cap. des Briefes an die Hebräer, Bremen 1831) und noch mehr durch *Irving* (human nature of Christ) angeregt: ob nämlich Christus die menschliche Natur an sich genommen, wie sie *vor* dem Falle, oder wie sie *nach* demselben war? Menken

und Irving behaupteten das Letztere. Irving wurde wegen seiner Behauptung von der schottischen Nationalkirche ausgestossen, und auch innerhalb der evangelischen Schule zu Genf kam es darüber zu Streitigkeiten. S. *Dorner*, Anh. S. 530 ff. *Baur*, Versöhnungslehre S. 664 Anm. *Preiswerk*, lettre adressée à MM. les membres du Comité de la Société évangélique de Genève, 1837 (deutsch und franz.). Evang. KZ. XXI, S. 433 ff.

Auch die scholastische Frage, wie weit die Erscheinung Christi durch die Sünde Adams bedingt gewesen (vgl. §. 182 Anm. 2), ward von der modernen Theologie wieder aufgegriffen und in den Bereich ihrer Untersuchungen gezogen; vgl. *Jul. Müller*, ob der Sohn Gottes Mensch geworden sein würde, wenn das menschliche Geschlecht ohne Sünde geblieben wäre (gegen Dorner), in der Zeitschr. für christl. Wiss. u. christl. Leben 1850, Nr. 40—42. *Flörke*, die Menschwerdung Gottes, abgesehen von der Sünde (Ztschr. f. d. luth. Theologie 1854).

§. 302.

Die Versöhnungslehre.

Baur, Lehre von der Versöhnung, S. 478 ff. *Gess*, der geschichtliche Entwicklungsgang der neutest. Versöhnungslehre (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1857. ff.) *Ritschl*, Studien über die Begriffe von der Genugthuung uud dem Verdienste Christi (1860). *Weber*, vom Zorne Gottes, ein theol. Versuch, Erlangen 1862. *Schöberlein*, Grundlehren d. Heils (St. Kr. 1845); RE² XVII, s. n. *Ritschl*, Die Lehre von der Rechtf. u. Vers. 2. Aufl. 1882 f. III. *Kreibig*, Die Vers.-Lehre auf Grund des christl. Bewussts. 1878.

Wenn schon der Pietismus der vorigen Periode den juridischen Begriff der Satisfaction erweicht hatte, so war es jetzt besonders *Zinzendorf*, der die Versöhnungslehre als den Inbegriff des Christentums von der gemütlichen Seite auffasste, und ihr damit zugleich ein sinnliches Gepräge aufdrückte, das sie weder bei Anselm, noch in der altlutherischen Dogmatik, wohl aber in dem asketischen Sprachgebrauch der Mystiker gehabt hatte [1]. Dagegen verwarfen *Conrad Dippel* und andrerseits *Swedenborg* die kirchliche Satisfactionstheorie gänzlich [2]. Auf der andern Seite wirkte der Rationalismus zerstörend ein. Nachdem bereits *Töllner*, wie durch anderes, so auch dadurch den Untersuchungsgeist angeregt hatte, dass er die symbolische Lehre vom thätigen Gehorsam Christi (gegen *Ch. W. F. Walch*) bestritt [3], wandte sich das gesamte Heer der Aufklärer einmütig gegen die kirchliche Lehre überhaupt, als gegen eine unpraktische, die wahre Sittlichkeit gefährdende Lehre [4]; wogegen jedoch auch wieder bald strengere, bald nachgiebigere Verteidiger auftraten [5]. *Kant* leitete auch hierin eine neue Entwicklungsreihe ein, dass er, im Zusammenhange mit dem radicalen Bösen, auf die Notwendigkeit einer Wiederherstellung der menschlichen Natur aufmerksam machte, wobei ihm aber der Tod Jesu nur eine moralisch-symbolische Bedeutung hatte [6]. Negativer als Kant verhielten sich die eigentlichen Rationalisten, indem sie das von Kant hervorgestellte Symbolische hinter das blos Moralische zurücktreten liessen [7]. Dagegen hob *de Wette* wieder das Symbolische in eigentümlicher Weise heraus [8]. *Schleiermacher* brachte die Lehre vom stellvertretenden Leiden und dem vollkommenen Gehorsam Christi in Verbindung mit dessen Unsündlichkeit und mit der

Lehre vom hohenpriesterlichen Amt, hielt aber die beiden Momente des Stellvertretenden und Genugthuenden aus einander, so dass nur das Leiden als ein stellvertretendes, aber nicht genugthuendes, und nur der Gehorsam als ein genügender, aber nicht als ein stellvertretender erschien[9]. Die speculative Schule fand in dem Tode des Gottmenschen ein Aufheben des Andersseins und eine notwendige Rückkehr des verendlichten Gotteslebens in die Sphäre der Unendlichkeit[10]. Auch strenge Supranaturalisten (*Hasenkamp, Menken, Stier*) nahmen an der anselmisch-kirchlichen Fassung Anstoss und suchten sie gegen eine andere, wie sie glaubten, der biblischen Vorstellung gemässere, zu vertauschen[11]; doch fand auch Anselm seine Verteidiger, die weit entfernt, dessen Lehre als eine unbrauchbare zu beseitigen, vielmehr sie nur in demselben Geiste weiterzubilden versuchten[12].

[1] Vgl. allg. DG. § 278. Dagegen *Bengel* a. a. O. S. 81 ff. S. 89: „Auf die Imagination wird desfalls bei der neumährischen Gemeinde fast Alles, und auf das Verständniss das Wenigste gewendet" S. 90: „Daher ist immer die Rede von Blut, Wunden, Nägelmalen, Seitenhöhlchen, Leichengeruch u. s. w., und eine indiscrete Benennung des Lämmleins ist häufig dabei. . . . Dergleichen Vorstellungen von Geisseln, Kreuz u. s. w. sind für die natürlichen Sinne und Affecte etwas Bewegliches, sonderlich bei dem gemeinen Haufen, aber sie machen weder die ganze Sache noch das Vornehmste von der Sache aus." S. 123: „Wer die Art des menschlichen Gemütes kennet, der kann es unmöglich gut befinden, wann man in Gedanken und Reden von dem ganzen Schatz der heilsamen Lehre einen einigen Artikul zur steten Betrachtung, entweder für sich, oder auch andern zufolge, aussondert. Es giebt eine Battologie, ein leeres, mattes Geschwätze, welches nicht nur mit dem Munde, sondern auch in Gedanken vorgehen kann; und mit einer eigenwillig erzwungenen und übertriebenen Blutandacht möchte einer wieder in die blosse Natur hineinversinken . . ." Man soll „den edelsten Saft nicht unaufhörlich umrühren und ihn gleichsam verriechen lassen." S. 124: „Wann einer von einer Uhr ein Stücklein, welches nicht die Stunde selbst weiset und ihm folglich als entbehrlich vorkommt, nach dem andern bei Seit thäte, so würde ihm der Zeiger keinen Dienst mehr thun. Wer alle Teile an einer Sache auflöset und trennet, der verderbt das Ganze. Zerstücken ist Zerstören." S. 126: „Viele machen aus dem Blut Christi ein Opium, womit sie sich und Andere im Gewissen um den Unterschied dessen, was Recht und Unrecht ist, bringen." — Vgl. *Ritschl*, Piet. II passim; über *Zinzendorf's* Lehre: III, 538 ff.; *ders.* Rechtf. u. Vers. I, 347 ff. (2. Aufl. 1882).

[2] *Dippel* hebt mit den Mystikern gegen das äusserliche Leiden Christi sein inneres Leben als das wahrhaft erlösende Moment heraus. Der Tod Christi ist ihm Vorbild von dem Tod, den der alte Mensch in uns erleiden muss. Christus hat uns nicht von den Züchtigungen befreit, sondern gezeigt, wie wir dieselben tragen sollen, da sie uns heilsam sind, um unsern Sinn von dem Irdischen abzulenken. Vgl. *Walch*, Einleit. in die Religionsstreitigk. II, S. 718. ff. V, S. 998 ff. *Bender*, Dippel (1882) S. 182 ff.; *Ritschl*, I, 380 ff. — Nach *Swedenborg* ist das Leiden am Kreuz die letzte Versuchung Jesu, die er bestehen musste, um den Sieg über das Reich des Bösen (die Hölle) davonzutragen, wodurch zugleich sein Menschliches verherrlicht d. i. mit dem Göttlichen des Vaters vereinigt wurde: Göttl. Offenb. I, S. 36 ff. und a. a. St.

[3] *Ch. W. F. Walch*, de obedientia Christi activa commentatio, Gott. 1755. — *J. G. Töllner*, der thätige Gehorsam Jesu Christi, Bresl. 1768, womit zu vergleichen die Nachlese in den vermischten Aufsätzen II, 2 S. 273, in welcher gegen Taylor und die Socinianer

die Lehre von dem *leidenden* Gehorsam und dem Verdienstlichen desselben im orthodoxen Sinne verteidigt wird; vgl. Baur 478 ff. *Ritschl* I, 388 ff. Mehr über als gegen Töllner; *Ernesti*, in der neuen theol. Bibl. Bd. IX, S. 914 ff. Auch Ern. meint, man sollte diese Einteilung in obedientia activa et passiva, die nur Verwirrung mache, längst weggeschafft haben; — aber: „*man stimmet die alten Leiern nicht gern anders, die Saiten möchten gar springen*"; und so nimmt Ernesti mit Aufopferung philosophischer Genauigkeit (S. 942) die angegriffene Lehre teilweise in Schutz. Weitere Gegenschriften bei *Baur*, S. 504 Anm.

4 *Steinbart*, *Eberhard*, *Bahrdt*, *Henke*, *Löffler* u. A. bei *Baur* S. 505—530. Vgl. *Ritschl* I, 408 ff.

5 Unter den Verteidigern, zwar nicht der anselmischen Lehre, aber doch des biblischen Erlösungsbegriffes (gegenüber dem orthodoxen Missverständniss sowohl, als der heterodoxen Missdeutung), steht in geistiger Beziehung *Herder* obenan (Erläuterungen zum Neuen Test. S. 51—66, und von Religion und Lehrmeinungen, Abh. 7; vgl. Dogmatik S. 212 ff.). Herder sucht namentlich den juridischen Gesichtspunkt zu entfernen und den religiösen festzuhalten. Dagegen lehnten sich mehrere der neuen Verteidiger (*Michaelis*, *Storr*, zum Teil auch *Seiler*) an die Grotius'sche Theorie vom Strafexempel (vgl. §. 268 Note 9) an, verbanden aber damit auch andere Vorstellungen. So nimmt *Storr* an, dass der Tod Jesu auch sittlich vervollkommend auf ihn zurückgewirkt habe (von dem Zweck des Todes Jesu, S. 664; bei *Baur* S. 544 ff.) vgl. *Ritschl* I, 420 ff. — *Döderlein*, *Morus*, *Knapp*, *Schwarz*, *Reinhard**) sahen im Tode Jesu mehr nur eine feierliche Bestätigung von Gottes Geneigtheit, die Sünden zu vergeben; wie denn überhaupt diese Supranaturalisten von den streng symbolischen Bestimmungen nachliessen und nur das annahmen, was sie wörtlich in der Bibel begründet fanden; wobei sie indessen die Accommodationstheorie (besonders von Seiten Gottes) nicht ganz verschmähten. *S. Baur* S. 547 ff. *Ritschl* I, 447—459.

6 Relig. innerhalb d. Grenzen d. bl. Vern. S. 87 ff. Im Grunde muss (nach *Kant*) der Mensch sich selbst helfen. „(*Kant*) führt hier aus, dass die christliche Idee der Versöhnung nur das an sich unwirksame Spiegelbild eines rein individuellen Verlaufes des moralischen Willens ist, oder der zufällige Anhang desjenigen, was nur in der selbstständigen Entwickelung des moralischen Subjektes wirklich ist" (*Ritschl*, I, 447). Eine Stellvertretung im eigentlichen Sinne kann nicht stattfinden. Es ist an keine transmissible Verbindlichkeit zu denken, wie bei einer Geldschuld (S. 88). Aber auch die eigene Herzensbesserung tilgt die früheren Schulden nicht, und sonach hätte der Mensch wegen der Unendlichkeit der Schuld auch eine unendliche Strafe zu gewärtigen. Gleichwohl ist eine Tilgung der Schuld möglich. Insofern nämlich bei der Antinomie von sittlicher Vollkommenheit und äusserer Glückseligkeit der gebesserte Mensch dieselben Uebel zu leiden hat, wie der ungebesserte, er aber diese Leiden mit einer würdigen Gesinnung trägt um des Guten willen, nimmt er sie willig als Strafe hin für das, was der alte Mensch gesündigt. Physisch ist es derselbe Mensch, moralisch ist es ein anderer geworden, und so trägt der letztere für den ersteren die Schuld als Stellvertreter. Was aber so an dem Menschen selbst als ein innerer Act

---

*) Alle verschiedenen Zwecke des Todes Jesu fasst namentlich *Reinhard* mit logischer Präcision zusammen, §. 107. Er gesteht ein, dass die Lehre durch eine Menge unächter Zusätze verunstaltet worden sei, wodurch sie *denkenden Köpfen* habe müssen verdächtig werden: daher billigt er keineswegs die Meinung, als ob der Zorn Gottes gegen die Sünder dieses Opfer nötig gemacht, und sich gleichsam *im Blute Jesu erst habe abkühlen müssen;* und ebenso verwirft er die übrigen an der kirchlichen Lehre haftenden und ihr wesentlichen Vorstellungen, um am Ende bei der *feierlichen Erklärung* stehen zu bleiben, dass Gott den Sündern gnädig sein wolle. „Gott erscheint bei dieser Anstalt als ein *Vater voll Liebe*, der bereit ist, die Sünder zu begnadigen, aber zugleich auch als ein *ernsthafter und weiser Vater*, entfernt von aller unzeitigen und tadelhaften Zärtlichkeit, der seinen Kindern, die er begnadigt, den lebhaftesten Abscheu gegen ihre Vergehungen beibringen und ihnen an einem Beispiele zeigen will [Grotius], welche schrecklichen Folgen die Uebertretung seine Gesetze nach sich ziehe, und welches Elend sie eigentlich selbst verdient hätten."

vorgeht, das tritt in der Person Jesu (dem Sohn Gottes) in anschaulicher Weise heraus, als personificierte Idee; was der neue Mensch übernehmen muss, indem er dem alten abstirbt, wird an dem Repräsentanten der Menschheit als ein- für allemal erlittener Tod *vorgestellt* (vgl. S. 89 ff.). Uebrigens vermag auch, nach Kant, keine äusserliche Expiation (selbst die des stellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes nicht) den Mangel an eigener Herzensbesserung zu ersetzen (S. 96 u. 163). Vgl. *Ritschl*, I, 447—459. — Ueber die an Kant sich anschliessenden Theologen: *Tieftrunk*, (*Süsskind*), *Stäudlin*, *Ammon* u. s. w. s. *Baur* a. a. O. *Ritschl*, I, 459 ff. — Eine modificierte Auffassung, aus der Kantischen Schule hervorgegangen, ist die von *Krug*: „der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, in der Versöhnungslehre dargestellt und aufgelöst," Züllichau 1802 (gesammelte Schriften 1. Abt.: theol. Schriften Bd. I, 1830. S. 295 ff.). S. *Baur* S. 589 ff.

7 *Wegscheider* (P. III, c. II, §. 142) reduciert die ganze Bedeutung des Todes Jesu dahin: Per religionis doctrinam a Christo propositam et ipsius morte sancitam hominibus, dummodo illius praeceptis omni, quo par est, studio obsequantur, veram monstrari viam et rationem, qua, repudiatis quibusvis sacrificiis aliisque caerimoniis placandi numinis divina caussa institutis, vero Dei ejusque praeceptorum amore ducti Deo probari possint. — *Attamen* (fährt er fort) *ne* animis fortioribus bene consulendo *imbecilliores offendamus*, sententiam de morte Jesu Christi expiatoria, ipsorum scriptorum ss. exemplo, *etiam*, *symbolica quadam ratione* adumbrare licebit, ita ut mors Christi proponatur vel tamquam symbolum, quo sacrificia qualiacunque sublata sint, ac reconciliatio hominis cum Deo significata et venia peccatorum cuivis vere emendato solemni ritu confirmata etc. — Besonders stark gegen den Missbrauch der (im Zerrbild gefassten) Kirchenlehre: Omnino vero doctores caveant, ne conscientiae improborum, imprimis morti propinquorum, quasi veternum obducant nimium jactando vim sanguinis Christi expiatoriam, quo Deus Molochi instar, piaculi innocentis quippe sanguinem sitientis, placatus sistatur. (Vgl. *Bengel* oben Note 1. u. *Reinhard* Note 5.) Ueber *Schotts* und *Bretschneiders* (rational-supranaturalistische) Auffassung vgl. *Baur* S. 608 ff.

8 Die Commentatio de morte Christi expiatoria, Berol. 1813 (wieder abgedruckt in den Opusc. Berol. 1830), findet in den spätern Schriften *de Wette's* ihre Ergänzung und Berichtigung (vgl. die Vorrede zu den Opuskeln). — Religion und Theologie S. 253: „Die Versöhnungslehre ist uns nicht, wie so vielen neuern Theologen, ein für die Religion bedeutungsloser oder wohl gar schädlicher Ueberrest des Judaismus im Christentum . . . sie ist (mit dem Gefühl gefasst) *ein ästhetisch-religiöses Symbol*, welches die wohlthätigste Wirkung auf das *fromme Gemüt* äussert. Das Bewusstsein der Schuld, ästhetisch gefasst, ist das religiöse Gefühl der Ergebung, in dem wir uns vor Gott beugen und wodurch uns die Ruhe des Gemütes wiederkommt. . . . Sowie in Christo alle Ideen geschichtlich und persönlich erschienen, so auch diese höchste der Versöhnung, damit sich in ihm das ganze Leben der Menschheit spiegeln sollte. . . . In dem Tode Jesu, dem höchsten Beweis der Liebe, kommt uns beides zur Anschauung, die Grösse unseres Verderbens und die siegreiche Erhebung über dieses Verderben." Vgl. Dogmatik §. 73 a. u. b. Die symbolische Auffassung des Todes Jesu bei de Wette unterscheidet sich von der Kantischen (u. Wegscheider'schen) dadurch, dass, während diese nur ein Symbol für die *verständige* Betrachtung (gleichsam einen Notbehelf für die, die noch einer Versinnbildung abstracter Ideen bedürftig sind) aufstellen, sie sich vielmehr an das *Gemüt* wendet und eine notwendige wird für Alle, insofern eben die Religion im Gefühl ihre Wurzel hat.

9 *Schleiermacher* setzt das Erlösende und Versöhnende nicht in den Tod, als einzelnes Moment, sondern in die Lebensgemeinschaft mit Christo. (Er erkennt darin ein Mystisches, das er aber sowohl von dem Magischen, als dem Empirischen unterscheidet, und das zwischen beiden in der Mitte steht.) Vermöge *dieser Lebensgemeinschaft* wird seine Gerechtigkeit (Gehorsam bis zum Tode) die unsrige*), was mit der äusserlich gefassten stellvertre-

*) Den Ausdruck, dass Christus das *Gesetz* erfüllt habe, verwirft *Schleiermacher*; nur den *göttlichen Willen* habe Christus erfüllt. S. 134 f.

tenden Genugthuung nicht zu verwechseln ist. Insofern aber in ihm, dem Einzelnen, die Gesammtheit der Gläubigen repräsentiert ist, kann er eher unser *genugthuender Stellvertreter* heissen. Vgl. christl. Glaube II, S. 103 ff. 128 ff. *Baur* S. 614 ff. Gegen Schleiermacher trat *Steudel* als Verteidiger der kirchlichen Lehre auf, s. *Baur* S. 642. Eindringende Kritik der Lehre *Schl.'s* bei *Ritschl*, I, 484 ff. vgl. *Bender*, Schl.'s Theologie. — Im Anschluss an Schleiermacher suchte *Nitzsch* (christl. Lehre S. 238—248) dem leidenden Gehorsam, der bei Schleiermacher nur die Krone des thätigen ist, eine speciellere Bestimmung zu geben. Unterschied von Sühnung und Versöhnung (*καταλλαγή* und *ἱλασμός*; reconciliatio und expiatio). — Ueber *Steudel* s. *Ritschl* I, 542 ff.; über *Rothe*, ebd. S. 551 ff.; *Rückert*, ebd. S. 553 f.; *A. Schweizer* ebd. S. 555 ff.

[10] *Fichte*, Anweisung zum seligen Leben, besonders die 5. Vorles. S. 124 ff., die 9. u. 10. S. 251 ff. *Baur* S. 692 ff. *Ritschl* I, 567 f. *Schelling* (s. Christologie). Vgl. *Blasche*, das Böse u. s. w. S. 304 ff. — *Hegel*, Phil. d. Rel. II, S. 246 ff. S. 249: „Gott ist todt — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, dass alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höhern ist damit verbunden. Der Verlauf bleibt aber hier nicht stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein: Gott nämlich erhält sich in diesem Process, und dieser ist nun der *Tod des Todes*. Gott steht wieder auf zum Leben, er wendet sich somit zum Gegenteil." S. 251: „Es ist die unendliche Liebe, dass Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu tödten. Dies ist die Bedeutung des Todes Christi." S. 253: „Gott selbst ist todt, heisst es in einem lutherischen Liede; dies Bewusstsein drückt dies aus, dass das Menschliche, Endliche, Gebrechliche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist; dass das Anderssein, das Endliche, das Negative nicht ausser Gott ist, die Einheit mit Gott nicht hindert" u. s. w. (*Baur* a. a. O. S. 712 ff. u. christl. Gnosis S. 671 ff.). Vgl. — auch zu dem Folgenden — *Ritschl* I, S. 560 ff. — *Daub*, Theologumena (bei *Baur* S. 696 ff.): „Die Welt kann durch sich selbst Gott nicht genugthun; nur Gott hat eine genugthuende oder versöhnende Natur. Als der Gott genugthuende Gott ist, er der Sohn, als der, welchem genuggethan wird, der Vater; beide aber sind an sich Eins: die Versöhnung gehört an sich zum Wesen Gottes, und ist so ewig als die Schöpfung und Erhaltung. Von Ewigkeit opfert Gott sich der Welt, oder befiehlt Gott der Vater, dass Gott der Sohn sich ihm opfere und ihm genugthue. Daher ist die Genugthuung, indem Gott als genugthuend die Stelle der Welt vertritt, eine stellvertretende, und zwar sowohl activ als passiv. Als Versöhner erhebt Gott die Welt zur absoluten Notwendigkeit, und ist dadurch zugleich ihr Schöpfer und Erhalter, oder der Grund ihrer absoluten Realität und Freiheit." — *Marheineke*, Dogm. §. 227—247 (bei *Baur* S. 718 ff.); „Die Versöhnung der Welt mit Gott durch Gott ist, dass das mit sich und der Welt einige göttliche Wesen sich selbst durch das Verderben der Welt, es vertilgend, hindurchbewegt. Als der sich selbst ewig Genugseiende ist Gott auch der sich selbst Genugthuende. Genugthun aber kann Gott nur als Gottmensch, in welchem die Möglichkeit der Versöhnung darin enthalten ist, dass in ihm die menschliche Natur nicht im Unterschied steht von der göttlichen. Die Genugthuung des Gottmenschen ist eine stellvertretende, sofern er in der Versöhnung der Welt die Stelle der Welt vertritt, worin die doppelte Bestimmung liegt, dass die Welt in ihrem Verderben Gott nicht genugthun kann, dass sie aber in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit, als menschliche Natur, oder in ihrem wahren und heiligen Princip durch die Person des Einen Menschen, der die Stelle aller vertritt und deswegen in seiner Einzelheit der allgemeine Mensch ist, vertreten ist." — *Usteri*, paulin. Lehrbegriff S. 133: „Die Menschwerdung des aus dem Urgrunde aller Dinge (dem Vater) gezeugten Sohnes Gottes ist die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen, des Geschaffenen mit dem Urgrunde des Seins, des Zeitlichen mit dem Ewigen. Der menschgewordene Sohn Gottes aber tritt durch den Tod wieder heraus aus der Sphäre des Endlichen, Geschaffenen, Zeitlichen, in die Sphäre der Unendlichkeit zurück als Geist, der nun im Endlichen waltet und es ewig mit Gott verbindet."

[11] *Klaiber* (bei *Baur* S. 648 bei *Ritschl,* I, S. 545 ff.), besonders aber *Hasenkamp* (Vater und Sohn), *Menken* (Pastor in Bremen), *Collenbusch* (in Bremen) und *R. Stier.* Alle diese kommen darin überein, dass sie den Widerstreit von Liebe und Gerechtigkeit in Gott negieren (besonders heftig Hasenkamp und Menken), und dass sie, jedoch unter verschiedenen Modificationen (so dass z. B. bei Stier die Idee des Zornes Gottes nicht aufgegeben wird), die Liebe zum eigentlichen Princip der Erlösung machen. Das Weitere bei *Baur* S. 656 ff. (wo auch die Titel der Schriften) und bei *Ritschl* I, S. 600 ff. Vgl. *Krug,* die Lehre des Dr. Collenbusch, Elberfeld 1846. S. 44.

[12] So der Verfasser eines Aufsatzes in EKZ. 1834: Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugthuungslehre (s. *Baur* S. 672 ff.), und *Göschel,* der namentlich die juridische Behandlung des Dogma's, woran Andere sich gestossen, in Schutz nimmt, in den zerstreuten Blättern aus den Hand- und Hülfsacten eines Juristen u. s. w. Vgl. *Tholucks* litterar. Anzeiger 1833. S. 69 ff. EKZ. 1834. S. 14. *Baur* S. 682 ff. — In eine neue Phase ist innerhalb der lutherischen Confessionskirche der Streit getreten durch die von der streng kirchlichen Orthodoxie abweichenden Behauptungen *J. Ch. K. v. Hofmanns* (in Erlangen) im „Schriftbeweis" und in Zeitschr. für Prot. u. Kirche 1856, März (in Betreff der „stellvertretenden Genugthuung"), wogegen *Philippi* im Vorw. zur 2. Aufl. seines Commentars an die Römer und in der Schrift „Hr. Dr. Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre" Frankf. 1856, u. *Schmid,* Dr. von H.'s Lehre von der Versöhnung, Nördlingen 1856. Dagegen wieder: *Hofmann,* (4) Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren, Nördl. 1856 ff. (Vgl. *Ebrard* in der allg. KZ. Oct. 1856.) *Gegen* Hofmann wieder: *G. Thomasius,* das Bekenntniss der lutherischen Kirche von der Versöhnung, Erlangen 1857. *Hengstenberg* (im Vorwort zur evangel. KZ. 1858). — **Hofmanns* Widerspruch gegen die traditionelle kirchliche Lehre tritt folgendermassen heraus: 1) Was Christus als seinen eigensten Beruf geleistet hat, kann er nicht an der Stelle Anderer geleistet haben, welche hiezu nicht verpflichtet waren. 2) Hat er seinen besondern Beruf im Leben erfüllt, so hat er darin nicht das Gesetz im allgemeinen, also auch nicht dasselbe an der Stelle Anderer erfüllt. 3) Gehört sein Leiden zu seiner Berufsleistung, so ist es nicht die stellvertretende Leistung der Strafe für Andere . . . Nach *H.'s* Auffassung also ist das im Berufsgehorsam bis in den Tod sich bewährende Leben Christi die Versöhnung selbst, sofern in demselben Gott, der der sündigen Menschheit zürnt, seine Liebesgemeinschaft mit dem sündlosen Gliede derselben ununterbrochen vollzogen und sofern Christus dies nicht für sich selbst erlebt hat, sondern in seiner Bestimmung als *Anfang der neuen Menschheit* (*Ritschl,* I, S. 617 f.) (Damit) „hat *H.* das Thema der wissenschaftlichen Lehre von der Versöhnung gestellt . . . Sollen wir glauben, dass Gott in Christus uns, die christl. Gemeinde — denn die Menschheit Christi (die *neue* Menschheit) ist die Gemeinde, wie es im 6. Kap. des Lehrganzen im ‚Schriftbeweise' heisst — mit sich versöhnt hat, so muss in dem Mittler der Versöhnung nicht blos die versöhnende göttliche Liebe, sondern zugleich die zu versöhnende Menschheit, die Menschheit des neuen Adam, gesetzt sein." (*Ritschl,* a. a. O. S. 621). — Unter den neuesten dogmatischen Aufstellungen steht die von *Ritschl* selbst entwickelte in erster Reihe. Vgl. *dess.* Rechtf. u. Vers. Bd. III und *Häring,* zu *R.*'s Vers. Lehre, Zürich 1888. Sie weicht von der üblichen kirchlichen Auffassung ab, freilich unter nachdrücklichem Sichberufen darauf, dass gerade die eigene Aufstellung der echt lutherischen entsprechend sei. Nach *Ritschl* liegt nämlich — und da zeigt sich eine durch die Sache herbeigeführte Parallele mit *Hofmann*'s obiger Ausführung — für den Einzelnen die Garantie, Teil zu haben an der Versöhnung, nur in dessen Zugehörigkeit zur Gemeinde, da nur dieser die Verheissung der Sündenvergebung und Versöhnung gegeben sei. Und schon in der prinzipiellen Beurteilung des Verhältnisses zwischen dem sündigen Menschen und Gott geht *R.* von ganz andern Prämissen als die kirchliche Lehre aus. Ein Bedürfniss einer erst in einer geschichtlichen That herbeizuführenden Aenderung des Verhaltens Gottes zu der Menschheit

(Abwendung der sog. ‚*Ira Dei*‘) erkennt *R.* bei seiner Fassung des Gottesbegriffs nicht an, da Gott als die Liebe, welche als schwerste, den Sünder von Gott trennende, Strafe das Schuldbewusstsein über die Seele verhängt, eine völlige Ausschliessung des Sünders aus der Gemeinschaft mit ihm selber nicht vollzieht. Inwiefern dies auf die Fassung des speziellen Begriffes der Rechtfertigung bei *R.* zurück wirkt, s. § 303, n. 1. — Dass das Arbeiten der Theologen an unserm Gegenstande seit Schleiermacher ein ausserordentlich bemühendes gewesen, wird kein Einsichtiger leugnen, dass es bewusst oder auch nur unbewusst einem definitiven Abschluss der Lehre näher geführt habe, wird keiner behaupten wollen. Jedoch lassen sich (vgl. *Ritschl* I, S. 647 f.) gewisse allg. Gesichtspunkte aufstellen. In Betracht kommen vornemlich noch: *J. Fr. v. Meyer*, Inbegriff d. chr. Gl. Lehre 1832; *J. Tob. Beck* d. chr. Lehrwissenschaft I, 1841; *H. F. Göschel*, D. Strafrecht u. d. chr. Lehre v. d. Satisfaktion I, 1832; *E. Sartorius* D. Lehre v. d. heil. Liebe, 1844; *H. Plitt*, Ev. Gl. Lehre II, 1863 f.; *Thomasius* a. a. O.; *Philippi*, kirchl. Gl. Lehre IV, 2, 1863.*

Die Lehre von einem descensus ad inferos passte in ihrem mythischen Gewande weder zur rationalistischen, noch zur modern-supranaturalistischen Ansicht, und auch die speculative Theologie konnte in ihr nur ein Symbol erkennen, dass auch in den verworfensten Seelen noch ein lichter Punkt sei, an welchem sich Christus verkündigt. Vgl. die Stellen von *Reinhard*, *de Wette*, *Marheineke* bei *Hase*, Dogm. §. 157. Die Lehre von den *drei Aemtern* Christi wurde von *Ernesti* als unzweckmässig angegriffen, opusc. theol. p. 411 ss. Dagegen haben neuere Dogmatiker sie wieder aufgenommen: so *Schleiermacher* a. a. O. Vgl. *König*, die Lehre von Christi Höllenfahrt, Frankf. 1842. und besonders *E. Güder*, die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten, in ihrem Zusammenhange mit der Lehre von den letzten Dingen, Bern 1853. *Huydekoper* (§. 96). †*Körber*, katholische Lehre von der Höllenfahrt Jesu Christi, Landshut 1860. *Zurhellen*, D. Lehre vom 3f. Amt Christi (Theol. Arbb. a. d. Rhein. Wiss. Pred.-Verein, Bonn 1885, S. 1—32).

§. 303.

Heilsordnung. Rechtfertigung und Heiligung. (Glaube und Werke.) Gnade und Freiheit. Prädestination.

Mit der strengkirchlichen Fassung der Versöhnungslehre musste auch der juridische Begriff der Rechtfertigung, in seiner scharfen Trennung von der Heiligung, seine Bedeutung verlieren: und so näherten sich in dieser Hinsicht auch protestantische Dogmatiker wieder der katholischen Lehre, dass sie beides nur als die verschiedenen Seiten desselben göttlichen Actes betrachteten [1]. Trotz des radicalen Bösen wurde von *Kant* den Menschen die Freiheit zugesprochen, aus freier Willenskraft sich zu bessern [2], gleichwohl aber jede äusserliche, blos gesetzliche Werkheiligkeit und eine darauf gegründete Verdienstlichkeit im Sinne des Protestantismus zurückgewiesen [3]. Auch die Bedeutung des *Glaubens* hob Kant hervor, wobei er jedoch zwischen dem statutarischen (historischen) Kirchenglauben und dem Religions-(Vernunft-)Glauben unterschied, und nur dem letztern einen Einfluss auf die Sittlichkeit zuschrieb [4]. Was von Kant gilt, kann im Allgemeinen auch vom Rationalismus gesagt werden, dem wenigstens darin Unrecht geschieht, wenn man ihn bei seiner pelagianischen Richtung eines Rückfalls in die katholische Werkheiligkeit beschuldigt [5]. Auf dem strengern augustinischen Standpunkt hielten sich, wenn auch unter verschiedenen Modificationen, der Pietismus und

der Methodismus[6], und auch die neuere Theologie fasste den Begriff der Freiheit wieder mehr im augustinischen als pelagianischen Sinne, oder suchte beide Systeme von einem höhern Standpunkte aus zu vermitteln[7]. Und so erhielt denn auch das augustinisch-calvinische Dogma von der *Prädestination*[8], trotz der warnenden und drohenden Stimme, die einst *Herder* gegen die Hand erhoben, welche den Streit darüber wieder aufnehmen würde[9], an *Schleiermacher* einen scharfsinnigen, das Anstössige beseitigenden Verteidiger[10], während es roher angefasst zu schroffen und verdammenden Urteilen führte[11]. Die neuere Theologie hat im Allgemeinen die Härten des Dogma's zu überwinden gesucht, ohne seine tiefere Bedeutung aufzugeben[12].

[1] Schon *Henke* erklärte es für gleichgültig, ob die emendatio oder die pacatio animi vorausginge, Lineamenta CXXIII. Bei dieser Indifferenz konnte es aber nicht bleiben. Nur tiefere Forschung führte zur höhern Einigung: *Schleiermacher,* christl. Glaubenslehre Bd. II, § 109 f. *Marheineke,* Dogm. S. 301: „Der Begriff der Rechtfertigung bestimmt sich in dem Geiste der christlichen Religion selbst als die Einheit der Vergebung der Sünden und der Einflössung der Liebe.“ Vgl. auch *Menken* und *Hahn* (bei *Möhler,* Symb. S. 151, — in Beziehung auf die fides formata); *Hase,* Dogm. §. 172 ff. Doch ist auch in neuerer Zeit wieder (dem Katholicismus gegenüber) die alte Heilsordnung verteidigt worden, um sie vor Verflachung zu schützen. *Baur,* gegen Möhler S. 235 ff. — *In der von *Schleiermacher* angebahnten Richtung, den Zusammenhang zwischen der Erneuerung unseres Kindschaftsverhältnisses zu Gott (Rechtfertigung) und der unseres ethisch-religiösen Lebens (Heiligung) zu einem möglichst lebendigen zu gestalten, verlaufen auch die Bemühungen der von jenem beeinflussten Theologen. Dahin tendiert aber auch selbst ein *Hengstenberg,* „der trotz seiner orthodoxen Tendenz in das tridentinische Fahrwasser zurücklenkt, sofern ihm der Glaube selbst zur subjectiven *causa meritoria* neben der objectiven Versöhnung wird“ (*H. Schmidt,* RE² XII, 577). Ueber *Dorner* u. *von Zezschwitz* ebd. Am entschiedensten hat *Ritschl* die lutherische Lehre geltend gemacht, freilich unter dem schon für das Praktischwerden der Versöhnung (s. §. 302, n. 12) geltenden Gesichtswinkel der Zusammengehörigkeit des Einzelnen mit der Gemeinde.*

[2] Religion innerhalb der Grenzen u. s. w. S. 45: „Was der Mensch im moralischen Sinne ist, dazu muss *er sich selbst machen* oder gemacht haben. Beides muss eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein.“ S. 46: „Ungeachtet des Abfalls erschallt das Gebot: Wir *sollen* bessere Menschen werden; folglich müssen wir es auch *können*. . . . Dabei muss vorausgesetzt werden, dass ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiss nicht die Selbstliebe sein kann u. s. w. . . .“ S. 53: „Eins ist in unserer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmässig zugleich auch seelenerhebend ist: und das ist die *ursprüngliche moralische Anlage in uns* überhaupt. . . .“ S. 48: „Nach der moralischen Religion (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsatz, dass ein jeder, so viel als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden (Luc. 19, 12—16).“ Vgl. die Lehre vom kategorischen Imperativ (in der Kr. der prakt. Vern.).

[3] Ebend. S. 157 ff. „Nicht von der *Besserung der Sitten* soll die moralische Bildung des Menschen anfangen, sondern von der *Umwandlung der Denkungsart* und *der Gründung*

des Charakters." (Vgl. die Kantische Unterscheidung von *Legalität* und *Moralität,* Kritik der prakt. Vernunft, S. 106.)

4 Ebend. S. 157 ff. Freilich ist unter Religion die Vernunftreligion gemeint, in welche der historische Glaube allmählich überzugehen hat (S. 169). Ueber die Gnade Gottes (nach Kantischen Principien) vgl. *Tieftrunk* III, S. 132 ff.; von den Gnadenwirkungen, S. 166 ff. S. 204 wird der *seligmachende* Glaube dahinein gesetzt, dass der Mensch 1) *selbst* zu seiner Seligkeit thut, was er kann, 2) *im Uebrigen* der Weisheit Gottes vertraut.

5 Schon *Bengel* klagt bitter über den Pelagianismus seiner Zeit, dass nämlich den Menschen die Wirkungen der Gnade je mehr und mehr fremd und verdächtig werden, und zwar in dem Grade, dass, wenn Pelagius heut zu Tage aufstände, er ohne Zweifel den heutigen Pelagianismus bedauern würde; s. *Burk* S. 238. Es waren nun namentlich die *übernatürlichen Gnadenwirkungen,* an welchen die rationalistische und die mehr prosaisch reflectierende Richtung der Zeit Anstoss nahm; s. *J. J. Spalding,* über den Wert der Gefühle 1764. *J. L. Z. Junkheim,* von dem Uebernatürlichen in den Gnadenwirkungen. (Die weitere Litt. bei *Bretschn.* Entw. S. 667 ff. Vgl. auch *Wegscheider* §. 151 ff., namentlich §. 161: de unione mystica.) Der Rationalismus kennt kein anderes praktisches Christentum, als das thätig nach aussen gerichtete, und verkennt grossenteils das eigentliche Wesen der Mystik, das Dynamische in der Lehre vom Glauben und seinen Wirkungen. Hingegen dringt auch der christliche Rationalismus (in seinem Unterschiede vom Naturalismus) stets auf die *Gesinnung,* als die Quelle der Handlungen, und verwirft alles todte Gesetzeswerk; s. *Wegscheider* §. 155 mit Beziehung auf Luthers Worte: „*Gute fromme Werke machen nimmermehr einen frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute Werke; die Früchte tragen nicht den Baum, sondern die Bäume tragen die Frucht.*" (Walch XIX, 1222 ff.) Vgl. *Stäudlin,* Dogmatik S. 417 und Andere bei *Hase,* Dogm. § 173 f.

6 Die Gegensätze innerhalb dieser Parteien drehten sich meist um den Busskampf, um die Verlierbarkeit der Gnade, um die Möglichkeit einer schon hier zu erreichenden sittlichen Vollkommenheit, um die unio mystica cum Deo u. s. w. So zerfiel *Wesley* (1740) mit den Herrnhutern in Beziehung auf die Notwendigkeit der guten Werke und über die Stufen des Glaubens, s. *Southey* (deutsch v. *Krummacher*) I, S. 298 ff. — *Wesley* und *Whitefield* trennten sich, indem jener die Allgemeinheit der Gnade, dieser den Particularismus lehrte; s. ebend. 330 ff. — Den Herrnhutern warfen die Pietisten einen Mangel an Eifer in der Heiligung vor. — *Bengel* beschuldigte *Zinzendorf* des Antinomismus: Abriss der Brüdergemeinde S. 145. Gegen die geistliche Vereinigung (im Sinne der Herrnhuter) S. 155: „Sie hat den Schein der grössten Geistlichkeit, und das Fleisch sah unter der Hand dabei ein reicheres Futter, als kein purer, noch so mächtiger Weltmensch kriegen kann." Vgl. indessen Idea fidei fratrum §. 118. 149. 169 ff. — Nach *Swedenborg* ist (im Gegensatz gegen die kirchliche und die herrnhutische Lehre) die Zurechnung des Verdienstes Christi ein Wort ohne Sinn, wenn man nicht die Sündenvergebung *nach* der Busse darunter versteht; denn nichts von dem Herrn kann dem Menschen *zugerechnet,* das Heil aber kann von dem Herrn *zugesagt* werden, nachdem der Mensch Busse gethan, d. i. nachdem er seine Sünden gesehen und anerkannt hat, und hernach von denselben absteht und dies aus dem Herrn thut. Dann wird ihm das Heil auf diese Weise zugesagt, dass der Mensch nicht durch eigenes Verdienst oder aus eigener Gerechtigkeit selig wird, sondern durch den Herrn, welcher allein gekämpft und die Hölle besiegt hat u. s. w.; s. Göttl. Offenbarung I, S. 47. Ebend.: „Es giebt einen *göttlichen* Glauben und einen *menschlichen* Glauben: den göttlichen Glauben haben diejenigen, welche Busse thun; den menschlichen Glauben aber diejenigen, welche keine Busse thun und doch an Zurechnung glauben."

7 Entweder werden zwei Standpunkte der Betrachtung angenommen, die beide ihre Berechtigung haben (der religiöse und der ethische, der des Glaubens und der Reflexion) — bei *de Wette,* Rel. und Theol. S. 242 ff. (vgl. Dogm. § 76 ff.); oder die Freiheit wird (im Gegensatz gegen die Wahlfreiheit) als eine höhere, aus der Einheit mit Gott resultierende

gefasst, so dass, je nachdem man's nimmt, Alles Gnade und Alles Freiheit ist, das Thun Gottes als das unsrige erscheint, und umgekehrt; s. *Hegel*, Phil. der Rel. I, S. 157. Vgl. die weitere theol. Erörterung bei *Schleiermacher*, Glaubenslehre II, §. 86—93. §. 106—111.

8 Wirklich hatte der Streit der Confessionen hierüber längere Zeit geruht. Blos in den dreissiger Jahren hatte die Schrift von *Joach. Lange*: die evangel. Lehre von der allgemeinen Gnade (Halle 1732) den Streit wieder angeregt. Der hessische Prediger *J. J. Waldschmidt* trat mit der calvinischen Lehre gegen Lange auf (1735), woraus sich ein weiterer Schriftstreit entspann. Vgl. *Schlegel*, KG. des 18. Jahrh. II, 1 S. 304. *von Einem* II, S. 323. — *Neuerdings ist innerhalb des Luthertums selber Streit entstanden und zwar zunächst in nordamerikanischen Synoden. Es handelt sich um die Frage, ob die Prädestination eine bedingte oder unbedingte sei, ob sie 'zum Glauben' 'wie die Missourier' oder 'in Ansehung', also vermöge Präscienz, 'des Glaubens' erfolge, wie die von *Jowa* und *Wisconsin* behaupten. Die Streitigkeit, welche bereits eine zahlreiche Litteratur hervorgerufen und benachbarte Lehrgebiete ergriffen hat, ist mittlerweile auch in die deutschen lutherischen Kirchen herüber getragen worden. Vgl. ThJB II, 298 f.; IV, 371 f. VI, 368 f.*

9 Vom Geist des Christentums S. 154 (Dogm. S. 234): „Glücklicher Weise hat die Zeit alle diese bibel- und geistlosen Verwirrungen, sowie den ganzen Streit über mancherlei Gaben, der ohn' alle Gnade geführt ward, in den breiten Strom der Vergessenheit gesenkt, *und verdorren müsse die Hand, die ihn je daraus hervorholet.*" (Herder teilte mit seiner Zeit die Misstimmung gegen Augustin und die Lehre von den Gnadenwirkungen, vgl. die weiteren Stellen Dogm. S. 239 ff.)

10 Ueber die Lehre von der Erwählung (Theol. Zeitschr., her. von *Schleiermacher* etc. Hft. 1, S. 1 ff.). Dagegen *de Wette*, über die Lehre von der Erwählung u. s. w. (ebend. Hft. 2, S. 83 ff.); *Bretschneider* (in der Oppositionsschrift von *Schröter* und *Klein*, 4, S. 1 bis 83); *Schleiermacher*, christlicher Glaube II, §. 117—120. Das Mildernde besteht darin, dass sich die Erwählung nicht auf das Schicksal nach dem Tode, sondern auf das frühere oder spätere Hinzukommen zur Gemeinschaft mit Christo bezieht. (Die weitere Litteratur bei *Bretschneider*, Entwickelung S. 677 ff.)

11 Gegen die von *Krummacher* aus dem Engl. übersetzte Schrift von *Abr. Booth*: the reign of Grace (der Thron der Gnade, Elberfeld 1831, bes. C. 3) siehe *J. P. Lange*, Lehre der heil. Schrift von der freien und allgemeinen Gnade Gottes, ebend. 1831. — Ueber die methodistische Spaltung siehe oben Note 6. — Einen neuen Verteidiger hat die Prädestinationslehre reformierterseits an *Kohlbrügge* gefunden.

12 Vgl. u. A. *J. P. Lange* II, 2 S. 956. *Martensen* S. 338 ff. (mit polemischer Beziehung auf Schleiermacher). *Ebrard* I, S. 120. 339. 356 ff. II, S. 688 ff. (Unterscheidung der theologischen und anthropologischen Frage.) Im Gegensatz zu *Ebrard* hat *Alex. Schweizer* der Prädestinationslehre den Charakter eines reformierten Grunddogma's vindiciert, sowohl in seiner „Glaubenslehre der ref. Kirche" (Zürich 1844) als in den „protestantischen Centraldogmen" (Zürich 1855—56). Vgl. auch *E. W. Krummacher*, das Dogma von der Gnadenwahl, Duisburg 1856. u. *Lange*, Art. „Vorherbestimmung" RE[1] XVII, p. 397 ff. *Kübel*, ‚Prädestination' ebd. in der 2. Aufl.

VIERTER ABSCHNITT.

Kirche. Sacramente. Letzte Dinge.

§. 304.

Kirche.

Vgl. *Köstlin*, RE² VII, Art. ‚Kirche', *ders.*, ebd. XIV, ‚Staat und Kirche'.

Je mehr das kirchliche Leben selbst im weltlichen unterging, desto weniger konnte vorausgesetzt werden, dass die Kirche ein sicheres und klares Bewusstsein von ihrer Existenz in sich trüge. Der falsch verstandene Protestantismus der Aufklärung sah in jeder Selbständigkeit des kirchlichen Lebens, dem Staat gegenüber, etwas Hierarchisches. Hatte noch früherhin der Kanzler *Pfaff*, im Gegensatz gegen das Territorialsystem, das Collegialsystem der Kirche verteidigt [1], so empfahl sich doch ersteres *der* Ansicht immer mehr, die in der Kirche eine Zuchtanstalt des Staates erblickte, oder es höchstens zur Anerkennung der „Nutzbarkeit des Predigtamts" brachte [2]. Was Wunder, wenn bei diesem Mangel an allgemein-kirchlichem Leben sich der Gemeinschaftstrieb in den Einzelnen desto stärker regte, so dass Kirchlein in der Kirche sich bildeten, wie die Brüdergemeinde [3], oder wenn Andere, im Verzweifeln an der Gegenwart, die Kirche eines neuen Jerusalems in ihre idealvisionäre Welt hineinbauten, wie *Swedenborg* [4]. Auch hierin erhob sich *Kant* über die ordinäre Aufklärung, dass er wieder hinwies auf die Bedeutung und die Notwendigkeit eines ethischen Gemeinwesens oder die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden [5]. Aber freilich blieb es auch hier nur beim Ethischen, während der tiefere religiöse Lebensgrund der Kirche erst da wieder entdeckt werden konnte, wo es eine lebendigere Religionsansicht überhaupt und vor Allem eine lebendige Christologie gab; und so hat auch erst die neuere Theologie wieder das Dogma der Kirche zu bearbeiten und es selbst über die noch unvollkommenen Anfänge im Reformations-Zeitalter hinauszuführen versucht [6]. Mit der Ausbildung des Dogma's hält auch die Ausbildung des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung Schritt. Zwischen gänzlicher Trennung der Kirche vom Staate, wie sie in Nordamerika factisch besteht [7] und wie sie in den letzten Zeiten teils in Schottland, teils im Zusammenhang mit den theoretischen Ansichten *Vinet*'s im Waadtlande versucht worden ist, und zwischen einer höhern Vereinigung beider *im* Staate, wie die speculative Schule (hierin durch *Rothe* vertreten) sie anstrebt [8], suchten Andere die wahre Mitte darin,

dass beide, Kirche und Staat, zwar im Begriff auseinander gehalten werden, aber in lebendiger Wechselwirkung zu einander stehen[9]. — Der *Puseyismus* beanspruchte aufs Neue für die Kirche Englands das Vorrecht der bischöflichen Succession von den Tagen der Apostel her[10], während die *Irvingianer* ein neues Apostolat und die Wiederherstellung der Aemter der apostolischen Kirche fordern[11], die *Darbysten* endlich (Plymouthbrüder) schon in den Anfängen der Kirche einen Abfall erblicken, mithin nur in der Bildung kleiner Häuflein von Wiedergebornen einen Ersatz für das Verlorne finden und damit zugleich jedes geordnete geistliche Amt *in* der Kirche factisch aufheben[12]. Dagegen wurde von Seiten der neu-lutherischen Kirche Deutschlands der Begriff des *Amtes* auf eine Weise betont, dass dadurch das Schreckbild der Hierarchie aufs Neue in den Gemütern auferweckt und der Kampf dagegen hervorgerufen wurde[13].

[1] De originibus juris ecclesiastici variaque ejusdem indole, Tüb. 1719; 1720 vermehrt u. ö. Die Kirche ist eine Gesellschaft, eine Innung (collegium) mit eignen Rechten. Das Recht der Fürsten in Kirchensachen ist ihnen von der Kirche übertragen (ob stillschweigende oder ausdrückliche Uebertragung?). S. *Schröckh* VII, S. 549. und *Stahl,* Kirchenrecht S. 37 ff. u. ö. — Dagegen ward das von *Thomasius* (s. §. 256 Note 4) gegründete Territorialsystem weiter gebildet von *Just. Henning Böhmer* († 1749) u. A.

[2] *Spalding* in der unter diesem Titel herausgegebenen Schrift. Dagegen *Herder* in den Provinzialblättern.

[3] Nicht eine Secte wollte *Zinzendorf* stiften, sondern eine ecclesiola in ecclesia, s. *Spangenberg,* idea fidei fratrum, S. 542: „(Die mährischen Brüder) sehen sich an als *ein geringes Teilchen der Kirche* unsers Herrn Jesu Christi auf Erden. . . . Weil sie mit der evangelischen Kirche (Augsb. Conf.) einerlei Lehre haben, so finden sie keine Ursache, sich von ihr zu trennen. . . . Wenn man die Brüdergemeinen als Anstalten unseres Herrn Jesu Christi in seiner Kirche gegen den stromweise hereinbrechenden Verfall in Lehre und Leben ansieht, so wird man sich nicht irren. Wer sie für ein Krankenhaus hält, in welcher unser Herr Jesus Christus, als der einige Arzt der Seelen, viele von seinen Elenden und Kranken, die in seiner Kur sind, zusammengebracht hat, um sich ihrer selbst anzunehmen und sie auch durch seine Diener pflegen und warten zu lassen, der hat auch Grund, so von ihnen zu denken."

[4] Göttl. Offenb. II, S. 84: „Die Kirche ist im Menschen; die Kirche, welche ausser ihm ist, ist eine Kirche bei Mehrern, in denen die Kirche ist." — Wo das Wort richtig verstanden wird, da ist die Kirche. — *Swedenborg* findet die Kirche im ganzen A. Test. typisch vorgebildet. — Unter dem neuen Jerusalem in der Apokalypse ist die neue Kirche in Ansehung der Lehre verstanden (ebend. I, S. 132). Die neue Lehre, die bisher verhüllt blieb, nun aber (mit Swedenborg) hervorgetreten ist, constituiert somit auch die neue Kirche oder die Kirche des neuen Jerusalems (S. 138 f. und an mehrern Orten).

[5] Religion innerhalb der Grenzen u. s. w. 3. Stück, S. 119 ff. Vgl. 4. St. von Religion und Pfaffentum S. 211 ff.

[6] Der bloss formelle Supranaturalismus hatte das mit dem Rationalismus gemein, dass ihm das tiefere Bewusstsein der Kirche abhanden gekommen war. So behandelt *Reinhard* die Kirche nur äusserlich, desultorisch und negativ, S. 614 ff. Vgl. *Röhr,* Briefe über Rationalismus S. 409 ff. (bei *Hase,* Dogm. 455). Schon einlässlicher *Wegscheider,* Inst. §. 185 ff. — *Schleiermacher* hat die Kirche wieder als lebendigen Organismus (Leib Christi) gefasst, in Verbindung mit der Lehre vom heil. Geist, der der Geist der Gemeinschaft ist:

Chr. Glaube I, §. 6 S. 35—40. §. 22 S. 125 ff. II, §. 121 ff. §. 125 S. 306 ff. Vgl. *de Wette*, Rel. u. Theol. S. 267 ff. Dogm. §. 94a. *Twesten* I, S. 107 ff. *Nitzsch* S. 306 ff. — Die speculative Schule fasst die Kirche „als Gott, existierend in der Gemeinde", oder „als die religiöse Seite des Staats". Bei der gnostischen Scheidung aber von Glaubenden und Wissenden dürfte sie es schwerlich zu einer rechten Kirche bringen: *Hegel,* Phil. d. Religion II, S. 257 ff. *Marheineke*, Dogm. S. 320 ff. *Strauss* (II, S. 616) verdeutlicht die Hegelsche Ansicht dahin, dass die Philosophen von der Verpflichtung zur Angehörigkeit an eine Kirche zu entbinden seien, findet es aber selbst wunderlich genug, wenn der Austritt aus dem kirchlichen Verbande an das Ergebniss eines philosophischen Examens gebunden wäre! Vgl. *Biedermann,* die freie Theol. S. 201 ff. — Bestimmungen über die Kirche siehe auch bei *Lange*, Dogm. II. 2 S. 1081 ff. Nach ihm ist die Kirche die „Begründung und Entfaltung des Heils und Lebens Christi in der socialen Lebenssphäre" und „der typische Anfang der Weltverklärung." Aehnlich *Martensen* S. 378. Ueber die Polarität der Kirche als coetus Sanctorum und mater fidelium s. *Ebrard* S. 404 ff.; über deren Vollendung zum Reiche Christi, ebend. S. 730 ff. — „*Die protestantische Kirche ist eine werdende, noch keine gewordene Kirche. Sie ist die Kirche der Zukunft.*" *Schenkel*, Protestantismus III, 1 S. 202.

7 Mit dieser Unabhängigkeit der Kirche vom Staat hängt auch die der Staatsbürger von der Kirche und den kirchlichen Instituten und die Freiheit des Cultus zusammen; vgl. *Vinet*, mémoire en faveur de la liberté des cultes, Paris 1826 (vgl. m. Rec. in St. Kr. 1829, S. 418); de la conviction religieuse, Paris 1842. *Agénor de Gasparin*, intérêts généraux du protestantisme français, Paris 1843. — Ueber die schottische Nationalkirche und die freie Kirche im Waadtlande s. die Litt. und das Nähere bei *Niedner*, S. 866. 886. sowie die engl. Uebersetzung dieses Lehrbuchs §. 285 c. — Ueber das amerikan. Kirchenwesen vgl. RE² X, S. 634 ff. und *Thompson*, Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten. Berlin 1873.

8 *R. Rothe*, die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, 1. Bd. Wittenb. 1837. Ethik II, S. 89 ff. S. 145 f.: „So lange der einzelne nationale Staat seine Entwicklung (als Staat) noch nicht vollständig vollendet hat, deckt auch in dem Volk der Umfang der sittlichen Gemeinschaft als solcher, d. i. der staatlichen (politischen) Gemeinschaft, den der Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher (der rein religiösen Gemeinschaft) noch nicht vollständig, und besteht folglich in ihm notwendig neben dem Staat eine Kirche, *die jedoch eben so notwendig in demselben Maasse immer mehr zurücktritt und sich in sich selbst auflöst, in welchem der Staat sich der Vollendung seiner Entwicklung annähert.*"

9 *„Die Auffassung der neueren deutschen evang. Theologen . . geht dahin, den Staat als die gesetzliche Organisation eines Volkes für die Realisierung der sittlichen Gemeinzwecke zu betrachten und hiernach vorzüglich sein positives Verhältniss zu Religion und Kirche zu betonen . . . Freilich wird der Staat . . . ein Zusammenwirken für die höchsten religiösen und sittlichen Zwecke als solche zu beschirmen, ja selbst zu leiten haben. Aber gerade vom christlichen Standpunkte muss nicht minder daran erinnert werden, wie wichtig und notwendig vor allem für das religiöse Leben, seine Lauterkeit und Fruchtbarkeit, die Freiheit des Gewissens, die freie Entfaltung des religiösen Geistes überhaupt ist und wie sehr hier bei vermeintlicher Förderung durch staatliches Gesetz Gefahren drohen . . . Gegen eine falsche Idee vom ‚christlichen' Staate vgl. bes. *Harless,* Staat u. Kirche, 1870; über Staat u. Kirche meine Abh. in St. Kr. 1877; 1879 S. 645 ff." *Köstlin* RE² XIV, S. 640 f. — Vgl. *H. Schmidt,* Die Kirche etc. Leipzig 1884. Neuere Lit. überhaupt: Th.J.B. passim (z. B. V, 381).

10 Vgl. die darauf bezüglichen Aussprüche der Oxforder Theologen bei *Weawer-Amthor* S. 16 ff. u. a. *Hook* (Sermons on the Church Establishment): „Das einzige Amt, welchem der Herr seine Gegenwart versprochen hat, ist das der Bischöfe, welche die Nachfolger der zuerst beauftragten Apostel sind, und das der übrigen Geistlichkeit, die mit ihrer Bestätigung und unter ihrer Autorität wirkt." — *Keble* und *Newman* (in dem Evangelical Magazine

p. 68): „Die Gabe des heil. Geistes ist in der Welt allein durch die Episcopalnachfolge bewahrt worden, und Gemeinschaft mit Christo auf einem andern Wege zu erstreben heisst das Unmögliche versuchen.“ Vgl. die eingehende instruktive Darlegung von *Schoell*, ‚Traktarianismus‘ in RE[2] XIV. Der Hauptbegründer der Richtung war *Edw. Bouverie Pusey* (vgl. oben §. 305, n. 13), † 1882.*

[11] Sie nennen sich selbst die katholisch-apostolische Kirche. Die Aemter sind das der Apostel, der Propheten, der Evangelisten, der Hirten und Lehrer; vgl. Narrative of the events affecting the position and prospects of the whole christian church, Lond. 1847; *W. H. Darby*, die Irvingianer u. ihre Lehre, a. d. Franz. von *Poseck*, Berlin 1850; und die weitern irvingischen und anti-irvingischen Schriften. Eine kurze Uebersicht bei *Stockmeier*, über den Irvingismus (Basel 1850); *Köhler*, Het Irvingisme, 1876; *Miller*, Hist. and Doctr. of Irv. 1878 II.

[12] *John Darby* ist ihr Stifter, die Stadt *Plymouth* ihr Ausgangspunkt, die Zeitschrift „Christian witness“ ihr Organ. Vgl. *Herzog*, les frères de Plymouth et John Darby, Lausanne 1845. *Godet*, examen des vues des Darbystes sur le saint ministère, Neufchatel 1846. u. RE[2] XII s. v.

[13] *F. Delitzsch*, vier Bücher von der Kirche, Dresden 1847. *Löhe*, Kirche und Amt, Erlangen 1851. *Münchmeier* a. a. O. *Kliefoth*, acht Bücher von der Kirche, Schwerin 1854. *Harless*, Kirche und Amt nach lutherischer Lehre, Stuttg. 1853. *C. Lechler*, die neutestamentliche Lehre vom heil. Amte, Stuttg. 1857. *W. Preger*, die Geschichte vom geistlichen Amte, auf Grund der Rechtfertigungslehre, Nördlingen 1857. Vgl. den Art. „Geistliche“ von *Burger* in RE[2] IV s. v.

In praktischer Beziehung hat in neuerer Zeit das liturgische Recht der Fürsten, das Synodalwesen, die Presbyterialverfassung, die Verbindlichkeit der angestellten Kirchenlehrer auf die Symbole, das rechtliche Verhältniss zu andern Confessionen u. a. m. die Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Vgl. die Verhandlungen der Berliner Generalsynode, amtlicher Abdruck (Berlin 1846), 18. Sitzung und die folgenden, sowie die Verhandlungen im badischen Kirchenstreit. — *Das wichtigste Ereigniss auf diesem Gebiete war die Vollendung der preussischen Kirchenverfassung (Erlass der Gemeinde- u. Synodal-Ordnung am 10. Sept. 1873), Berufung einer constituierenden (1876) und zweier ordentl. Generalsynoden 1879 und 1885).*

§. 305.

Gnadenmittel *). (*Sacramente.*)

Der Protestantismus blieb im Allgemeinen bei seiner Lehre von zwei Sacramenten[1]: der *Taufe* und dem *Abendmahl*; und zwar erhielt sich Anfangs der Periode in Beziehung auf das letztere noch die confessionelle Spannung zwischen Lutheranern und Reformierten[2]. Je mehr aber die socinianische Auffassung der Sacramente als blosser Ceremonien sich der Aufklärungstendenz empfahl[3], desto mehr liessen auch lutherische Theologen der laxern Observanz in der Strenge nach[4], so dass am Ende der confessionelle Unterschied in der Indifferenz unterging, und die Bedeutung von Gnadenmitteln nur da sich erhielt, wo man noch etwas von Gnade wusste[5]. Der Rationalismus hielt sich im Durchschnitt an die zwingli'sche Fassung[6], während die calvinische vorzugsweise von der vermittelnden Theologie weiter ausgebildet und zur Grundlage der kirchlichen Union gemacht

*) Ueber das Wort Gottes s. oben §. 293.

wurde[7]. Aber auch die alt-lutherische Ansicht erhob sich wieder in ihrer ganzen Schroffheit und erwarb sich Geltung in der Gemeinde[8], um so mehr, als ihr auch die moderne Philosophie eine speculative Deutung zu geben wusste[9]. Rücksichtlich der Taufe entstanden auch in der neuesten Zeit anabaptistische Bewegungen[10], und da die unbefangenere Exegese der protestantischen Theologen allmählich davon abstand, ein förmliches Gebot der Kindertaufe in der Schrift zu finden, so suchte die *Schleiermacher*'sche Dogmatik den kirchlichen Gebrauch dadurch zu retten, dass sie den Act der Confirmation als eine Ergänzung des Taufactes betrachtete[11]. Die strengen Lutheraner halten die objective Bedeutung auch *dieses* Sacraments in ihrem ganzen Umfange fest[12], wie denn auch die Puseyiten die geistige Wiedergeburt wesenhaft an das Taufwasser knüpfen[13].

1 *Augusti* hat die frühere dreifache Einteilung in Taufe, Abendmahl und Absolution vorgezogen, und zwar der Symmetrie wegen, die sie (freilich als Antiklimax) zur Trinität bilden soll (Taufe = Sacrament des Geistes, Abendmahl = des Sohnes, Absolution = des Vaters als obersten Richters); s. System der christlichen Dogmatik, 2. Ausg. S. 278—281; Vorr. S. VI; Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 382. Ihm stimmt *Karrer* bei (*Bertholdts* krit. Journ. XII). *Ammon* (Summa doctr. ed. III, p. 251) möchte, wenn's anginge, die redditio animae in manus Domini zu den Sacramenten zählen, und *Kaiser* (Monogrammata S. 224) hält Confirmation und Handauflegung für Sacramente (siehe *Augusti*, DG. a. a. O.). — *Goethe* hat aus ästhetischem Interesse der katholischen Siebenzahl das Wort geredet (aus m. Leben II, S. 117 ff. Stuttg. 1829). Die Herrnhuter haben die Fusswaschung, den Liebeskuss und das Loos als Gebräuche eingeführt, ohne sie gerade zu Sacramenten zu erheben, obwohl sie der erstern hohe Bedeutung zuschreiben, s. Idea fidei fratr. S. 546 ff.*) Ausser dem Abendmahl feiern sie auch das Liebesmahl. — Rücksichtlich des Sacramentsbegriffes selbst wurde indessen von verschiedenen Standpunkten aus die Benennung als eine unpassende bezeichnet. *Storr*, doctr. chr. § 108 ss. *Reinhard* S. 556: „Es wäre gut gewesen, wenn man das vieldeutige, nicht einmal in der Schrift befindliche Wort sacramentum entweder gar nicht in den Religionsvortrag aufgenommen, oder doch den Gebrauch desselben so frei und unbestimmt gelassen hätte, wie er in der alten Kirche war." Vgl. *Schleiermacher*, Bd. II, S. 415 ff. S. 416: „Durch das gewöhnliche Verfahren, welches diesen sogenannten allgemeinen Begriff voranschickt und erklärt, befestigt sich immer mehr die falsche Meinung, als sei dies ein eigentlicher dogmatischer Begriff und sage etwas dem Christentum Wesentliches aus, und als erhielten Taufe und Abendmahl ihren eigentümlichen Wert vorzüglich dadurch, dass sich dieser Begriff in ihnen realisiert." — Auch die Idea fidei fratrum handelt nur von der Taufe und Abendmahl, ohne den Begriff Sacrament zu erörtern (S. 275 ff.). Siehe dagegen *Hase*, Dogm. § 197 f. und *Schenkel*, der den objectiven Sacramentsbegriff wieder nachdrücklich hervorhebt, Protestantism. I, S. 393 ff. — Nach *Martensen* (Dogm. S. 470) enthalten die „heiligen Pfänder des neuen Bundes eine wirkliche Wesens- und Lebensmitteilung des auferstandenen Christus, der nicht blos der Erlöser und Vollender der Geistigkeit, sondern auch der Leiblichkeit ist." *Ebrard* II, 1 unterscheidet das „Wort Gottes" als Gnadenmittel von den Sacramenten, so dass ersteres die causa instrumentalis der metanoetischen Thätigkeit des heil. Geistes, die Sacramente hingegen Gnadenmittel der objectiven anagennetischen Thätigkeit dieses Geistes qua Geistes Christi sind.

*) Die Ceremonie (nicht Sacrament) des Fusswaschens war indessen schon zu Anfang dieses Jahrhunderts ausser Gebrauch gekommen und ist auf der Synode von 1818 definitiv abgeschafft worden. S. *Burkhardt* a. a. O. 176

[2] Im Jahr 1714 gab der ehemalige Professor der Mathematik zu Frankfurt a. d. O., *L. Ch. Sturm*, der von der lutherischen Kirche zur reformierten übergetreten war, seinen „mathematischen Beweis vom Abendmahle" heraus, worin er, ähnlich wie Schwenkfeld (s. § 259 Note 15), Subject und Prädicat der Einsetzungsworte vertauschte, indem er *τοῦτο* für *τοιοῦτο* erklärte. *J. A. Fabricius, J. G. Reinbeck, F. Buddeus* und Andere standen gegen hn auf. Als dann vollends ein Lutheraner selbst, Dr. *Ch. August Heumans*, um die Mitte des 18. Jahrhunderts*), es wagte, den Beweis zu führen, „dass die Lehre der reformierten Kirche vom heil. Abendmahl die rechte und wahre sei," erregte dies mehr die Uneinigkeit der lutherischen Theologen unter einander, als dass es die Reformierten zum Kampf herausgerufen hätte; s. *Schlegel*, Kirchengeschichte des 18. Jahrh. II, S. 307 ff. *von Einem* S. 325 ff.

[3] Die Trivialität erschien auch auf liturgischem Gebiete. Konnte doch *K. R. Lange* in Hufnagels liturgischen Blättern (Bd. I, Sammlung 6) als Distributionsformel vorschlagen: „Geniessen Sie dies Brot! der Geist der Andacht ruh' auf Ihnen mit seinem vollen Segen. Geniessen Sie ein wenig Wein! Tugendkraft liegt nicht in diesem Weine, sie liegt in Ihnen, in der Gotteslehre und in Gott." S. *Kapp*, liturg. Grundsätze, Erl. 1831. S. 349.

[4] *Ernesti* verteidigte noch die lutherische Fassung der Einsetzungsworte auf exegetischem Wege (Opusc. theol. p. 135 ss.), beklagt sich aber bereits, dass Viele geneigter seien, der Ansicht beizutreten, quae rationi humanae expeditior est et mollior. Die Supranaturalisten *Storr* und *Reinhard* begnügten sich mit einer bestimmten Fassung des lutherischen Dogma's (Storr, doctr. chr. § 144; Reinhard, S. 598 [604]); und *Knapp* äusserte sogar Bd. II, S. 482: „Man hätte die Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl nie zu einem Glaubensartikel machen, sondern es unter die theologischen Probleme rechnen sollen." Andere, wie *Hahn, Lindner, Schwarz*, versuchten wenigstens durch eigene Deutung der lutherischen Lehre nachzuhelfen, vgl. *Hase* § 177.

[5] Entschieden wurde der Begriff des *Gnadenmittels* festgehalten bei den Pietiesten und Herrnhutern. — Noch mehr hob die Mystik die specifisch-dynamische Wirksamkeit der Sacramente hervor und trug in Beziehung auf das Abendmahl Bedenken, die Einsetzungsworte rein tropisch zu fassen. So *Oetinger* (Theol. S. 345): „Man muss sich wohl in Acht nehmen, kein Wort des heil. Geistes in eine blosse metaphorische Redensart zu verkehren. Durch dünne, magere Auslegungen wird sofort die Fülle des Geistes ausgeleert. Ein Mensch von guter Gemütsverfassung empfindet mehr, als er mit Worten auszudrücken vermag: darum soll man die Worte in ihrer Fülle bestehen lassen." Vgl. Lehrtafel S. 297 (bei *Auberlen* S. 408): „Weilen die Fülle der Gottheit in Christo leiblich wohnet, so teilet sie sich auch leiblich mit in dem Wasser, Blut und Geist, in der Taufe und im Nachtmahl; denn da geschiehet die Wiedergeburt, aus Geist und Wasser, beides nach creatürlicher Art: Geist ist causa materialis, nicht efficiens — trotz der Philosophen Aergerniss an dem Materialismo." Ebend. S. 373 (bei *Auberlen* S. 409): „Wasser und Blut ist mit dem Feuer des heil. Geistes durchdrungen." Oetingers positives Verhältniss zur lutherischen, und negatives zur reformierten und katholischen Lehre, siehe bei *Auberlen* S. 323. 336. 415. 426—428. Ueber seine Stellung zur ersteren Kirche S. 442 ff.

[6] Die rationalistischen Auffassungen des Abendmahls sehen sich nicht alle gleich. Die streng lutherische Fassung musste natürlich ausgeschlossen bleiben; als die mittlere können wir die zwingli'sche ansehen, unter welche jedoch manche bis zur socinianischen und weiter hinabsanken (s. Note 3), und über welche sich auch wieder andere bis zur calvinischen erhoben. In der anglicanischen Kirche hatte sich *Benj. Hoadley*, ein Freund des Arianers Sam. Clarke, in einer Abhandlung: of the nature and end of the sacrament of the Lords

---

*) Schon seit 1740 hatte er die Meinung bei sich im Stillen gehegt, die er erst 1755 in seiner Erkläruug des N. Testaments zu 1 Cor. 11, 24 f. an den Tag legte; nachdem sie aber auch hier noch vor der Veröffentlichung des Werkes war unterdrückt worden, verfertigte er 1762 den genannten Aufsatz, der jedoch erst nach seinem Tode veröffentlicht wurde (1764).

Supper (Lond. 1735) in socinianischem Sinne über das Abendmahl erklärt, wogegen *Whiston*, *Waterland*, *Mill* den Lehrbegriff der 39 Artikel verteidigten; s. *Schlegel* a. a. O., *von Einem* II, S. 530. II, 2 S. 751. — *Henke* bekannte sich in der Auslegung der Einsetzungsworte zur Schwenkfeldischen Auffassung: Lineamenta CXXXVII. p. 250. — *Tieftrunk* sah mit Kant in dem Abendmahl die Absicht, den weltbürgerlichen Gemeingeist zu wecken und zu bilden; s. Censur S. 296 ff. (vgl. *Kant*, Rel. innerh. d. Gr. d. V. S. 282). — Der ernstere deutsche Rationalismus fasste das Mnemonische, Symbolische, wenn er auch im Begriff nicht darüber hinausging, doch würdig und sinnig, tiefsittlich, dem Geist eines Zwingli gemäss; bes. vgl. *Wegscheider* §. 180 a, der in den Zeichen des Abendmahls nicht blosse signa significantia, sondern exhibitiva sieht, und sich somit der calvinischen Fassung nähert.

[7] *Schleiermacher*, chr. Glaube II, §. 139 ff. S. 388 ff. *de Wette*, Dogm. §. 93. *Nitzsch*, S. 631 ff. Vgl. die Art. „*Abendmahl*" von *Jul. Müller* RE[1] I; von *v. Burger* und *Herzog* RE[2] I.

[8] *Scheibel*, das Abendmahl des Herrn, Bresl. 1823. *Sartorius*, Verteidigung der lutherischen Abendmalslehre, in den Dorp. Beitr. 1832. Bd. I, S. 305 ff. *Th. Schwarz*, über das Wesen des heil. Abendmahls (bei *Ebrard* S. 774). Die Unzahl neuerer Streit- und Parteischriften (von *Kahnis*, *Rudelbach*, *Rodaz*, *Ströbel*) kann hier nicht angeführt werden. Am besten zusammengefasst findet sich die lutherische Ansicht bei *Kahnis*, die Lehre vom Abendmahl, Lpz. 1851 (polemisch gegen Ebrard). *Neuere Lit. in aussergewöhnlicher Vollständigkeit bei *Schultz*, zur Lehre v. h. Abendmahl, S. 4 ff. (Gotha 1886). *Sch.* führt dort der Reihe nach „die lutherischen Arbeiten", die „mystische Schule", die „historische Schule" vor; er weist von dem Standpunkte der letzteren aus nach, dass allerdings in der heiligen Handlung die Substrate symbolisch Leib und Blut Christi (nicht sein verklärter Leib) für den Gläubigen sind. Was aber die ‚manducatio infidelium' angeht, die ja wohl als Lapis Lydius verwendet worden ist, so sollen auch für Jene Leib und Blut gegenwärtig sein „als geistige Realitäten". Unter dem Zeichen einer solchen Definition kann *Sch.* allerdings seine eigene Deutung mit der gemein lutherischen zusammenstellen — aber man wird ihn vielleicht reformierterseits der ‚verdunkelnden Redewendungen' zeihen, die er doch selbst entschieden zurückweist. Ueber die specifische Bedeutsamkeit der Abhandlung von *Sch.* vgl. die Anzeige derselben von *W. Herrmann* Theol. Lit. Ztg. 1887, n. 1.*

[9] *Hegel*, Phil. der Religion, Bd. II, S. 274: Die *lutherische* Vorstellung ist, dass die Bewegung anfängt von einem Aeusserlichen, das ein gewöhnliches, gemeines Ding ist, dass aber der Genuss, das Selbstgefühl der Gegenwärtigkeit Gottes, zu Stande kommt, insoweit und insofern die Aeusserlichkeit *verzehrt* wird, nicht blos leiblich, sondern im Geist und Glauben. Im Geist und Glauben nur ist der gegenwärtige Gott , . . Da ist keine Transsubstantiation — allerdings eine Transsubstantiation, aber eine solche, wodurch das Aeusserliche aufgehoben wird, die Gegenwart Gottes schlechthin eine geistige ist, *so dass der Glaube des Subjectes dazu gehört*." (Das Letztere aber ist gerade nicht lutherisch, vgl. oben §. 259 Note 10). Vgl. die Lit. oben in n. 8.

[10] Neutäufer in der Schweiz. — Baptisten in England, Amerika und auf dem Continent. — *Oncken* in Hamburg (seit 1843). — Wiedertäuferei in Würtemberg (schon 1787 und weiterhin), s. *Grüneisen* Abriss einer Geschichte der religiösen Gemeinschaften in Würtemberg, mit besonderer Rücksicht auf die neuen Taufgesinnten, in Illgens Zeitschrift 1841 S. 64 ff.

[11] Chr. Glaube II, §. 138 S. 382 ff.

[12] *W. Hoffmann*, Taufe und Wiedertaufe, Stuttg. 1846. *H. Martensen*, die christliche Taufe und die baptistische Frage; Hamburg 1843; vgl. Dogmatik S. 398. *Höfling*, das Sacrament der Taufe, Erl. 1846. Bd. I, S. 26: „Die Hauptsache ist und bleibt immer die, dass Gottes Gnade, Gottes Geist, Gott selbst als *in*, *mit* und *unter* dem Wasser der Taufe mit uns handelnd, und zwar als mittelst dieser Handlung unsere Wiedergeburt, unsere thatsächliche Aufnahme und Versetzung in die Heils- und Lebensgemeinschaft mit Christo, unsere

Rechtfertigung und Seligkeit wirkend anerkannt wird." Vgl. die Verhandlungen auf dem Frankfurter Kirchentage 1854.

[13] *Pusey*, on holy baptism (bei *Weawer-Amthor* S. 22 ff.)

§. 306.

Eschatologie.

Flügge, Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, Lpz. 1794—1800. *Weisse*, über die philosophische Bedeutung der Lehre von den letzten Dingen (St. Kr. 1835, S. 271 ff.). *Ders.*, Psychologie und Unsterblichkeitslehre, ed. Seydel 1869. *Luthardt*. D. Lehre v. d. letzten Dingen, 3. Aufl. 1885; *Splittgerber*, Tod, Fortleben u. Auferst. 4. Aufl. 1885. Lit.: *Encykl.* S. 404 f. Th. J. B. V, 385 f. VI, 379 f. *Kliefoth*, Christl. Eschatologie, 1887.

Je deutlicher der Verfall des kirchlichen Lebens im Zeitalter der Aufklärung sich der Gegenpartei als Abfall vom reinen Christentum darstellte, desto höher musste die Erwartung der Frommen gespannt werden auf das Ende der Dinge. *Bengel*[1] und *Jung Stilling*[2] forschten nach dem Zeitpunkte des eintretenden Weltendes, welches Ersterer auf das Jahr 1836 feststellte. Diesen festen, positiven Erwartungen gegenüber verflüchtigte der Rationalismus mehr und mehr die biblischen Vorstellungen der Parusie[3], wie er denn auch die Dauer der Höllenstrafen zu beschränken suchte[4]. Auch ältere Hypothesen, wie die vom Seelenschlafe, der Seelenwanderung, dem Hades u. a. m. machten sich wieder geltend und wurden durch neue vermehrt[5]. Bei alle dem aber hielt sowohl der Rationalismus als der Supranaturalismus fest an der Hoffnung einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode; denn nicht nur Offenbarungsgläubige, wie *Lavater*, sondern auch die Wortführer der Aufklärung richteten ihre hoffnungsreichen Blicke nach dem Jenseits[6]. Die auch hier gebrauchten Beweise unterwarf *Kant* (wie die für das Dasein Gottes) der Prüfung, und blieb auch hier beim *moralischen* Beweis (für die praktische Vernunft) stehen[7]. Im Gegensatz gegen einen vom christlichen Boden sich losreissenden, in seiner tiefern Wurzel selbstsüchtigen Unsterblichkeitsglauben wies die neuere Philosophie und Theologie mit gutem Rechte hin auf das *ewige Leben*, das, wie Christus lehrt, schon hier beginnen müsse[8]. Aber dies, und das freimütige Geständniss, dass sich von dem Jenseits keine Vorstellung vollziehen lasse[6], schlug sofort bei den *einen* Jüngern der modernen Speculation in einen gänzlichen Unglauben an das Jenseits und in Vergötterung des Diesseits[10] um, während die *andern* die kirchliche Lehre von den letzten Dingen vermittelst derselben Philosophie tiefer zu begründen sich bemühten[11]. Auch die prophetischen Lehrstücke des A. u. N. T. wurden aufs Neue auf ihren didaktischen Gehalt hin angesehen, und das in Vision und Bild Verhüllte zu Herstellung einer theosophisch-apokalyptischen Eschatologie verwendet[12]. Auch der Chiliasmus

fasste im kirchlichen Bewusstsein der Gemeinde aufs neue Wurzel, besonders in pietistischen Kreisen[13]. Dass übrigens das Reich Gottes, das in Jesu Christo, dem Sohne Gottes, seinen Anfang und seine Vollendung findet, noch immerfort im Kommen begriffen sei, dass die Idee einer Verklärung der menschlichen Natur ins Göttliche, vermittelst des lebendigen Glaubens an *ihn*, sich am Ganzen wie an den Einzelnen in der Fülle der Zeiten mehr und mehr verwirklichen werde, und dass bei allem Wechsel der Formen der Geist des Christentums der Menschheit *als ihr unverwelkliches Erbe* bleibe, das ist eine weit über den rohen Chiliasmus hinausreichende Hoffnung, zu der uns die wissenschaftliche Beobachtung des Ganges berechtigt, welchen die Entwickelung der christlichen Glaubenslehre, mitten unter allen Kämpfen und Irrungen, bis auf diese Stunde genommen hat[14].

[1] Erklärte Offenb. Joh. oder vielmehr Jesu Christi, aus dem Grundtext übersetzt, durch die prophetischen Zahlen aufgeschlossen, und Allen, die auf das Werk und Wort des Herrn achten und dem, was vor der Thüre ist, würdiglich entgegen zu kommen begehren, vor Augen gelegt durch *Joh. Albr. Bengel*, Stuttg. 1740 — Sechzig erbauliche Reden über die Offenb. Joh., sammt einer Nachlese gleichen Inhalts u. s. w. 1747 — Cyclus, sive de anno magno solis, lunae, stellarum consideratio ad incrementum doctrinae propheticae atque astronomicae accommodata. Ulm. 1745 — und die Streitschriften bei *Burk* S. 260; die Zeittafel S. 273. Vgl. *Lücke*, Einl. in die Offenb. Joh. S. 548 ff. In *Bengels* Geiste schauten in die Zukunft *Oetinger* (bei *Auberlen* S. 516 ff.)*), *Magnus Friedrich Roos*, Auslegungen der Weissagungen Daniels 1771 (s. Beilage in Auberlen's Daniel), *Joh. Michael Hahn* u. A.

[2] Siegsgeschichte der christl. Kirche, oder gemeinnützige Erklärung der Offenb. Joh., Nürnb. 1779. Nachtr. 1805. 1822. An *Stilling* schloss sich auch an *J. F. von Meyer*, „über den Scheol" und in andern Schriften.

[3] *Henke*, lineamenta, CXIV: Atqui his in oraculis (Scripturae S.) non omnia, ut sonant, verba capienda: multa ad similitudinem formae judiciorum humanorum et pompae regiae expressa esse illi etiam fatentur, qui adspectabile aliquod judicium, a Christo ipso per sensibilem speciem praesenti in his terris agendum, praefiguratum esse atque praestituto tempore vere actum iri defendunt. Interim vel sic, destrictis quasi exuviis orationis, remanent multa, quae non modo obscuritatis, sed etiam offensionis plurimum habent etc. . . . Insunt vero istis rerum, quas futuras esse praedixerunt, imaginibus hae simul graves et piae sententiae: 1) vitam hominibus post fata instauratum iri, eosque etsi eosdem, non tamen eodem modo victuros esse; 2) sortem cujusque in hac vita continuata talem futuram, qualem e sententia Christi, h. e. ad veritatis et justitiae amussim, promeruerit; 3) plane novam fore rerum faciem in isthac altera vita, et longe alias novae civitatis sedes; 4) animo semper bene composito et pervigilanti magnam illam rerum nostrarum conversionem, ne inopinatos opprimat, exspectandam esse. Vgl. *Wegscheider*, institutt. §. 199 s. Bild und Sache zu scheiden versuchten: *Herder*, von der Auferstehung; *de Wette*, Rel. und Theol. S. 259 ff.

[4] Auch Supranaturalisten suchten hier einige Milderung. Von Andern wurde die Ewigkeit der Höllenstrafen verteidigt. Selbst *Lessing* hat, dem Rationalismus eines *Eberhard* zum Trotze, die Ewigkeit der Höllenstrafen vom philosophischen Standpunkt des Determinismus aus verteidigt; aber man würde sich irren, in seinen Deductionen eine Apologie der kirchlichen Lehre zu sehen, s. *Schwarz*, Lessing als Theologe, Halle 1854. S. 83 ff. — *Kant*

*) *Oetinger* selbst urteilt über *Bengel* (S. 529): „Die ganze Offenbarung Johannis ist nun mehr als jemals entdeckt durch Hülfe des Mannes Gottes, Bengel; nun kann das Nötige mit *massiver Begreiflichkeit* (!) verstanden werden, wie ein symmetrisch Gebäud."

zählt diese Fragen zu den *Kinderfragen,* aus denen der Frager, wenn sie ihm auch beantwortet werden könnten, doch nichts Kluges zu machen verstehen würde (Relig. innerhalb der Grenzen u. s. w., S. 83 Anm.). *Schleiermacher* (Glaubensl. §. 163) spricht die Hoffnung aus, „dass durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung der Seelen erfolgen werde.“ Vgl. *Güder*, in Herzogs Realenc. VI. S. 181 (1. Aufl.): *„Hier haben wir uns mit den Alten zu bescheiden und mit ihnen zu bekennen: de eo statuere non est humani judicii.“*

[5] Die Psychopannychie wurde gelehrt von *Joh. Heyn* in einem Sendschreiben an Baumgarten, s. dessen theolog. Streitigkeiten III, S. 454; wahrscheinlich auch von *J. J. Wetstein* (s. m. Abh. in Illgens Zeitschr. 1839, 1 S. 118 f.); von *J. G. Sulzer* (vermischte Schr. 1781. II, Abh. 1); und selbst in einem gewissen Sinne von *Reinhard* (Dogm. S. 656 [660] ff.), der zwar die eigentliche Lehre vom Seelenschlafe verwirft, aber doch das einräumt, dass die Seele gleich nach ihrer Trennung vom Körper in einen Zustand ohne Bewusstsein versinke, weil die im Tode vorgehende Veränderung so gewaltig sei, dass die mit Besonnenheit verknüpfte Wirksamkeit der Seele dadurch allerdings eine Zeitlang unterbrochen werden könne. Vgl. auch *Simonetti,* Gedanken über die Lehre von der Unsterblichkeit und den Schlaf der Seelen, Berlin 1747. — Ueber die *Seelenwanderung* (μετεμψύχωσις) in aufsteigender Linie s. *Schlosser,* zwei Gespräche, Basel 1781. *Herder,* zerstr. Blätter, Bd. I, S. 215. *F. Ehrenberg,* Wahrheit und Dichtung über unsere Fortdauer, Lpz. 1803. *Conz,* Schicksale der Seelenwanderungshypothese, Königsb. 1791. *Bretschneider,* Entw. S. 846 f. — Einen *Zwischenzustand* (Hades) lehrte besonders *Jung Stilling,* Geisterkunde §. 211 f.: „Ist ein abgeschiedener Geist auf dem Wege der Heiligung aus der Zeit gegangen, und hat doch noch ein Anderes an sich, das er nicht in die himmlischen Regionen mitbringen darf, so muss er so lange im *Hades* bleiben, bis er das alles abgelegt hat; allein er leidet keine Pein, ausser der, die er sich selbst macht. Die eigentlichen Leiden im Hades sind das Heimweh nach der auf immer verlornen Sinnenwelt.“ Vgl. Apologie der Geisterkunde S. 42. 55. — Unter den neuern Dogmatikern hat *Hahn* sich an diese Ansicht angeschlossen (christl. Glaubensl. §. 142; *Bretschneider,* Entw. S. 886). Mit Uebergehung des Zwischenzustandes suchte *Priestley* die biblische Lehre von der Auferstehung dadurch mit dem philosophischen Unsterblichkeitsglauben zu vereinigen, dass er ein schon bei dem Tode sich entwickelndes Seelenorgan annahm; s. britt. Magazin 1773, Bd. IV, St. 2. *Bretschneider* S. 861. — Ein ganzes System der Eschatologie (nach eigentümlichen Hypothesen) findet sich bei *Swedenborg,* göttl. Offenb. Bd. II, S. 284. Er verwirft die kirchliche Auferstehungslehre, die nur auf buchstäblichem Missverstand ruht. (Die Auferstehung ist schon erfolgt, so auch das Gericht.) Die Menschen leben auch nach dem Absterben als Menschen fort (die guten als Engel), und verwundern sich höchlich, dass es also ist. Sie finden sich gleich nach ihrem Tode wieder in einem Körper, in Kleidern, in Häusern, wie in der Welt, und schämen sich über die falschen Vorstellungen, die sie sich vom künftigen Leben gemacht haben (vgl. die Lehre von den Engeln oben §. 297). Die, welche in der Neigung zum Guten und Wahren begriffen sind, wohnen in herrlichen Palästen, um welche Paradiese mit Bäumen sind. . . . Entgegengesetzte Correspondenzen sind bei denen, die in den bösen Neigungen sind. Diese sind entweder in den Höllen in Zuchthäuser eingeschlossen, welche keine Fenster haben, in welchen aber gleichwohl Licht wie von einem Irrwisch ist; oder sie befinden sich in den Wüsten und wohnen in Hütten, um welche alles unfruchtbar ist, und wo sich Schlangen, Drachen, Nachteulen und anderes dergleichen aufhält, was ihrem Bösen correspondiert. Zwischen dem Himmel und der Hölle ist ein *Mittelort,* welcher die Geisterwelt genannt wird. In diesen kommt jeder Mensch gleich nach dem Tode, und hier findet ein ähnlicher Verkehr des einen mit dem andern statt, wie unter den Menschen auf der Erde u. s. w. (a. a. O. S. 250 f.). Unter dem neuen Himmel und der neuen Erde versteht Swedenborg die neue Kirche; vgl. vom jüngsten Gericht, Göttl. Offenbarung S. 263 ff. — *Oetingers* originelle Ansichten „von der Welt der Unsichtbarkeit und den letzten Dingen“

s. in dessen Theologie S. 354 ff. (*Auberlen* S. 321 ff. 400 ff.). — Der Puseyismus hat die Lehre vom *Fegfeuer* unter gewissen Modificationen adoptiert, siehe *Weawer-Amthor* S. 33 f. (nach Tract. 90, p. 25). Vgl. *Delitzsch*, System der bibl. Psychologie 1861. (Abschnitt VI: Tod u. Mittelzustand.)*)

6 *J. C. Lavater*, Aussichten in die Ewigkeit, in Briefen an Zimmermann, Zürich 1768 ff. *Ch. F. Sintenis*, Elpizon, oder über meine Fortdauer im Tode, Danzig 1795 ff. *Dessen*: Oswald der Greis; mein letzter Glaube, Lpz. 1813. *Engel*, wir werden uns wiedersehen, Gött. 1787. 1788. (Die weitere Litt. bei *Bretschneider*, Entwicklung S. 827. 879 ff.)

7 Zu den üblichen, meist aus der neuern Zeit stammenden Beweisen zählt man gewöhnlich: 1) den *metaphysischen*, aus der Natur der Seele; 2) den *teleologischen*, aus den auf Erden nicht entwickelten Anlagen des Menschen; 3) den *analogischen*, aus der Natur — Frühling, Raupe u. s. w.; 4) den *kosmischen*, aus der Sternenwelt; 5) den *theologischen*, aus den verschiedenen Eigenschaften Gottes; 6) den *moralischen* (praktischen), aus der Antinomie des Strebens nach Glückseligkeit und nach sittlicher Vollkommenheit. S. *Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, S. 219 ff. Zu den übrigen s. die Litter. bei *Bretschneider* a. a. O. u. *Hase*, Dogm. §. 83. *Strauss* II, S. 697 ff. *Lipsius*, Dogmatik (1876) §. 966: „Die Verstandesbeweise für die persönliche Unsterblichkeit vermögen in keiner der ihnen gegebenen Gestalten die Fortdauer des Individuums als selbstbewusste und selbstthätige Einzelpersönlichkeit über die im leiblichen Tode erfolgende Aufhebung der natürlichen Bedingungen seines individuellen Daseins hin zu begründen; ebensowenig aber ist (§. 972) die individuelle Fortdauer wissenschaftlich widerlegbar, da der Gegenbeweis aus der gegenwärtigen Erfahrung nicht stichhält, alle auf dem Wege des reinen Denkens gefundenen Gegengründe aber das was sie beweisen sollen, immer schon ‚voraussetzen."

8 *Fichte*, Anweisung zum seligen Leben S. 17: „*Ganz gewiss* zwar liegt die Seligkeit *auch jenseits* des Grabes für *denjenigen, für welchen sie schon diesseits* desselben begonnen hat, und in keiner andern Weise und Art, als sie diesseits in jedem Augenblicke beginnen kann. Durch das blosse Sichbegrabenlassen kommt man nicht in die Seligkeit, und sie werden im künftigen Leben und in der unendlichen Reihe aller künftigen Leben die Seligkeit eben so vergebens suchen, als sie dieselbe in dem gegenwärtigen Leben vergebens gesucht haben, wenn sie dieselbe in etwas anderm suchen, als in dem, was sie schon hier so nahe umgiebt, dass es denselben in der ganzen Unendlichkeit nie näher gebracht werden kann, in dem Ewigen." Vgl. (in Beziehung auf die Auferstehung) Vorl. 6, S. 178. *Schleiermacher*, Reden über die Religion, Rede 1, S. 172 (3. Ausgabe) bezeichnet die Art, wie die meisten Menschen ihre Unsterblichkeitsidee sich bilden, als eine unfromme, da ihr Wunsch, unsterblich zu sein, keinen andern Grund hat, als die Abneigung gegen das, was das Ziel der Religion ist.

9 *Schleiermacher*, christl. Glaubensl. II, §. 157 ff. (die prophetischen Lehrstücke §. 160 ff.). *de Wette*, Dogm. §. 107 f.

10 *F. Richter*, die Lehre von den letzten Dingen, Breslau 1833. *Ders.*: die Geheimlehre der neuern Philosophie, nebst Erklärung an Herrn Professor Weisse in Leipzig, ebend. 1833. *Ders.*: die neue Unsterblichkeitslehre, ebend. 1833. *Strauss*, Glaubenslehre II, S. 739: „Das Jenseits ist . . . der letzte Feind, welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich (!) zu überwinden hat." — Natürliche praktische Consequenzen dieser Lehre: Genusssucht, Communismus. Verwahrung dagegen von speculativer Seite.

11 *Ch. Weisse*, die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums, Dresden 1834, und die oben angeführte Abhandlung. *J. H. Fichte*, die

*) Mit der Frage über den Mittelzustand steht auch in Verbindung die in neuerer Zeit wieder angeregte praktische Frage, in wie weit das Gebet für die Todten in der evangelischen Kirche zulässig sei. S. *A. A. Leibbrand*, das Gebet für die Todten, Stuttg. 1864 (im bejahenden Sinne), u. vgl. *Stirm*: darf man für die Verstorbenen beten? Jahrbb. f. deutsche Theol. 1861. II, S. 278 ff.

Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, Elberf. 1834. *C. F. Göschel,* von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, im Lichte der speculat. Philosophie; eine Ostergabe, Berlin 1835. *Franz Baader* u. A. — Theologischerseits ist eine gänzliche Neubearbeitung des eschatologischen Gebietes angebahnt worden, sowohl von kosmologisch-anthropologischen, als christologisch-soteriologischen Grundlagen aus, s. *J. P. Lange* II, 2 S. 1227 ff. *Rothe,* theol. Ethik II, S. 156 ff. *Liebner* I, 1. *Martensen* S. 424 ff. (Vollendung der Kirche). *Ebrard* II, S. 719 ff. (makrokosmische Vollendung). — „Die Erlanger Schule erneuerte mit der Auffassung der Offenbarung als Geschichte in einer Zukunftsgeschichte den Chiliasmus als Schlüssel für das Verständniss von ‚Weissagung und Erfüllung' (*v. Hofmann's;* vgl. auch dessen Schriftbeweis, 8. Lehrstück)." *Kähler,* RE[2] IV, S. 329. Vgl. die Lit. zu n. 12 u. 13.

12 *Auberlen,* der Prophet Daniel und die Offenb. Joh. Basel 1854 (gegen Hengstenbergs Versetzung des tausendjährigen Reichs in die sog. Kirchenzeit). *M. Baumgarten,* die Nachtgesichte Sacharja's, Braunschweig 1853.

13 Es hängt diese Erscheinung zusammen mit der Deutung der Offenbarung Johannis. Die (seit Augustin) kirchlich gewordene Ansicht, als ob das tausendjährige Reich in die Zeit der Entwicklung der Kirche falle, hatte zwar auch jetzt noch ihre Verteidiger im orthodoxen Lager, besonders an *Hengstenberg,* der das Millennium mit Karl d. Gr. beginnen und bis auf 1848 dauern lässt; vgl. dessen „Offenbarung des h. Johannes", Berlin 1849. Allein auf Grund einer unbefangenen Exegese muss zugestanden werden, dass die chiliastischen Erwartungen allerdings auf dem Standpunkt des streng biblischen Supranaturalismus ihre Berechtigung haben, so viel sich auch Willkürliches, Krankhaftes und Phantastisches in die theosophischen Speculationen und in die volkstümlichen Vorstellungen von jeher eingemischt hat. Ueber die bis auf die neueste Zeit sich bestreitenden Meinungen über die Tragweite der apokalyptischen Weissagungen und über die Parusie Christi und das Ende der Dinge vgl. den Art. von *Ebrard* „Offenbarung Johannis" in RE[1] X, S. 574 ff. u. *J. P. Lange,* Art. „Wiederkunft Christi", ebend. XVIII, S. 126 ff.

14 *„Wenn die Erde durch ihre geistige Triebkraft, das Christentum, unter dem Walten Christi aus einem Stern des Werdens geworden ist zu einem Stern der Vollendung, dann muss auch ihre Stellung zu dem Reiche der Vollendung eine von Grund aus neue werden"* *Lange* a. a. O. — „Die in der Kirche gepflegte Hoffnung verzichtet darauf, dass die Erde der Schauplatz jener *Herrschaft Christi in Kraft* sein werde, indem sie die praktischen Wahrheiten des göttlichen Gerichts und der Trennung der Beseligten und Verdammten, hierin aber die endgiltige Vollziehung des höchsten Gutes an Jenen feststellt. Wie sich eine zusammenhängende Theorie von den letzten Dingen durch die Benutzung der Data des N. T. überhaupt nicht erweisen lässt, so bleiben auch die Andeutungen im N. T., welche dem Zustande der Beseligten und Verdammten gelten, jenseits der Möglichkeit einer deutlichen Vorstellung. Es kommt aber hierin überhaupt nicht auf die Befriedigung der Wissbegierde an, sondern darauf, dass keiner selig ist ausser in der Verbindung mit allen Seligen im Reiche Gottes." *Ritschl,* Unterricht in der chr. Religion (2. Aufl. 1881) S. 71.

REGISTER.

(Die Ziffern bezeichnen die Paragraphen bez. Noten. Hauptstellen sind durch den Druck kenntlich gemacht.)

A.

B.

C.

F.

G.

H.

I.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

X.

Y.

Z.

Druck von August Pries in Leipzig.

Verlag von S. Hirzel in Leipzig.

KURZGEFASSTES EXEGETISCHES HANDBUCH
ZUM ALTEN TESTAMENT.

Vollständig in 17 Bänden:

I.	Die 12 kleinen Propheten, erklärt von H. Steiner. 4. Aufl.	M.	7. 50
II.	Hiob, erklärt von A. Dillmann. 3. Aufl.	=	5. 40
III.	Jeremia, erklärt von F. Hitzig. 2. Aufl.	=	6. —
IV.	Samuel, erklärt von O. Thenius. 2. Aufl.	=	4. 50
V.	Jesaia, erklärt von L. Diestel. 4. Aufl.	=	7. 50
VI.	Richter und Ruth, erklärt v. E. Bertheau. 2. Aufl.	=	6. —
VII.	Sprüche Salomo's, Prediger Salomo's, erklärt von W. Nowack. 2. Aufl.	=	6. —
VIII.	Der Prophet Ezechiel, erklärt von R. Smend. 2. Aufl.	=	7. 50
IX.	Die Bücher der Könige, erklärt von O. Thenius. 2. Aufl.	=	7. 50
X.	Das Buch Daniel, erklärt von F. Hitzig	=	3. —
XI.	Die Genesis, erklärt von A. Dillmann. 5. Aufl.	=	7. 50
XII.	Exodus und Leviticus, erklärt von A. Dillmann. 2. Aufl.	=	10. 80
XIII.	Numeri, Deuteronomium und Josua, erklärt v. A. Dillmann. 2. Aufl.	=	11. —
XIV.	Die Psalmen, erklärt von J. Olshausen	=	6. —
XV.	Die Bücher der Chronik, erklärt von E. Bertheau. 2. Aufl.	=	8. —
XVI.	Das Hohe Lied, erklärt von F. Hitzig; die Klaglieder, erklärt von O. Thenius	=	2. —
XVII.	Die Bücher Esra, Nechemia u. Ester, erklärt von E. Bertheau. 2. Aufl.	=	8. —

KURZGEFASSTES EXEGETISCHES HANDBUCH
ZU DEN

APOKRYPHEN
DES ALTEN TESTAMENTS

BEARBEITET

VON

DR. O. F. FRITZSCHE und DR. C. L. W. GRIMM.

Vollständig in 6 Bänden:

I.	Das dritte Buch Esra, die Zusätze zum Buch Esther und Daniel, das Gebet des Manasse, das Buch Baruch und der Brief Jeremia. Erklärt von O. F. Fritzsche	M.	3. —
II.	Das Buch Tobi. Das Buch Judith. Erklärt von O. F. Fritzsche	=	3. —
III.	Das 1. Buch der Maccabäer. Erklärt von C. L. W. Grimm	=	3. 75
IV.	Das 2. 3. 4. Buch der Maccabäer. Erklärt von C. L. W. Grimm	=	5. 25
V.	Die Weisheit Jesus-Sirachs. Erklärt und übersetzt von O. F. Fritzsche	=	7. 50
VI.	Das Buch der Weisheit. Erklärt von C. L. W. Grimm	=	4. 50

Druck von August Pries in Leipzig.

BT 21 .H17	Hagenbach's lehrbuch der dogmen-geschichte 225263
MAY 16 '36 AUG 24 '36	BINDERY
MAR 28 1944 JUN 7 - 1944	[illegible]

225263

Hagenbach's lehrbuch der dogmen-geschichte

MAY 16 '36	BINDERY	AUG 24 '36
MAR 28		7